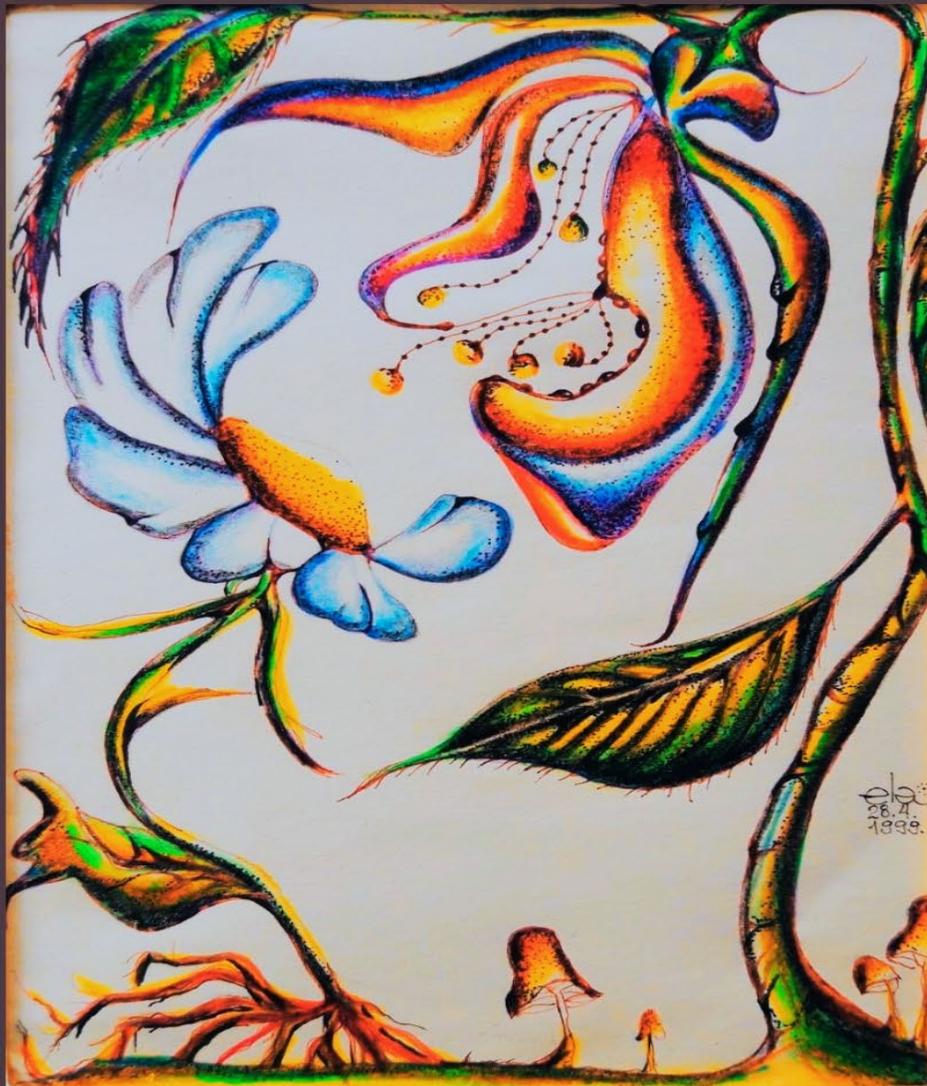


Analítica

N° 1, OCT. 2021- SEPT. 2022, ISSN-L 2805-1815



UNIVERSIDAD DE PANAMÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Analítica

Revista de Filosofía

Nº 1, oct. 2021 - sept. 2022, ISSN-L 2805-1815

Publicación anual



Analítica I

Revista de Filosofía

Publicación anual

Universidad de Panamá

Departamento de Filosofía

Panamá

octubre 2021 – septiembre 2022

ISSN – L 2805 - 1815

Portada: *Primavera salvaje* - Praga, 1999 (lápices y tinta) - Ela Urriola

Diagramación y diseño: Fernando Vásquez Barba

Analítica es una publicación anual del Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. Nuestra política editorial e instrucciones para los contribuyentes pueden encontrarse en las páginas finales de esta edición. © Todos los derechos reservados

Información de contacto: Departamento de Filosofía: Campus Octavio Méndez Pereira, Universidad de Panamá. Tel. +507-5236602. Correo electrónico: revista.analiticafh@up.ac.pa

Consejo Editorial

Francisco Díaz Montilla, PhD (*editor*) – (Universidad de Panamá)

Ela Urriola, PhD (Universidad de Panamá)

Mgter. Luis Mendoza (Universidad de Panamá)

Mgter. Yasmel Chavarría (Universidad de Panamá)

Fernando E. Vásquez Barba, PhD (Universidad de Panamá)

Autoridades de la Universidad de Panamá

Dr. Eduardo Flores Castro

Rector

Dr. José Emilio Moreno

Vicerrector Académico

Dr. Jaime Javier Gutiérrez

Vicerrector de Investigación y Postgrado

Mgter. Arnold Muñoz

Vicerrector Administrativo

Mgter. Mayanín Rodríguez

Vicerrector de Asuntos Estudiantiles

Prof. Ricardo Him

Vicerrector de Extensión

Prof. José Luis Solís

Director General de Centros Regionales Universitarios y Extensiones Docentes

Prof. Ricardo Parker

Secretaría General

Dr. Olmedo García Chavarría

Decano de la Facultad de Humanidades

Mgter. Urania Ungo

Directora del Departamento de Filosofía

PRESENTACIÓN

El Departamento de Filosofía presenta a la comunidad académica el primer volumen de Analítica, revista que tiene como objetivo divulgar resultados de investigaciones originales e inéditas sobre filosofía, independientemente de la orientación filosófica, realizadas por autores nacionales o internacionales.

En nuestro medio las condiciones para el desarrollo de las disciplinas filosóficas han sido más bien precarias. Aunque ha habido en el pasado algunas iniciativas para dotar a los estudiosos de la filosofía de un espacio para la presentación y debate de ideas desde la filosofía, lamentablemente han sido proyectos efímeros. En ese sentido, la revista Analítica viene a llenar un vacío hondamente sentido por los miembros de la comunidad filosófica panameña: contar con un medio desde el cual expresar a la academia los resultados de sus investigaciones.

Analítica, sin embargo, desborda la geografía nacional. En ese sentido, la revista aspira a convertirse en un referente regional e, incluso, mundial no solo en lengua española, lo cual permitirá un diálogo abierto con colegas de otras latitudes sobre diversos problemas a los que la filosofía contemporánea -independientemente de las coordenadas geográficas- trata de responder.

En este primer número Analítica presenta seis artículos que abordan temas diversos, aunque con un denominador común: las bases argumentativas genuinamente filosóficas en cada uno de ellos.

En *Empirismo lógico, filosofía analítica y pragmatismo*, Jaime Nubiola, profesor de la Universidad de Navarra, España, hace un recorrido por gran parte de la historia de la filosofía del siglo XX, considerando particularmente las raíces de la filosofía analítica en el empirismo lógico del Círculo de Viena, y su reciente renovación pragmatista.

En *Human normative world*, el filósofo Jaroslav Peregrin, profesor de la Universidad de Hradec Králové, reflexiona sobre el porqué los humanos somos tan diferentes a los miembros de otras especies, advirtiendo la insuficiencia de algunas respuestas tradicionales a esa pregunta y explorando un escenario teórico (filosófico) con nuevos elementos conceptuales.

En *Cuando el leño se vuelve fuego. La lectura de Bernhard Welte de la comprensión del mundo en Meister Eckhart*, Ángel Enrique Garrido Maturano, investigador de CONICET – Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Argentina, ofrece una reconstrucción de la interpretación de Bernhard Welte de la cuestión del mundo en Meister Eckhart.

Por otro lado, en *If Nothing Existed Could Anything Be True?*, Benjamin Edmund Murphy, profesor de Florida State University (Panamá), aborda un problema central en el marco de la teoría de la verdad, a saber, la relación entre hacedores

y portadores de verdad, argumentando que no es absurdo decir que las verdades necesarias no tienen hacedores de verdad.

En *Creencias, lógica y decisiones racionales: a propósito de la paradoja de Newcomb*, Francisco Díaz Montilla, profesor del Departamento de Filosofía Universidad de Panamá, explora la paradoja de Newcomb y reflexiona sobre algunas cuestiones relacionadas con las creencias, la lógica y las decisiones racionales.

En *Intuición, pericia filosófica y argumentación*, Fernando Vásquez Barba, profesor del Departamento de Filosofía, Universidad de Panamá, reflexiona críticamente sobre el tipo de habilidades que un filósofo calificado debe poseer para sobresalir en el quehacer filosófico, cuestionando algunos supuestos arraigados y extendidos entre los filósofos.

Finalmente, a modo de homenaje se traduce al español el artículo: *Is Justified True Belief Knowledge?*, del célebre y reconocido filósofo Edmund Gettier, fallecido el 23 de marzo del 2021. Se trata no solo de homenajear a un importante pensador contemporáneo sino -también- de presentar a los lectores de Analítica un texto sobre el que ha gravitado, desde su publicación en 1963, gran parte de la reflexión epistemológica.

Esperamos, pues, que Analítica sea un vehículo permanente en la difusión de las ideas en un medio urgido de ellas, e invitamos a los interesados en contribuir con este fin a que se unan en esta importante tarea, pues -independientemente de la visión de cada uno- la razón de ser de esta revista no es otra que el conocimiento filosófico.

Francisco Díaz Montilla, PhD
Editor jefe
Analítica
Revista de Filosofía

ÍNDICE

Artículos

Empirismo lógico, filosofía analítica y pragmatismo 7 – 19

Dr. Jaime Nubiola

Human normative world 20 – 34

prof. RNDr. Jaroslav Peregrin, CSc

Cuando el leño se vuelve fuego. La lectura de Berhard Welte de la comprensión del mundo en Meister Eckhart. 35 – 51

Dr. Ángel Enrique Garrido Maturano

If Nothing Existed Could Anything Be True? 52 – 66

Benjamin Edmund Murphy, PhD

Creencias, lógica y decisiones racionales 67 – 79

Francisco Díaz Montilla, PhD

Intuición, pericia filosófica y argumentación 80 – 92

Fernando E. Vásquez Barba, PhD

Traducción

¿Es conocimiento una creencia verdadera justificada? 93 – 95

Edmund L. Gettier

Instrucciones para los autores 96 – 105

EMPIRISMO LÓGICO, FILOSOFÍA ANALÍTICA Y PRAGMATISMO

LOGICAL EMPIRICISM, ANALYTIC PHILOSOPHY AND PRAGMATISM

Jaime Nubiola¹

Universidad de Navarra, España
Email: jnubiola@unav.es

**Recibido: 23 de marzo de 2021; aceptado: 4 de mayo de 2021*

Abstract: This article summarizes the roots of analytic philosophy in the logical empiricism of the Vienna Circle, gives a brief notice of its development, and shows its recent pragmatist renewal. Finally, a balance is made of the best achievements of analytic philosophy for the 21st century against the impoverishing scientific naturalism dominant in much of current North American philosophy. In accordance with this, the paper is divided into four sections: 1) a first dedicated to logical positivism of the first decades of the last century; 2) the second destined to make a quick history of analytic philosophy; 3) the third shows the pragmatist renewal of analytic philosophy; and 4) a final part in which a balance is made of the best results of this tradition of thought for the 21st century.

Keywords: Logical positivism, analytic philosophy, pragmatism, naturalism.

Resumen: En este artículo se describen de un modo sumario las raíces de la filosofía analítica en el empirismo lógico del Círculo de Viena, se da noticia breve de su desarrollo y se muestra su reciente renovación pragmatista. Finalmente se hace un balance de los mejores logros de la filosofía analítica para el siglo XXI frente al empobrecedor naturalismo cientificista dominante en buena parte de la filosofía norteamericana actual. De acuerdo con esto, la exposición está dividida en cuatro secciones: 1) una primera dedicada al positivismo lógico de las primeras décadas del pasado siglo; 2) la segunda destinada a hacer una rápida historia de la filosofía analítica; 3) en la tercera se muestra la renovación pragmatista de la filosofía analítica; y 4) una parte final en la que se hace un balance de los mejores resultados de esta tradición de pensamiento para este siglo.

Palabras clave: Positivismo lógico, filosofía analítica, pragmatismo, naturalismo.

¹ Agradezco la invitación del profesor Francisco Díaz Montilla para colaborar en el primer número de esta revista, publicando la ponencia que presenté oralmente en el XI *Congreso Centroamericano de Filosofía: Diálogo Interdisciplinario: Retos y desafíos*, celebrado en la Universidad de Panamá en los días 15-19 de octubre 2018. En mi artículo he utilizado algunos párrafos de mis trabajos precedentes (Nubiola 1999 y 2011).

"Well, I guess I'm a sort of an analytical pragmatist".
Susan Haack, *The Humanities and the Sciences*, 67.

O. Introducción

Hay voces que anuncian que la filosofía analítica está en crisis y que nos encontramos en un periodo decididamente postanalítico. Aunque no todos coincidirían en esta afirmación, sí que todo el mundo está de acuerdo en que la filosofía analítica —la tradición de investigación filosófica nacida de los trabajos de Frege, Russell y Wittgenstein— ha sido la dominante en el ámbito angloamericano en el siglo pasado. En esa situación han influido múltiples factores sociológicos y culturales, y muy en particular, el liderazgo que la filosofía que se hace en los departamentos universitarios de los Estados Unidos ha asumido de hecho en el contexto mundial. Más aún, puede decirse que la historia de la filosofía norteamericana en los últimos cien años ha sido sobre todo la historia de la filosofía analítica y de sus sucesivas transformaciones desde el más estricto positivismo lógico del Círculo de Viena hasta sus más recientes versiones pragmatistas (Nehamas 1997, p. 209).

En mi trabajo quiero describir de un modo necesariamente resumido las raíces de la filosofía analítica en el empirismo lógico del Círculo de Viena, describir luego brevemente su desarrollo, mostrar su reciente renovación pragmatista y hacer un balance de sus mejores logros para el siglo XXI frente al empobrecedor naturalismo cientificista dominante en buena parte de la filosofía norteamericana actual. De acuerdo con esto, dividiré mi exposición en cuatro secciones: 1) una primera dedicada al positivismo lógico de las primeras décadas del pasado siglo; 2) la segunda destinada a hacer una rápida historia de la filosofía analítica; 3) la tercera a mostrar la renovación pragmatista de la filosofía analítica; y en una parte final 4) haré un balance de los —a mi juicio— mejores resultados de esta tradición de pensamiento para este siglo.

1. El empirismo o positivismo lógico

La denominación inglesa "positivismo lógico" o también "empirismo lógico", destaca con nitidez la tesis nuclear del Círculo de Viena acerca de la significatividad del lenguaje: solo son significativas las proposiciones empíricas y las proposiciones lógicas. En una filosofía científica todas las proposiciones que no sean casos de fórmulas lógicas o que no sean reducibles por caminos lógicos a proposiciones empíricamente verificables han de ser descartadas como no significativas, pues no tienen valor cognitivo alguno, sino simplemente un valor emotivo.

Aunque el manifiesto del Círculo de Viena de 1929 reconocía el papel de sus predecesores, se presentaban a sí mismos como un movimiento decididamente revolucionario respecto de la filosofía académica tradicional. Aspiraban a reformar la filosofía —o incluso a sustituirla del todo— para ponerla en consonancia con la nueva ciencia (Sarkar 1996a, p. viii). Los miembros del Círculo de Viena eran científicos de profesión y eran bien conscientes de los recientes avances en la física moderna: pretendían sustituir la estéril disputa entre las escuelas filosóficas por un método riguroso que permitiera una fundamentación científica de los saberes.

Los miembros del Círculo de Viena encontraron en la nueva lógica desarrollada en las décadas precedentes por Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead y Wittgenstein el instrumento para el encaminamiento científico de la filosofía. Merece la pena recordar cómo Moritz Schlick en su artículo programático *Die Wende der Philosophie* (1930) anunciaba "estoy convencido de que nos encontramos en un punto de viraje definitivo de la filosofía, y que estamos objetivamente justificados para considerar como concluido el estéril conflicto entre los sistemas" (Schlick 1965, p. 60). Las sendas para este encaminamiento científico se encuentran en la lógica, concretamente —proseguía Schlick— en el análisis lógico del lenguaje propuesto en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein de 1922.

Una de las causas principales del permanente atractivo del Círculo de Viena se encuentra muy probablemente en su decidido apoyo del carácter cooperativo del trabajo en filosofía: creyeron que la filosofía era una empresa colectiva como las ciencias naturales en la que era posible progresar (Sarkar 1996a, p. x). Alberto Coffa escribe en el arranque de su *To the Vienna Station* (1991, p. 1):

El tema principal de este libro es una década de lo que en filosofía podría llamarse Viena. Entre 1925 y 1935 en la vecindad de Viena, el paso usualmente lento del Espíritu se aceleró de repente cuando algunas de sus más ilustres voces comenzaron a hablarse unas a otras. Wittgenstein, Tarski, Carnap, Schlick, Popper y Reichenbach no eran quizá más sabios que sus contemporáneos, pero las circunstancias les llevaron a influirse recíprocamente en aquella década, y el resultado de aquel diálogo merece todavía nuestra atención.

Además del afán cooperativo, aúna también a los miembros del Círculo un decidido talante común antimetafísico. "La concepción científica del mundo rechaza la filosofía metafísica" escriben Hahn, Neurath y Carnap en el *Manifiesto* del Círculo de Viena de 1929. La metafísica es la especulación filosófica que se considera a sí misma como ciencia. La metafísica —explican— es una aberración del pensamiento causada principalmente por dos errores lógicos básicos: la confusión entre los sentidos diversos de las palabras en las lenguas ordinarias y la concepción apriorística del pensamiento puro: "el análisis lógico barre no sólo la metafísica en el sentido clásico propio de esa palabra, especialmente la metafísica escolástica y la de los sistemas del idealismo

alemán, sino también la metafísica escondida del *apriorismo* kantiano y moderno" (Neurath 1973, p. 307).

El rechazo frontal del discurso metafísico está en el núcleo dogmático del Círculo de Viena. La caricatura más gráfica de esta actitud es quizá la lectura de *Was ist Metaphysik?* de Heidegger por parte de Carnap en su *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, y la imposibilidad de conferir un sentido empírico, factual, un control experimental a afirmaciones como la de "la Nada misma nadea" (Carnap 1931, p. 229). Para el Círculo de Viena una proposición es significativa sólo cuando puede determinarse qué circunstancias en el mundo la hacen verdadera y qué circunstancias la harían falsa. La concepción metafísica a la que se oponen los miembros del Círculo es aquella que sostiene que puede legítimamente hacer afirmaciones fácticas y al mismo tiempo afirma que esos hechos están más allá de toda experiencia posible (Schlick 1979, p. 494).

Al disolverse el Círculo en 1938 tras la anexión de Austria a Alemania por parte de Hitler, sus miembros huyeron a Inglaterra y Estados Unidos, donde a lo largo de los años cuarenta y cincuenta lograrían un extraordinario influjo en el ámbito de la filosofía académica. Sin embargo, la desaparición del positivismo lógico no se debió solo a la disgregación de los miembros del Círculo, sino también al reconocimiento general de los defectos de esta concepción, particularmente su pretensión de eliminación de la metafísica (Hanfling 1996, p. 193). El golpe de gracia definitivo del movimiento sería asestado por Quine con su denuncia de la distinción entre lo analítico y lo sintético en *Dos dogmas del empirismo* de 1951 y una década después por Kuhn con *La estructura de las revoluciones científicas* de 1962 (Sarkar 1996b, p. vii).

2. El desarrollo de la filosofía analítica

Suele considerarse que uno de los rasgos más característicos del siglo XX ha sido lo que Gustav Bergmann denominó el *giro lingüístico* de la filosofía (Rorty 1990, p. 63). Aunque a lo largo de toda la historia quienes se dedicaron a la filosofía siempre prestaron una gran atención a las palabras, hemos asistido en el siglo XX a una expansión sin precedentes de la investigación filosófica sobre el lenguaje, hasta el punto de que el conjunto de problemas constituido por las conexiones entre lenguaje, pensamiento y mundo vino a constituir el eje de la reflexión y el debate filosóficos. Si esto puede decirse de la mayor parte de las tradiciones filosóficas, ha de afirmarse por antonomasia de la tradición analítica, en la que la atención a la significatividad del lenguaje, heredada tanto del Círculo de Viena como de Ludwig Wittgenstein, fue realmente el 'motor' de la investigación filosófica.

La denominación "filosofía analítica" a pesar de su extraordinaria difusión y de su indudable éxito, es un nombre vago e impreciso, pero conforma con claridad una

tradición de investigación en filosofía (Baillie 1997, p. x). Suele decirse que el común denominador de los filósofos analíticos es una peculiar concepción acerca de la naturaleza y los métodos de la filosofía. Para la tradición analítica muchos problemas filosóficos vendrían a ser problemas básicamente lingüísticos, esto es, cuestiones que en muchos casos se disuelven aclarando los enredos conceptuales que nos han tendido nuestras propias palabras.

Identificar la filosofía analítica —como hizo Dummett (1978, p. 441)— con la filosofía postfregeana, es quizás una simplificación excesiva. Sin embargo, parece certero buscar el origen del giro lingüístico de la filosofía del siglo XX en los trabajos del matemático alemán Gottlob Frege. Frege aspiraba a encontrar un lenguaje conceptual que expresara perfectamente la estructura de los razonamientos de la matemática. Estaba persuadido de que hay un paralelismo entre pensamiento y lenguaje, de que el lenguaje es, por así decir, la expresión sensible del pensamiento. A Frege le interesaba el pensamiento, no tanto el lenguaje; se preocupó del lenguaje en la medida en que afecta a la expresión del pensamiento para eliminar todos aquellos elementos del lenguaje que resultaban irrelevantes o incluso eran engañosos para la expresión genuina del pensamiento. Su estrategia para analizar el pensamiento fue la de analizar las formas de su expresión lingüística y fue aquella estrategia la que finalmente se convirtió en la marca distintiva de la filosofía analítica (Dummett 1991, p. 287).

La tarea de la filosofía es concebida, por tanto, como una tarea de análisis, esto es, de comprensión de los problemas complejos mediante su descomposición en sus elementos más simples. "Una cosa se torna inteligible primeramente cuando es analizada en sus conceptos constituyentes", escribió G. E. Moore al exponer su programa filosófico (1899, p. 182). Como Russell reconoció siempre, esta concepción de Moore fue la que inspiró desde los comienzos su propio programa analítico. Esta misma actitud analítica, reacción a los excesos del idealismo de finales del siglo XIX, puede detectarse también en otros filósofos muy relevantes de principios del siglo XX: no solo la psicología de Brentano y la fenomenología de Husserl eran programas expresamente analíticos, sino que también el pragmatismo de Peirce puede ser considerado cabalmente en cierto sentido analítico (Baldwin 1998, p. 224). Von Wright escribía en este mismo sentido que Peirce "puede en efecto ser contado como otro padre fundador de la filosofía analítica, junto a Russell y Moore y la figura que está detrás, Frege" (1993, p. 41).

Aunque el término "análisis" se encuentre ya entre los griegos aplicado a la explicación de estructuras complejas mediante la identificación de sus elementos simples, la tesis fundamental del análisis filosófico contemporáneo tiene un sentido bastante más preciso: el análisis es primordialmente un análisis lógico, esto es, consiste en el esclarecimiento de la forma lógica, de la estructura lógica subyacente al lenguaje. El ejemplo paradigmático sería el del *Tractatus Logico-Philosophicus* de

Wittgenstein, discípulo de Russell y de Moore, que se basaba en el supuesto de que "Una proposición tiene uno y solo un análisis completo" (§ 3.25). Los miembros del Círculo de Viena tratarían de aplicar los análisis de Russell y Wittgenstein como soporte metodológico de la concepción científica del mundo. Para ellos la filosofía es un método, es una actividad mediante la cual se esclarecen las proposiciones de la ciencia. La filosofía no tiene como resultado unas proposiciones filosóficas, la filosofía no es un sistema de proposiciones, no es una ciencia. La filosofía es una actividad por medio de la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados: "Por medio de la filosofía se aclaran las proposiciones, por medio de la ciencia se verifican" (Schlick 1965, p. 62).

La influencia ejercida por Ludwig Wittgenstein en la difusión de la filosofía analítica en el siglo XX fue impresionante: para muchos, Wittgenstein ha sido simplemente "el pensador más profundo de este siglo" (Putnam 1990, p. xxxiv). Así como el *Tractatus* se convirtió en el libro de cabecera del Círculo de Viena en su aspiración de encaminar científicamente la filosofía mediante el análisis lógico del lenguaje, las enseñanzas de Wittgenstein en torno al lenguaje ordinario a su regreso a Cambridge y su actitud personal del todo opuesta a las ciencias, los sistemas de filosofía y las escuelas de pensamiento, supusieron una segunda oleada de influencia que llega hasta nuestros días y que en parte es opuesta a la primera.

A mi entender, el legado más permanente de Wittgenstein está constituido por dos aspectos muy distintos de su pensamiento: de una parte, la comprensión del lenguaje como una conducta comunicativa y, de otra, su concepción del trabajo filosófico. Respecto de lo primero, como ha señalado Donald Davidson (1991, p. 18), Wittgenstein —en contra del cartesianismo y de toda la filosofía moderna— nos puso en el camino real para encontrar en la comunicación interpersonal el origen de la noción de verdad objetiva. Si se sostiene que el lenguaje es esencial al pensamiento y se está de acuerdo con Wittgenstein en que no puede haber lenguaje privado y en que sólo la comunicación con los demás nos proporciona el uso correcto de las palabras, entonces, de la misma manera y con la misma rotundidad, ha de afirmarse que no *puede* haber pensamiento privado y que es la comunicación interpersonal la que proporciona también la pauta de objetividad en el ámbito cognoscitivo. La objetividad de la verdad está maclada con el carácter público del pensamiento, con el carácter solidario, social, del lenguaje y con el carácter razonable de la realidad.

Respecto de lo segundo, en los escritos de Wittgenstein puede advertirse —siguiendo a Kenny (1984, pp. 58-59)— una doble concepción de la filosofía: por un lado, la asimilación de la filosofía a una técnica terapéutica de disolución de los problemas filosóficos mediante la clarificación del uso de nuestro lenguaje y, por otro lado, su consideración de la filosofía como aquella actividad humana que nos proporciona una comprensión global, una visión más clara del mundo. Esta concepción más optimista de la filosofía se manifiesta, por ejemplo, en su metáfora de la filosofía como guía del

funcionamiento del lenguaje, entendido este como una ciudad. La ciudad de los lenguajes tiene muchas partes diferentes: está el casco viejo con sus antiguos edificios, apretujados en poco espacio, pero muy interesante y atractivo, y están más allá los nuevos edificios de las afueras, las ciencias, ordenadas y reglamentadas. De la misma forma que hay nuevos barrios, hay nuevas áreas para la exploración propia del filósofo.

La filosofía de corte analítico llegó tímidamente a los Estados Unidos a principios de los años cuarenta por mediación de Willard Quine y de Rudolf Carnap, y a lo largo de la década de los cincuenta, de la mano de los grandes emigrados europeos —Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann, Tarski— se hizo con el control de los más prestigiosos departamentos de filosofía de los Estados Unidos hasta convertirse desde los sesenta hasta nuestros días en la filosofía dominante (Feigl 1969; Putnam 1996; Soames 2008).

3. La renovación pragmatista de la filosofía analítica

Quizás el hecho más llamativo de la filosofía analítica de las últimas décadas es que aquella filosofía que pretendía resolver todos los problemas genuinamente filosóficos, ya no se define ni por un conjunto de problemas sistemáticamente estudiado ni por unos métodos comunes para abordarlos (Rorty 1982, p. 216). Aunque la mayor parte de los departamentos de filosofía del área geográfica angloamericana sigan siendo todavía más o menos analíticos, el entusiasmo original del Círculo de Viena ha desaparecido y se ha generalizado en muchos casos una sensación de cansancio, de desorientación o de pérdida de la dirección general. La filosofía analítica —escribía Rorty a principios de los ochenta— se ha institucionalizado académicamente en la Universidad norteamericana, quedando solamente de su espíritu fundacional una cierta unidad de estilo y una cierta unidad sociológica totalmente semejante a la de los demás departamentos de humanidades, aunque quizás en estos la pretensión de rigor y de estatus científico sea menor (1982, p. 221).

El examen que hacía Rorty de la filosofía analítica culmina en la constatación de que la imagen actual del filósofo analítico es la del abogado capaz de construir hábiles argumentos en defensa de una posición para que parezca la mejor, de triturar mediante un razonamiento inteligente la posición opuesta o de encontrar precedentes relevantes, y no es ya la del científico, ni la del historiador de las ideas o la del pensador. La causa de este cambio cultural ha de buscarse en la carencia de un paradigma de la actividad filosófica que reemplazara al fracasado programa positivista que aspiraba a proporcionar una fundamentación científica del conocimiento. Esta imagen cuadra bien con el final de la filosofía en cuanto disciplina académica con unos problemas específicos y unos métodos propios, y su disolución en la conversación general de la humanidad, pero deja como legado un agresivo relativismo cultural que se manifiesta en amplias áreas de la filosofía académica norteamericana.

La imagen rortyana que acabo de describir sumariamente sobre el final de la filosofía no es la única posible. De una manera creciente en los últimos años se ha tratado de comprender la filosofía analítica y el pragmatismo como dos aspectos diferentes de una misma actitud filosófica general. Una fuente clave para el desarrollo de un estudio integrado de ambas corrientes se encuentra en Charles S. Peirce, el fundador del pragmatismo, que Karl-Otto Apel caracterizó como la piedra miliar de la transformación de la filosofía trascendental en la filosofía analítica angloamericana contemporánea (Apel 1981). En este proceso retrospectivo, puede reconocerse incluso una tradición continuada en el pensamiento americano, que tiene sus raíces en la obra de Peirce, James y Dewey, que florece en Quine, Putnam y Rorty, y que guarda también cierta afinidad con los trabajos de Kuhn y del último Wittgenstein (Rorty 1998, p. 633). Pero además quizá lo más llamativo es que en las últimas décadas —como señaló Bernstein brillantemente (1992)— asistimos a un resurgimiento general del pragmatismo en amplios estratos de la filosofía contemporánea y de nuestra cultura en general.

Con toda seguridad las causas de esta transformación pragmatista de la filosofía analítica —tal como a mí me gusta identificar este proceso— son muchas, pero vale la pena destacar, frente a la tesis del agotamiento de la filosofía analítica —diagnosticada en particular por los deconstruccionistas y por los defensores postmodernos del pensamiento débil—, que el trabajo de mi maestro Hilary Putnam, de Richard Rorty, de Susan Haack y de muchos otros muestran la profunda renovación de signo pragmatista que se está produciendo en su seno. Me parece que en lugar de considerar la tradición analítica como una abrupta ruptura con el pragmatismo clásico, el resurgimiento del pragmatismo en las últimas décadas avala, por el contrario, la continuidad entre ambos movimientos: el último puede entenderse como un refinamiento o desarrollo del movimiento precedente.

La filosofía analítica se entiende mejor si se la inserta como parte del fenómeno más amplio de la modernidad. Lo que la filosofía analítica tenía en común con el modernismo de los años treinta era especialmente la forma extrema de rechazo de la tradición tan característica del modernismo en sus comienzos, y que todavía pervive ocasionalmente en el lenguaje de los filósofos analíticos contemporáneos cuando hablan de un enemigo llamado la "filosofía tradicional". A mi modo de ver, la transformación pragmatista de la filosofía analítica guarda relación con aquella idea kantiana del filósofo como un cierto ideal de maestro, que busca promover los fines esenciales de la humanidad. Aquel ideal lleva a concebir la filosofía como una *forma de vida* más que como una disciplina técnica y está relacionada con la idea de la *responsabilidad* de la filosofía y del filósofo en su actividad profesional. La recuperación de este sentido de responsabilidad es quizá la mejor reacción a la crítica frecuente de que la filosofía analítica ha limitado sus aspiraciones y se ha encerrado escolásticamente en una serie de polémicas especializadas que resultan a fin de

cuentas irrelevantes para la vida de las personas concretas. Putnam explicaba (1993, p. 83):

Quizá lo más importante que trato de defender sea la idea de que los aspectos teóricos y prácticos de la filosofía dependen unos de otros. Dewey escribió en *The Need of a Recovery in Philosophy* que 'la filosofía se recupera a sí misma cuando cesa de ser un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos y se convierte en un método, cultivado por filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres'. Pienso que los problemas de los filósofos y los problemas de los hombres y las mujeres reales están conectados, y que es parte de la tarea de una filosofía responsable extraer esa conexión.

Con toda seguridad, una de las causas del declive de la filosofía analítica se encuentra en el hecho de que siempre se concibió a sí misma como una filosofía fragmentaria, renunciando —o diciendo que renunciaba— al sueño de una concepción integrada que era precisamente lo más característico de la llamada filosofía continental. Realmente esto no era más que una pretensión, pues tanto los positivistas lógicos del Círculo de Viena como sus herederos americanos —Quine, por ejemplo— presentaron una concepción muy integrada de su trabajo y de su orientación general. Tal como veo yo las cosas, la tradición analítica en estas primeras décadas del siglo XXI se regenera y toma nuevo vigor al tratar de insertar la reflexión filosófica en los problemas humanos, acortando así la enorme distancia existente entre la filosofía como disciplina académica y las más profundas aspiraciones de los seres humanos.

4. Balance de la filosofía analítica para el siglo XXI

El extraordinario atractivo que el positivismo lógico del Círculo de Viena ha ejercido —y en cierto modo sigue todavía ejerciendo— en la filosofía y en toda la cultura occidental se debe, en buena medida, a que prometía resolver los problemas filosóficos construyendo una imagen más científica del mundo. A estas alturas del siglo XXI el proyecto del positivismo lógico ha naufragado, pero ha dejado como legado una manera de entender la filosofía y la actividad misma del filósofo como la del pensador que mediante su reflexión —en estrecho contacto con los resultados más avanzados de las ciencias positivas— anticipa *cómo* la ciencia resolverá nuestros problemas filosóficos. Se trata de un "pancientismo" ingenuo que piensa que el progreso de la ciencia acabará resolviendo finalmente todos los problemas (Putnam 1996, p. 183), que en los últimos años se manifiesta particularmente en el naturalismo cientificista dominante en los Estados Unidos. Basta con pensar en la neurofilosofía o en algunos programas de ciencia cognitiva.

Hay algo, sin duda, empobrecedor en ese cientificismo ingenuo que en ocasiones resulta tan opresivo, pero eso no debe hacernos ignorar los elementos más valiosos que deja como legado el movimiento analítico dominante en el pasado siglo. Voy a limitarme a enumerarlos en forma de lista:

1. Atención a la experiencia y a los resultados de las ciencias naturales

Frente a otras corrientes, la filosofía analítica defiende con el realismo clásico que nuestro conocimiento comienza siempre con la experiencia. El trabajo filosófico se torna especulación estéril si no se atiende en primer lugar a la experiencia y, por tanto, a los mejores resultados de las ciencias naturales a las que aporta su capacidad de discernimiento crítico. La capacidad teórica típica del trabajo filosófico requiere el permanente contraste con la experiencia disponible, de forma que teoría y experiencia se potencien mutuamente para lograr progresar en la comprensión de los problemas que suscitan la atención del filósofo y en algunas ocasiones en su efectiva solución.

2. Defensa de la claridad lógica, de la argumentación explícita y del sometimiento de la propia opinión a la crítica de los iguales

El fruto más conocido de la tradición analítica es el papel central asignado en la formación filosófica a la lógica y a la filosofía del lenguaje, que han visto en el pasado siglo el mayor desarrollo de su historia. Además, frente a la imagen cartesiana del pensador solitario, la filosofía analítica encarece la necesidad de argumentar explícitamente la propia posición, presentando las razones y los datos que la avalan, para someterla al escrutinio de los iguales. Esta manera *científica* de hacer filosofía destaca el carácter cooperativo y discursivo de la búsqueda de la verdad: la confrontación con la evidencia empírica y con las opiniones opuestas son la mejor garantía disponible para el acierto en el trabajo filosófico. Frente a los excesos del formalismo, conviene recordar con Kripke que "no ha de suponerse que el formalismo pueda producir resultados filosóficos de tipo superior a la capacidad del razonamiento filosófico ordinario. No hay un sustituto matemático para la filosofía" (Kripke 1976, p. 416).

3. Denuncia del cientificismo inserción de la filosofía en el ámbito de las humanidades

La tradición analítica ha renunciado al programa del positivismo lógico que encuadraba la filosofía junto con las ciencias, pasando ahora a insertar la filosofía entre los saberes humanísticos. La autoridad de la filosofía no radica en otorgar un fundamento al conocimiento científico, sino que ha de ganársela línea a línea: "Si estoy de acuerdo en algo con Derrida —afirmaba Putnam— es en esto: que la filosofía es escritura, y que debe aprender ahora a ser una escritura cuya autoridad ha de conquistarse siempre de nuevo, porque no la tiene heredada o regalada por ser filosofía" (Putnam 1990, p. 118).

4. Defensa del pluralismo y afán de integración

Frente a la acusación de relativismo que una comprensión histórica de la filosofía puede suscitar, la renovación pragmatista de la filosofía analítica alza la bandera del pluralismo como vía para ganar en una cabal comprensión de los problemas. Como la realidad es multilateral, como tiene una ilimitada multiplicidad de aspectos, la verdad no puede ser agotada por ningún conocimiento humano, sino que queda siempre abierta a nuevas formulaciones.

La defensa del pluralismo no implica una renuncia a la verdad o su subordinación a un perspectivismo culturalista. Al contrario, el pluralismo estriba no sólo en afirmar que hay diversas maneras de pensar acerca de las cosas, sino además en sostener que entre ellas hay —en expresión de Stanley Cavell— *maneras mejores y peores*, y que mediante el contraste con la experiencia y el diálogo racional somos capaces de reconocer la superioridad de un parecer sobre otro. El pluralismo no relativista sostiene que la búsqueda de la verdad es enriquecedora, porque la verdad es perfeccionamiento (Putnam). Por el contrario, la posición relativista que afirma que sólo hay diálogo, que sólo hay diversidad de perspectivas radicalmente inconmensurables (Rorty), no solo se autorrefuta en su propia formulación, sino que sacrifica la noción de humanidad al negar la capacidad de perfeccionamiento real y de progreso humano.

Bibliografía

- Apel, K. O. 1981. *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Baldwin, T. 1998. Analytical Philosophy, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, pp. 223-229. London: Routledge.
- Bernstein, R. 1992. The Resurgence of Pragmatism. *Social Research* 59, pp. 813-840.
- Carnap, R. 1931. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis* II, pp. 219-241; trad. cast. en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, pp. 66-87. México: Fondo de Cultura Económica.
- Coffa, A. 1991. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davidson, D. 1991. Three Varieties of Knowledge, en A. Phillips Griffiths (ed.) *A. J. Ayer Memorial Essays*, pp. 153-166. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dummett, M. 1978. *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Dummett, M. 1991. *Frege and Other Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Feigl, H. 1969. The Wiener Kreis in America, en D. Fleming y B. Bailyn (eds.), *The Intellectual Migration. Europe and America 1930-1960*, pp. 630-673. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haack, S. 1999. The Humanities and the Sciences: Discussion. *American Council of Learned Societies Occasional Paper No. 47*, p. 67. Accesible on line en <http://archives.acls.org/op/op47-5.htm#dis>
- Hanfling, O. 1996. Logical Positivism, en S. G. Shanker (ed.), *Philosophy of Science, Logic and Mathematics in the Twentieth Century*, pp. 193-213. London: Routledge.
- Kenny, A. 1984. *The Legacy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- Kripke, S. 1976. Is There a Problem about Substitutional Quantification?, en G. Evans y J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, pp. 325-419. Oxford: Clarendon Press.
- Moore, G.E. 1899. The Nature of Judgment. *Mind* 8 (1899), pp. 176-193.
- Nehamas, A. 1997. Trends in Recent American Philosophy. *Daedalus* 126, 1, pp. 209-223.
- Neurath, O. 1973. *Empiricism and Sociology*. Dordrecht: Reidel.
- Nubiola, J., 1999. Neopositivismo y filosofía analítica: balance de un siglo. *Acta Philosophica* 8, pp. 197-222
- Nubiola, J., 2011. Raíces pragmatistas de la filosofía analítica. *Sapientia* 67, pp. 111-126.
- Putnam, H. 1990. *Realism with a Human Face*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam, H. 1993. Acerca de la mente, el significado y la realidad. Entrevista de J. Harlan y S. Barrena. *Atlántida*, 4, pp. 77-83.
- Putnam, H. 1996. A Half Century of Philosophy, Viewed From Within. *Daedalus* 126, 1, pp. 175-208.
- Rorty, R. 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. 1990. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. 1998. Pragmatism, en E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, pp. 633-640.
- Sarkar, S. 1996a. *The Emergence of Logical Empiricism. From 1900 to the Vienna Circle*. New York: Garland.
- Sarkar, S. 1996b. *Decline and Obsolescence of Logical Empiricism*. New York: Garland.

Schlick, M. 1965. Die Wende der Philosophie. *Erkenntnis* I (1930-31), pp. 4-11; trad. cast. en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, pp. 59-65. México: Fondo de Cultura Económica.

Schlick, M. 1979. The Vienna School and Traditional Philosophy, en *Philosophical Papers* II, pp. 491-498. Dordrecht: Reidel.

Soames, S. 2008. Analytic Philosophy in America, en Ch. Misak (ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, pp. 449-481. Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.

Wright, G. von. 1993. *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: Brill.

HUMAN NORMATIVE WORLD

EL MUNDO NORMATIVO HUMANO

Jaroslav Peregrin

Faculty of Philosophy, University of Hradec Králové

Email: jaroslav.peregrin@uhk.cz

**Recibido: 27 de julio de 2021; aprobado: 29 de agosto de 2021*

Abstract: How can we explain how we, as people, differ from the individuals of other species? None of the common responses such as by 'being rational', 'having language', 'submitting to moral rules', 'establishing institutions' are sufficiently explanatory as they are all based on concepts that are themselves in dire need of explanation. In this paper I try to characterize the difference in terms of the kind of world we inhabit and that we have created because we have achieved such an unprecedented flexibility of behavior that there emerged the need for its "normalization". This, we argue, is not only congenial with the ideas about normativity as put forward by Kant (not to mention later thinkers like Wittgenstein or Sellars), but it lets us to strip down the difference to such simple elements ("normative attitudes") that they can be approached in a naturalistic vein.

Key words: Correctness, flexibility, freedom, normativity, rule.

Resumen: ¿Cómo se puede explicar que como personas que somos, seamos tan diferentes de los miembros de otras especies? Ninguna de las respuestas habituales, como 'ser racional', 'tener un lenguaje', 'estar sometidos a reglas morales', 'el establecer instituciones' son suficientemente explicativas, pues cada una de ellas se basa en conceptos que -en sí mismos- necesitan explicación. En este trabajo trato de caracterizar esta diferencia en términos del tipo de mundo que habitamos y que hemos creado, porque hemos logrado una flexibilidad de comportamiento sin precedente, de lo cual emergió la necesidad de su 'normalización'. Argumentamos que esto no solo concuerda con las ideas acerca de la normatividad propuestas por Kant (para no mencionar autores posteriores como Wittgenstein o Sellars), sino que nos permite reducir esa diferencia a elementos tan básicos ('actitudes normativas') que pueden ser abordados de forma naturalista.

Palabras clave: Corrección, flexibilidad, libertad, normatividad, regla.

We—and only we—must live in a world of our own creating that is orders of magnitude more complex and replete with opportunities (the degrees of freedom) than the lifeworld of any other living thing, and, with the help of evolution, both genetic and cultural, we have designed a system of higher-level cooperation that opens up modes of negotiation and mutually enforceable constraints, the civilization that makes life so worth living.

Daniel Dennett

O. Flexibility vs. predictability

How do we, individuals of the species *Homo sapiens*, differ from the individuals of other species? Needless to say, there are plenty of candidate answers: by being rational, having language, submitting to moral rules, establishing institutions etc. However, such answers are based on complex and intricate (if not directly enigmatic) concepts like rationality, language, morals and institutions. Is it possible to characterize the "anthropological difference" in more down-to-earth terms?

Glock (2012) argues that aside of language and our specific kind of sociality we are characterized by "a special kind of plasticity: the capacity to adapt to highly diverse circumstances and environments through tools (technology) and rational deliberation (planning)". In purely ethological - and very down-to-earth - terms we can perhaps say that we excel in the flexibility of our behavior. The repertoire of the behavioral patterns we able to display are obviously much richer than those of all other species. As Dennett (2018) puts it, our world has far more "degrees of freedom" than that of other organisms.

Flexibility of behavior, of course, is something that makes a lot of sense from the viewpoint of evolution. If a creature is wired up so that it can react only in one way to a given stimulus, then if the reaction is inappropriate, the creature is doomed; whereas if it can try another reaction, it may fare better¹. (If the rigid reactions are fine-tuned by evolution, then they are unlikely to be inappropriate - but this will not hold if there is a change in the environment with respect to which they have been fine-tuned.) Thus, flexibility of behavior might be seen as one of evolution's tricks for increasing an organism's fitness, a trick that has turned out to work very well for us humans.

Flexibility, however, has its own problems. Though the environment may change (and then the possibility of altering one's way of coping with it may be welcome), it does not change all the time (and often it does not change significantly

¹ See Dennett (1996), Chapter 4.

for a long time). In such situations, it would be disastrous if we were to try out all our available behavior patterns every time anew; this would, of course, frustrate our ability to deal with the world in a reasonable on-line manner. The primary solution to this problem is our ability of acquiring habits, of acquiescing in some "tried and true" ways of behavior.

However, this would still leave us with the necessity for every individual to invent and establish their habits anew, perhaps by trial and error, which would still not be optimal as most changes in the environment do not proceed swiftly enough to substantiate this. The solution is obvious: we learn some "standard" ways of dealing with nature from our elders, our teachers and our peers². And this mechanism is immensely more elaborated for us humans than for any other species: young individuals of some other species do learn some things by imitating their elders, but this shrinks in comparison with our complex system of education and enculturation.

But what is more important from the viewpoint of the current paper is that we are also *social* creatures, and our success depends also on how we cope with each other - and here again flexibility might be a hindrance. Cooperation and prosperous coexistence depend, to a large extent, on predictability, and the more flexibility of behavior you have, the less predictable you tend to be. Thus, it seems that if coping with the world leads us, by way of evolution, to an increasing variability of behavior, then coping with each other should lead us to some kind of - at least virtual - *neutralization* of the variability. And the idea to be put forward in this paper is that we have developed an elegant response to this *prima facie* schizophrenic situation - among all the courses of action which we *can* take we have singled out a limited number of those which are those which *should* be taken. We have managed to convey our unpredictably flexible behavior into some "standardized" and publicly recognized channels³.

The result is that for many of the things we do, we have *correct* and *incorrect* ways of doing them. There are cases in which correct means what we have dubbed "standard" above and what derives from natural facts: for example, the correct ways of hunting a hare may be just those which are likely to bring us success. But there are also cases of correctness which look quite arbitrary: for example, various rituals. In the

² And recently some authors, such as Boyd & Richerson (2005) or Henrich (2015), have forcefully argued that many of our abilities which used to be considered as our genetic endowment are in fact passed on from generation to generation via this "cultural" route.

³ Mercier & Sperber (2017) argue that this is also the situation where our argumentative practices took origin - originally, they argue, these practices were tools of neutralization of potentially disturbing non-standard behavior.

case of rituals, it may not be important what actual behavior is being proclaimed correct, it is only important that it is a behavior on which we all converge⁴.

Of course, the boundary between correctnesses that are "forced by the environment" and those that are "arbitrary" (purely "conventional") does not coincide with those that concern nature and those that concern the society. Surely not all the correctness in the social realm is just arbitrary - certainly "Thou shalt kill" is not as good as "Though shalt not kill". This gives rise to what becomes known as *moral* rules and which can be found, give or take, across different societies. However, despite this, it is the social realm that provides a lot of space where correctness can be stipulated purely "conventionally".

Now the crucial question appears to be: *How did correctness manage to get into the world?* But before we dig into this, we will make a digression into the history of thinking about normativity.

1. Kant, rules and freedom

From what we have stated so far it may seem that our freedom is simply a matter of the fact that our behavioral flexibility, the spectrum of possibilities of how to act which opens in front of us at nearly every moment, is vast and incomparable to what we find elsewhere in the animal kingdom. However, of course, things are not that simple.

Kant famously claimed that we humans, aside of belonging to the denizens of the "realm of the concept of nature" also inhabit the "realm of the concept of freedom"⁵. He also claimed that freedom is *autonomy*. i.e., the ability to freely choose the rules according to which to live. It follows that living by rules - by some rules - is a *presupposition* of achieving freedom. This may seem paradoxical, for rules appear to be what restrict us, what preclude us from doing certain things. So, rules apparently compromise our freedom; and to be free we must apparently eliminate as many rules as possible. Rules and freedom thus seem to pull in opposite directions.

However, Kant's point was that this is a distorting view. Imagine a person following no rules whatsoever. Would it be a prototype of a *free* actor? No, because it

⁴ Claidière & Whiten (2012) speak about "informational conformity" in the first case and about "normative conformity" in the second one.

⁵ Kant introduces these terms explicitly only in his third Critique (Kant, 1790), though the underlying distinction is clearly important for the whole of his practical philosophy. See, e.g., Risser (2009) for a discussion.

would not be an *actor* in the first place. To *act* - in contrast to simply displaying behavior - is to make a move in a rule-governed space, in which every move has reasons and consequences, for which the actor is responsible. Hence it presupposes a framework of rules. So, rules are no enemies of freedom⁶ - it is only a certain kind of "hostile" imposition of rules that compromises freedom.

To clarify the interconnection of these considerations with those discussed in the previous section, let us note that correctness and rules are two sides of the same coin, at least in the sense of the term *rule* to be pursued here. What we understand by a rule is not an explicit prescription, but rather something that is a yardstick of correctness, though it can remain implicit. (And indeed, we often speak about "unwritten rules", without feeling that the expression is a contradiction in terms⁷.) Thus, we can say that there is a rule if and only if there is a way of doing something correctly and doing it incorrectly - and even if the rule is not explicitly articulated, it could be.

But there is still an air of paradox here. Every animal lives in a world delimited by certain physical boundaries. These interfere with the spectrum of behavioral possibilities that would otherwise be open for the animal thanks to the variability of the behavioral patterns it is endowed with. (An animal cannot go wherever it might want because of natural hindrances; it cannot eat whatever it might want; it cannot move faster than its constitution allows, etc.) Humans have managed to expand their variability of behavior in an unprecedented way; however, they subsequently began introducing rules in order to narrow it back down. As we saw, this makes sense from the viewpoint of cooperation and predictability; however, how can the introduction of rules and the restrictions they institute help us to *greater freedom*?

The answer is that the freedom to which it helps us is not greater in the sense of being simply broader, but rather in the sense of being "higher-level". In fact, the kind of negative freedom which amounts to an absence of restrictions is not freedom in the Kantian sense at all. His freedom, autonomy, is something we can achieve only thanks to our ability to abide with rules, to be normative creatures. There are myriads of new things which we can do in the new world, and only in the new world. Think about the vast number of our actions that depend on various kinds of normative, institutional frameworks we have established: studying at a university, getting married, playing football, buying goods, etc. etc. For better or worse, we humans partly evacuated the natural world in favor of the condominium of our normative spaces.

⁶ Cf. Brandom (1979).

⁷ See Peregrin (2014), Chapter 6. Adopting the useful terminological distinction introduced by Svoboda (2018), we can say that rules are quite often not L-rules (linguistic articulations) but S-rules (social configurations).

2. Wittgenstein, Sellars and Brandom

There are especially two philosophers in the twentieth century who pioneered the notion that rules, and norms are not just one of the dispensable expedients of our human way of life, but rather its ever-present dimension. Although the first, Wittgenstein, does not say this explicitly, a large part of his *Philosophical Investigations* is devoted to the elucidation of the concept of rules and of the way we follow rules; and there is little doubt that this is because rules are essentially connected with the main topic of his book, *language games*.

Wittgenstein obviously thought that in the typical case, our language games are governed by rules. (True, our language games, according to him, are so disparate that it is next to impossible to make generalizations embracing *all* of them, suggesting that government by rules should not be a *sine qua non* of such a game, but the close tie is obvious.) And, moreover, as "*speaking* of language is part of an activity, or of a form of life" (Wittgenstein, 1953), §23, this extends beyond *language games* to the kinds of social games that constitute the form of our life.

The second philosopher in the twentieth century to recognize and anatomize the importance of rules within the human world was Wilfrid Sellars. He emphasized that what makes us different from other animals is precisely that the role played, in the case of other species, by *habits*, is assumed, in our case, by rules (Sellars, 1949). Just like Kant insisted that we are inhabitants of not only "the realm of the concept of nature", but also the "realm of the concept of freedom", so Sellars pictured the situation as being that aside of seeing the world as a "scientific image", the causal network of things and facts as revealed to us by science, we also see it (and are bound to see it) as a "manifest image", a normative edifice inhabited by *persons*, who not only *display behavior*, but *act*, are *responsible* for their acts, and are capable of producing *meanings* (Sellars, 1962).

Sellars' approach has then been taken to its consequences especially by Robert Brandom (1994), who offered a grand picture of life within a human society as navigating through normative spaces by acquiring various *commitments* and *entitlements*, which constitute our status within the society. Each of us, Brandom maintains, "keeps score" of her peers, registering the changes of their commitments or entitlements, while undertaking commitments and conferring entitlements herself. It is the elaborate structure of these "normative statuses", and their incessant kinematics, that constitutes our social life.

However, now it would seem that explicating the "anthropological difference" we have circumvented the enigmatic concepts of language, reason, or morals only to embrace the no less enigmatic concept of normativity. However, the difference, I am convinced, is that in case of normativity we can tell a plausible story about how normativity might have originated, thus decomposing it into some simple elements, which can be accounted for in naturalistic vein.

3. How did correctness get into the world?

How have we managed to *introduce* correctness (and hence *rules*, for rules, at least as we use the term here, are one side of the coin the other side of which is correctness) into our world? Quite simply, of course: things come to be correct when we come to *take them* as correct; so, we introduced it by starting to take things as correct. But how does one do it, take something for correct?

Imagine you want to make somebody do a particular thing or do a thing in a particular way. How would you set about this? A straightforward option, of course, would be to use brute force. If you want somebody to take one path rather than a second, you may simply preclude the latter by making it physically impossible for them to take it, or by forcing them into the first. A more flexible option would be to use some system of rewards and punishments. Of course, if we want to divert somebody from something they *want* to do and make them do what they *do not want* to do, the reward and/or punishment must be such that it trumps their inclination – if they want to take a particular path, but know that if they do it, they will be beaten by sticks, they may be likely to reconsider.

Now the more intricate the social organization of our communities comes to be, the subtler also the rewards and punishments may become. Perhaps it is not necessary to beat somebody with sticks, it is enough that they know that doing wrong things lowers their social status and thus makes them less likely to achieve what they want in the society. Gradually the impact of the society may become so subtle as to be almost imperceptible, it may turn into mere "social friction", which only those who have been brought up to become sensitive to it can perceive. True, there is still something like reward and punishment, but it is so dissolved into the whole social life that it is not directly felt as such.

At some point along the spectrum from beating with sticks to mere social friction, the impact of the society becomes what we call *normative*. It is no longer a physical dictatorship, but rather the ever-present sense that things should be correctly done in one way rather than in another. But it continues to be grounded by practical

attitudes, by the tendencies of individual members of the society to make others (and sooner or later also themselves) do certain things (the "correct" ones) and not do other things (the "incorrect" ones).

Thus, *correctness* is brought about by our taking something as correct, and by synchronizing these takings across members of the society. Hence, it is induced by our *normative attitudes*⁸: by encouraging others to do certain things in certain ways and discouraging them from doing these things in other ways or from doing certain other things. What is also important is that the things to which we react in this way are individuated by means of what kinds of actions they are, not in terms of who the actor is, nor of who is being affected.

Note that in so far as we rely on brute force only, in so far as we prevent someone from doing something by making it impossible for them to do it, there is nothing *normative* in play – we just act as part of nature. Normativity enters as soon as the diverting becomes such that it is possible to ignore it, that the target comes to know that though they *can* do it, they *should not* do it. This establishes the complicated and unique behavioral syndrome that grounds normativity – assuming the kinds of attitudes that opens up the gap between *cannot* and *should not*.

We can imagine the network of normatively established channels for the direction of our actions as constituting a scaffolding that vastly standardizes what we do and how we do it. In this way, it has a lot to do with what Zawidzki (2013) calls *mindshaping*⁹. We need to know what to expect from our peers, we need to be able to "read their minds" (i.e. to "see" what they are after and what they are about to do), and this problem is greatly simplified if the ways we tend to do things are severely limited - if among the vast number of possibilities of what we can do in any given moment there is only a limited number of those that are to be really expected, for these are the way "things are (correctly) done".

In this way, norms, as the behavioral syndromes that drive us to do what we do in certain specific ways, offer the solution to the problem that the world appears to pull us in different directions - we need to be behaviorally as flexible as possible to cope with the natural world, and at the same time we need to be as predictable as possible to cope with the social world. We have acquired a flexible spectrum of behavior, which, for the purposes of social interaction, is rectified into a limited number of "correct" ways.

⁸ See Brandom (1994), Chapter 1; see also Peregrin (2014), Chapter 4.

⁹ See Peregrin (2020).

4. Living within normative worlds

Consider playing chess. What does this amount to, how do I start playing chess? I must accept the rules of the game (as governing the specific chessboard and the pieces that are in front of me). By doing this, the pieces become pawns, bishops, knights etc., and what I do with them has to be within the boundaries of a certain metaphorical space, a space in which chess games develop. However, the delimitation of this space does not merely restrict me because within the space it constitutes, acquire the potential to produce brand new kinds of actions. It is only within the framework of the rules of chess that I am able to check an opponent's king, that I have the freedom to plot how to checkmate my opponent, and that I can organize defenses against her attacks.

Now what we humans have established are multifarious normative spaces in which we can perform similarly unprecedented kinds of actions, save for the fact that they are not mere moves in a game, but often socially much more "serious" actions. The most important space is the space of our language, the "space of meaningfulness"¹⁰. Just as in the space of chess, pieces of wood become chess pieces that can form an "army" with the potential to fight another "army", so in the space of language certain kinds of sounds become specific kinds of reports, orders or questions, vehicles for playing our "language games", which transform us into the kind of "discursive creatures" that we are.

But by no means is it only the rules of language that constitute a normative space which we inhabit. We have a plethora of other, smaller or bigger, either less or more important, either less or more widespread, normative spaces. We live great parts of our lives in this system of interconnected normative spaces; this is our specific human kind of *niche* – a *normative niche*.

It is the normative niche that promotes us from being merely *organisms*, which only display various kinds of *behavior* to being *actors*, who carry out actions, for which they (should) have *reasons* and for which they become *responsible*. Indeed, what it takes to become an actor is not to be pushed around by natural forces (and "passions of the soul"), but to possess the ability to make deliberate moves within a "space of reasons" – a space constituted by rules.

Do the normative worlds only *supplement* the natural one for us, or do they also transform the original natural world into a normative shape? I am not sure, but some

¹⁰ See Peregrin (2012).

philosophers argue that the latter is the case, that we can no longer abandon the condominium of normative worlds and behave as mere natural creatures, for the normativity has contaminated the whole of our world. Thus Kern & Moll (2017) argue that even "when a human walks or talks, her walking or talking is guided by an understanding of what it means to walk or talk, including an understanding of how it is done correctly" and they continue: "Wittgenstein expresses this by saying that human activities have the character of 'following a rule'." It is possible to add that this is not only what Wittgenstein, but also what Kant had in mind.

5. Building a "shared future"

The fact that normativity rests on the attitudes of individual people also allows us to use it for the purposes of what I call "building a shared future". (This, I think, is an unprecedented achievement of our species.) The point is that my attitude alone is not really significant, till it is joined and reinforced by resonating attitudes of many others. Thus, my attitude may count as a *proposal*, which might be accepted or rejected (ignored) by the rest of the society.

Hence, normative attitudes can be seen as a tool of our human "niche construction"¹¹, building our future world. It is clear that we, like other animals, try to make our environment as hospitable to us as possible. We try to eliminate or diminish dangers and hindrances and we try to support and cultivate such aspects of the environment that are helpful. However, not all features of the environment are equally yielding to our interventions. We can move a stone or a tree trunk and it stays where it is. We can mow grass, but it will not stay mown; we have to mow it again after some time. And the most complicated issue is to influence the part of the environment that is constituted by our human peers: here we must wield continuous pressure, in the form of normative attitudes, to keep it in the shape we think it should be.

Suppose a bunch of prehistoric humans travelling along a track are impeded by a huge tree trunk blocking their way. If they do not possess developed means of communication, it might be reasonable for a member of the tribe to go and start lifting the trunk, even if he alone is obviously unable to move it. This action may be interpreted as an invitation or an appeal and other members of the tribe may soon join the pioneer and help him remove the obstruction. Of course, if the tribe does possess a developed language, it would be better to make use of an explicit appeal: "Let us move this trunk out of our way!"

¹¹ Applying this concept to human evolution has produced some interesting theories (Kendal, 2011; Laland & O'Brien, 2011; Odling-Smee et al., 2003).

This particular situation concerns a transient problem and only minimally involves any shared future. A shared future amounts to building virtual walls to delimit our future (normative) dwellings. Imagine a university: it needs some tangible buildings; but the buildings alone are insufficient to constitute the university, it is much more a matter of the virtual spaces which are built out of rules: of all the things a student or a teacher at a university should and should not do.

Just as in the case of the hindering tree trunk, we can invite others to participate in building a virtual, normative "wall" by simply starting to assume the corresponding normative attitudes; others may then concur (or not). The difference from the previous case is that now the action is not transient, but persistent, and aims to administer an ongoing normative pressure. The situation, of course, accelerates dramatically if a rich language is up and running in the community. (Remember, however, that language itself is already a matter of a normative space – therefore it cannot help us open the normative spaces from the beginning.) If this is the case, then I can not only assume the normative attitudes moving others to do *X* and preventing them from doing *Y*: I can *say* that *X should be done* (or that *it is correct*), while *Y should not be done* (or *it is incorrect*). In addition to perhaps glowering at someone who does not, say, recycle their waste, I can also say things such as "One should recycle" or "It is correct to recycle".

Such pronouncements can be ambiguous, for in one sense they can be read as stating facts concerning the set-up of the society in question: in this case its members tend to assume normative attitudes towards recycling, in particular they approve of recycling. However, if a speaker says such things as "One should recycle" or "It is correct to recycle", it is also possible, and usual, to interpret the speaker as not (only) stating such facts, but assuming the corresponding attitude. Thus, one is interpreted as not only stating a fact in a disengaged way, but as approving of recycling.

Such pronouncements, which I call "normatives"¹², then, are in a sense, successors to the "implicit" normative attitudes, making them explicit. At the same time, these acts are construed as close enough to declarative utterances to be truth evaluable (though their status as successors to normative attitudes might suggest that they should be assimilated rather to a kind of imperative, prescribing people what to do and what not to do). The reason, I think, is that these speech acts are apt tools for building a common future.

The thing is that the normative worlds in which we humans mostly dwell presuppose a robust resonance of our normative attitudes (perhaps so robust that we can speak, together with Sellars (1962), about "we-intentions", or about "collective

¹² See Peregrin (2014), Chapter 6.

intentions"¹³). Such a resonance can be achieved by long-term calibration (which is what happens with the pre-linguistic normative attitudes), or in a much swifter way using the "normatives". The normative as if describes a desired state, for which the utterer votes, and other members of the society may concur – or, as the case may be, refuse to concur. If they do concur, the "wishful thinking" behind the "normative" is turned into reality¹⁴.

All in all, the normative dimension we have added to our world has made it possible (and in fact inevitable) for us to live very specific kinds of lives. The self-reflection which we have imputed to our practices by way of supplying the ever-present evaluability of what we do, so that we do everything as if under the eye of a normative beholder, makes the practices and our lives "self-conscious" in a sense not too dissimilar to Hegel's¹⁵ (though, as we saw, we can account for this also in some very different, perhaps naturalistic terms). In any case, our life is the life of understanding the reflective assessment of our actions.

6. Conclusion

Our human world is specific in that it has a normative dimension: even in many situations where we may not be aware of this, we respect certain rules that delimit it and many things we do (if not everything) are *actions* that may be carried out only within a normative framework. In this sense, our human world, in comparison to the worlds of other animals is special, for in case of no other species do we have reason to think that its members have developed the kind of reflective practices that institute the complex kind of normativity that allows for opening up these normative spaces. Thus, though there is certainly no evolutionary crevasse between us and other animals, there is a significant distinction between our own and their own "form of life": we have developed the tendency to assess each other's behavior that has led us to certain complex feedback-driven behavioral patterns (which we sometimes call rule following), and this, in turn, has given our world a distinctive and ever-present "normative dimension".

The answers that the "anthropological difference" is a matter of language or reason, or morals may not be wrong, but they alone are not truly explanatory. I think normativity, on the one hand, is what underlies all of them and which, on the other

¹³ See Koreň et al. (2020).

¹⁴ See Peregrin (2016).

¹⁵ Especially if we read Hegel in the "sociological" terms of some of his interpreters, such as Pinkard (1996) or Brandom (2019).

hand, can be decomposed into its simple components the *raison d'être* of which within evolution can be at least conjectured.

References

- Boyd, R. & Richerson, P. J. (2005): *Not by genes alone*, Chicago: University of Chicago Press.
- Brandom, R. (1979): 'Freedom and constraint by norms'. *American Philosophical Quarterly* 16(3), 187–196.
- Brandom, R. (1994): *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2019): *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Claidière, N. & Whiten, A. (2012): 'Integrating the study of conformity and culture in humans and nonhuman animals'. *Psychological Bulletin* 138(1), 126–145.
- Dennett, D. (1996): *Kinds of Minds*, New York: Basic Books.
- Dennett, D. C. (2018): 'Facing up to the hard question of consciousness'. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 373(1755), 20170342.
- Glock, H.-J. (2012): 'The anthropological difference: What can philosophers do to identify the differences between human and non-human animals?'. *Royal Institute of Philosophy Supplements* 70, 105–131.
- Henrich, J. (2015): *The secret of our success: how culture is driving human evolution, domesticating our species, and making us smarter*, Princeton: Princeton University Press.
- Kant, I. (1790): 'Kritik der Urteilskraft'; English translation Critique of the Power of Judgment (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), ed. Paul Guyer, trans. Paul Guyer and Eric Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kendal, J. R. (2011): 'Cultural niche construction and human learning environments: investigating sociocultural perspectives'. *Biological Theory* 6(3), 241–250.
- Kern, A. & Moll, H. (2017): 'On the transformative character of collective intentionality and the uniqueness of the human'. *Philosophical Psychology* 30(3), 319–337.

- Koreň, L., Schmid, H. B., Stovall, P., and Townsend, L., eds. (2020): *Groups, Norms and Practices*, Cham: Springer.
- Laland, K. N. & O'Brien, M. J. (2011): 'Cultural niche construction: an introduction'. *Biological Theory* 6(3), 191–202.
- Mercier, H. & Sperber, D. (2017): *The enigma of reason*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Odling-Smee, F. J., Laland, K. N. & Feldman, M. W. (2003): *Niche Construction*, Princeton: Princeton University Press.
- Peregrin, J. (2012): 'Semantics without meaning?'. *Prospects of Meaning* (ed. R. Schantz), pp. 479–502, Berlin: de Gruyter.
- Peregrin, J. (2014): *Inferentialism: why rules matter*, Basingstoke: Palgrave.
- Peregrin, J. (2016): 'Should one be a left or right Sellarsian? (And is there really such a choice?)'. *Metaphilosophy* 47(2), 251–263.
- Peregrin, J. (2020): 'Normative Mindshaping and the Normative Niche'. *Groups, Norms and Practices* (ed. L. Koreň, H. B. Schmid, P. Stovall and L. Townsend), pp. 85–98, Cham: Springer.
- Pinkard, T. (1996): *Hegel's phenomenology: the sociality of reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Risser, J. (2009): 'The Demand of Freedom in Kant's Critique of Judgment'. *Comparative and Continental Philosophy* 1(1), 89–104.
- Sellars, W. (1949): 'Language, Rules and Behavior'. *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom* (ed. S. Hook), pp. 289–315, New York: Dial Press.
- Sellars, W. (1962): 'Philosophy and the Scientific Image of Man'. *Frontiers of Science and Philosophy* (ed. Colodny, R.), pp. 35–78, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Svoboda, V. (2018): 'The Nature and Diversity of Rules'. *From rules to meanings* (ed. O. Beran, V. Kolman & L. Koreň), pp. 261–277, New York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell; English translation *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1953.

Zawidzki, T. W. (2013): *Mindshaping: A new framework for understanding human social cognition*, Cambridge (Mass.): MIT Press.

CUANDO EL LEÑO SE VUELVE FUEGO. LA LECTURA DE BERHARD WELTE DE LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO EN MEISTER ECKHART

WHEN THE LOG BURNS DOWN. BERHARD WELTE'S READING OF MEISTER ECKHART'S UNDERSTANDING OF THE WORLD

Ángel Enrique Garrido Maturano

CONICET – Instituto de Investigaciones Geohistóricas
Email: hieloypuna@hotmail.com

**Recibido: 9 de abril de 2021; aprobado: 4 de mayo de 2021*

Abstract: This article reconstructs Bernhard Welte's interpretation of the question about the world in Meister Eckhart. Firstly, it elucidates the notion of *Abgeschiedenheit* as access to the world as such. Secondly, the nullity and divinity of the world is analyzed; then, the Eckhartian unity of divinity, world and soul is made explicit as a unity of event. Finally, the meaning of Welte's interpretation of Eckhart is shown in order to elaborate a cosmological notion of the world, determining to what extent such a notion implies, as a condition of its possibility, the unity of event between God, man and the world, which constitutes the core of the Weltian interpretation.

Keywords: Welte, Eckhart, World, Divinity, Being.

Resumen: El artículo reconstruye la interpretación de Bernhard Welte de la cuestión del mundo en Meister Eckhart. Primero elucida la noción de "*Abgeschiedenheit*" como acceso al mundo en tanto tal. Luego analiza nulidad y divinidad del mundo. Posteriormente explicita la unidad eckhartiana de divinidad, mundo y alma como unidad de acontecimiento. Finalmente elucida la significatividad de la interpretación weltiana de Eckhart para la elaboración de una noción cosmológica de mundo y muestra en qué medida dicha noción implica como su condición de posibilidad la unidad de acontecimiento entre Dios, hombre y mundo, que constituye el núcleo de la interpretación weltiana.

Palabras clave: Welte, Eckhart, Mundo, Divinidad, Ser.

O. Introducción

Messkirch es célebre. No por su condición de pequeño y hermoso pueblo de la Selva Negra. Si solo fuera eso, sería una más de las encantadoras aldeas dispersas por ese rincón beneficiado del mundo. Messkirch es célebre por ser cuna de uno de los filósofos más importantes de la historia de Occidente. Me refiero, claro está, a Martin Heidegger. Sin embargo, no acaba allí la contribución de este pueblito a la historia del pensamiento occidental. Allí nació también, el 31 de marzo de 1906, Bernhard Welte. Infinitamente menos estudiado y sin el renombre de su paisano y amigo, Welte es uno de los filósofos de la religión más profundos del siglo pasado. Su acercamiento a la fenomenología de Husserl y, especialmente, a la de Heidegger, y su consecuente intento de fundar la fe religiosa en la descripción de la esencia de los fenómenos fundamentales de la existencia humana ha merecido que, por ejemplo, Peter Hühnerman (2011: 158) lo califique, comparándolo con un grupo de selectos teólogos (de la talla de Karl Rahner o Hans Urs von Balthasar) “sin duda como el teólogo fundamental.” Sin embargo, a pesar de la importancia de su obra y a pesar también del vínculo institucional que une a nuestra Iberoamérica con su figura a través del *Stipendienwerk*— fundación surgida de su iniciativa personal —su pensamiento, en el contexto de nuestro medio académico latinoamericano, sigue siendo poco conocido y, en mi modesta opinión, no suficientemente valorado.

El presente estudio quiere contribuir a difundir y revalorizar la filosofía weltiana en el ámbito hispanoparlante. En este sentido, las reflexiones que aquí comienzan se dedicarán, primero, a reconstruir la lectura filosófica que lleva adelante Welte de la comprensión del mundo en la obra de Meister Eckhart y, segundo, a explicitar la significación que esta lectura tiene hoy para acceder a *las implicancias de una noción cosmológica* genuina de uno de los conceptos centrales de la fenomenología actual, a saber, el de mundo.

Se preguntará con razón el eventual lector por qué apelar a la interpretación que hace nuestro filósofo del místico medieval para exponer el tema que nos ocupa, en lugar de hurgar directamente en su concepción del mundo. Pues bien, el tema del mundo como tal fue escasamente abordado en el desarrollo de la filosofía weltiana y, cuando lo ha sido, no lo fue en sentido cosmológico, sino en un sentido antropológico como *Welthorizont*, esto es, como el plexo de relaciones significativas que constituyen la situación existencial de un existente concreto.¹ En otros términos, como el plexo referencial que se

¹ Así por ejemplo en su *Religionsphilosophie* Welte aborda brevemente la cuestión del mundo bajo el título de “*Welthorizont*” y caracteriza este horizonte como un plexo de referencias relativas a cada existente. Por eso puede afirmar que: “yo te dirijo la palabra a ti por *algo en el tejido de relaciones de mi mundo*” (Welte, 2008: 115).

conforma a partir del modo en que un existente o una comunidad comprenden el ser de todo aquello que le sale al encuentro en función de las posibilidades fundamentales hacia las cuales ese o esos existentes se proyectan. “Por ello se puede hablar del mundo de Goethe o Mozart, pero también del mundo de la ilustración o de la modernidad” (Welte, 2007a: 118). Hasta donde mi conocimiento alcanza, Welte accede al sentido cosmológico del mundo como totalidad, una que abarca y hace posible todo surgimiento de entes en sus lecturas de Meister Eckhart. De allí que éstas constituyan el corazón de este artículo.

Dentro de este contexto temático, él persigue dos objetivos definidos. El primero puede ser calificado de exegético y radica en reconstruir la noción de mundo que se desprende de la lectura que hace Welte de la obra de Eckhart. El segundo puede ser considerado como hermenéutico y consiste en desplegar o explicitar en qué medida la noción de mundo en su sentido cosmológico *implica como su condición de posibilidad una identidad de acontecimiento* entre el mundo, Dios y el alma humana.

Finalmente, permítaseme dos precisiones metodológicas. La primera de ellas podría ser negativa y está destinada a advertir al lector acerca de lo que el artículo *no* es, de modo tal que éste no busque en él aquello que él no puede ofrecerle. No es ésta una investigación filológica dedicada a Eckhart, sino a la lectura y comprensión *weltiana* del sentido filosófico del mundo en la obra del maestro. Por lo tanto, *no* está entre nuestros objetivos la exposición detallada y erudita de la idea de mundo en el conjunto de la obra eckhartiana. Por ello mismo también, nuestros análisis no pretenden ser fieles a una presunta interpretación literal de la cuestión que nos ocupa en la obra de Eckhart. De lo que se trata aquí, por el contrario, es de bosquejar los trazos fundamentales de una noción cosmológica de mundo y sus implicancias *a partir del análisis de la lectura* que hace Welte de la visión eckhartiana del mundo. Sin embargo, sí deberá quedar en claro que este bosquejo, surgido de un diálogo libre con la interpretación *weltiana*, es suscitado por y resulta un posible (aunque no único ni necesario) despliegue del pensamiento eckhartiano, cuando éste es leído en clave cosmológica.

La segunda concierne a la determinación positiva del método que se concibe a sí mismo como cosmológico, fenomenológico, trascendental, hermenéutico y preconfesional.

Es cosmológico en cuanto parte de la diferencia cosmológica, señalada por E. Fink, a saber, aquella que establece que el mundo es irreductible a los entes intramundanos, por lo cual tampoco puede ser concebido como el ente intramundano resultante de la sumatoria de todos los entes intramundanos ni

puede ser expresado por los conceptos aplicables a la determinación de dichos entes.

Es fenomenológico toda vez que de lo que se trata aquí es de dejar ver cómo el mundo mismo viene a la luz en el poder ser y aparecer de todo ente que en él es y aparece. Esta actitud fenomenológica se conjuga con una especulación trascendental. Especulación no tiene nada que ver aquí con la imposición de ideas arbitrarias a la realidad, sino con el esfuerzo intelectual por intentar acceder, a partir del ser mismo del ente intramundano, a una comprensión del mundo que opere como condición originaria de posibilidad sobre la base de la cual cada ente que se da pueda efectivamente darse y ser comprendido como un ente *del* mundo.

El método es también hermenéutico toda vez que aquello que quiere ponerse a la luz, en este caso el acontecer del mundo, requiere o solicita, por su mismo modo de darse, que se explicita o despliegue su sentido e implicancias bajo el esquema de “algo como algo”. De allí que aquí se reivindique la hermenéutica no como una teoría de interpretación textual, sino como hermenéutica de la facticidad, esto es, como un modo de acceso a la cosa a partir del modo en que de hecho la cosa se da.

Finalmente, el entero estudio se considera a sí mismo pre (no pro ni tampoco anti) confesional, en la medida en que su referencia a la identidad de acontecimiento entre el alma, el mundo y lo Divino no resulta de su adhesión a ninguna fe positiva, sino que dicha identidad constituye una experiencia que puede tener todo hombre en cuanto tal, en la medida en que se desprenda de su apego al ente y se abra al sentido último del acontecer del mundo como tal.

1. El desasimiento (*Abgeschiedenheit*) como acceso al mundo como mundo.

En el sermón 2 de sus *Deutsche Werke* Meister Eckhart presenta la noción de desasimiento bajo la figura de un hombre de razón virginal. Escribe el maestro:

Si mi razón fuese tan abarcadora que todas las imágenes que el conjunto de los hombres desde siempre hubieran grabado dentro de sí y, además, aquellas que están en Dios mismo, estuvieran en ella, pero de modo tal que yo estuviese tan libre del apego al yo que no me hubiera aferrado a

ninguna de ellas como propiedad mía, ni en el hacer ni en el dejar de hacer, ni en el antes ni en el después, sino que, antes bien, permaneciera en este ahora presente libre y desaferrado al servicio de la muy querida voluntad de Dios y de su cumplimiento incesante, entonces, en verdad, yo sería virgen sin impedimento de ninguna imagen, así como ciertamente yo lo era cuando todavía no era (Eckhart, 1979: 159).²

¿Qué es lo que nos dice este texto acerca del desasimiento? Por lo pronto que la razón humana tiene la capacidad de gestar representaciones o imágenes (*Bilder*) de todo aquello que le sale al encuentro desde el horizonte del mundo. Pero el hombre puede relacionarse con sus representaciones de dos maneras muy diferentes. Puede apropiarse de ellas hasta el punto en que, para él, el mundo mismo se reduzca a sus representaciones; o puede también vivir desapegado de toda representación. Nos aferramos a nuestras representaciones cuando consideramos aquello que ellas representan *nuestra propiedad* y, en consecuencia, actuamos en el mundo y disponemos de él como si éste fuese también nuestro. Según Welte (2007b: 235), ello ocurre “cuando nos imponemos a nosotros mismos y a nuestros intereses en el ámbito del mundo, de tal manera que nuestro mundo finalmente termina convirtiéndose en algo hecho por nosotros y sujeto a nuestro poder.”

Pero existe una posibilidad alternativa. Es la posibilidad del “desasimiento” (*Abgeschiedenheit*). ¿En qué consiste tal desasimiento? Welte observa que el sentido de esta opción lo explicita Eckhart en el sermón 32 “*Beatis pauperes spiritu*”. Allí se dice que el hombre verdaderamente pobre, asociable con el hombre virgen, en tanto que, como éste último, no posee representación alguna, es aquel que *no quiere, no conoce y no tiene nada*. Querer, conocer y tener son los modos fundamentales a través de los cuales el humano se adhiere a sus representaciones y existe en el mundo tratando de apropiarse de él, de volverlo suyo por medio de ellas. “Pues la voluntad es querer a sí mismo en todo lo que se quiere, el conocimiento es asegurarse a sí mismo en todo lo que se conoce, y el tener es el poner todo a propia disposición” (Welte, 2007b: 235).

El hombre debe liberarse de todo esto: no debe querer, ni tener, ni saber nada en absoluto, hasta el punto de volverse él mismo una suerte de nada: un puro espacio vacío, mero silencio. Debe quedar por completo desprendido de sí mismo y de todas sus representaciones, hasta el punto en que en su interior no haya nada. Éste sería el momento negativo del desasimiento. Pero Welte observa que este movimiento negativo, propiciado por Eckhart, es la ocasión de uno positivo: el hombre, cuyo interior está vacío de imágenes, esto es, libre del

² Las traducciones al español de los textos citados del maestro Eckhart son siempre mías.

conjunto de representaciones surgidas de su querer, de su saber y de su tener, es decir, surgidas, en última instancia, de su voluntad de poder sobre el mundo, se vuelve pura apertura, amplitud y disposición a recibir. A esta apertura bien puede caracterizársela como un límpido “*dejar-ser*” (*Seinlassen*).

Según Welte (2007b: 236) “de aquel que ha llegado a ser enteramente silencioso y desasido se puede decir que él deja que todo sea como es.” A través de este dejar ser el hombre desasido no se desvincula y aísla del mundo, sino que puede revincularse con el conjunto del mundo de un modo enteramente renovado.³ Todo tiene ahora la posibilidad de desarrollar libremente el potencial de su ser ante él, sin que él quiera determinar el curso de este desarrollo. La inmensidad del mundo es dejada en libertad y confiada a su propia originariedad. De ese modo el hombre deja de enfrentarse al mundo como lo opuesto (*objectum*) que tiene que ajustarse a sus imágenes objetivas para que, de ese modo, se adecue a su propia voluntad. En vez de ello, el hombre desasido se vuelve uno e indistinguible con el mundo y funde en una misma unidad el despliegue de su ser, que es un ser del mundo, con el despliegue del ser del mundo mismo. No se trata, entonces, de desasirse del mundo y volverse un ser sin mundo ni representaciones, sino de, transformándome por obra del desasimiento, dejar que el mundo también se transforme para mí.

Sin embargo, ¿con qué se encuentra concretamente aquel hombre que se ha desasido de sí y que deja ser lo que son al mundo y al conjunto de sus criaturas? La respuesta puede ser sorprendente: con nada.

2. La nulidad del mundo

En el sermón 4 de sus obras alemanes escribe Eckhart:

“Todas las criaturas son una pura nada. Yo no digo que sean menospreciables o que sean una cosa cualquiera: ellas son una pura *nada*. Lo que no tiene ser ninguno, eso es nada. Las criaturas todas no tienen ser, pues su ser pende de la presencia actual (*Gegenwärtigkeit*) de Dios” (Eckhart, 1979: 171).

¿En qué sentido las criaturas del mundo, que patentemente están ahí y se me aparecen, son una pura nada? Son nada no porque no existan, sino porque,

³ En este sentido la lectura de Welte, que aquí se asume como propia, coincide con otras interpretaciones del fenómeno de la *Abgeschiedenheit* en Eckhart, como, por ejemplo, la de Silvana Filippi, quien observa que, en el caso del desasimiento, “se trata no de la reclusión y del apartamiento del mundo, sino de que el ajetreo de la vida cotidiana pierda toda densidad, todo carácter opresor y apremiante” (Filippi, 2003: 36).

como claramente lo expone el texto, no *tienen* por sí mismas el *ser*. El ser no es una propiedad suya, sino que, por el contrario, ellas se encuentran siendo o, mejor aún, se han encontrado con la posibilidad de llegar a ser y constituirse. Y esto que puede afirmarse de las creaturas en particular, puede también afirmarse del mundo general: el que el mundo sea y se dé como creatividad, esto es, como el movimiento generativo desplegado en la totalidad de procesos a través de los cuales la realidad aparece y se individúa, no es algo que el mundo produzca de por sí. El mundo no produce su propio ser-mundo y luego lo despliega en la totalidad de sus movimientos generativos, sino que el mundo se encuentra *ya siempre siendo* el conjunto de dichos movimientos. Dicho de otro modo, él recibe su ser y que él sea es para el mismo mundo un Misterio.

Este Misterio, este milagro que no se funda en los procesos generativos y en la creatividad del mundo, sino que funda el mundo, en el sentido de que ha dejado que el mundo sea, es lo que Eckhart -y Welte detrás suyo- llama la presencia de Dios. Esa presencia no mienta, desde el punto de vista filosófico, otra cosa que el origen indecible o el Misterio de que el mundo ya siempre se encuentre siendo, sin ser él mismo ni sus creaturas quienes se hayan dado a sí mismos la posibilidad de ser con la que, en cuanto son, se encuentran. Las creaturas no *tienen*, entonces, como propiedad suya el ser. Ciertamente les es propio el ser *esto o lo otro*, pero el hecho de *llegar a ser* lo han recibido del mundo como proceso generativo y de individuación. En este sentido ellas no tienen su ser y son nada. Pero, por otro lado, el mundo como tal tampoco tiene por sí mismo el ser, sino que a él le ha sido dada la posibilidad de ser y de, en su devenir, determinar las creaturas que lo configuran. Por ello el mundo entero, como las cosas que lo conforman, es, también, desde el punto de vista de *tener* el ser, nada; y sólo es porque en él se hace presente o actúa, dando ser, aquello innominable o Divino que lo deja ser. En este preciso sentido, el conjunto de las creaturas originadas en y por el mundo como el mundo mismo que las origina pende a cada instante de Dios. Escribe Welte (1992: 178): "Solo Dios es aquello que concede ser desde su origen inescrutable. Aparte de este conceder y dar o de este ser concedido y dado, que la creatura recibe una y otra vez desde la fecundidad creativa divina, la creatura no tiene ser y es en este sentido nada."

Estimo que desde un punto de vista estrictamente filosófico bien puede suscribirse la interpretación weltiana de Eckhart y afirmar que el mundo que le sale al encuentro al hombre desasido es, en el preciso sentido aquí descrito, nada. Sin embargo, según mi entender, la correcta comprensión de esta tesis debe precisar dos aspectos que, aunque no expuestos de modo literal, no resultan incompatibles con la lectura weltiana de Eckhart. En primer lugar, distinguir entre las creaturas del mundo y el mundo mismo. Es cierto que las creaturas no tienen su ser por sí, sino que es el mundo, concebido como la

totalidad en devenir de los procesos de creación y configuración o, dicho en un lenguaje ajeno a Welte, como movimiento ontogénico, el que configura y hace ser a las creaturas.

Sin embargo, esto no impugna la afirmación weltiana, porque el mundo mismo no genera su ser y su capacidad creativa, sino que, como vimos, ya siempre se encuentra con ella. Aquello de lo que surge esta capacidad creativa es precisamente lo Divino inescrutable, que se testimonia en el todo del universo por el *factum* de que el universo sea, haya recibido el ser y la potencialidad de, siendo, generar seres. Desde este punto de vista, Dios da el ser a las creaturas a través del mundo. Pero, en segundo lugar, para que esta afirmación no recaiga en la ontoteología que con razón ha criticado Heidegger es menester precisar que por Dios no se entiende aquí ningún ente supremo, distinto de la acción de dar ser al mundo, que subsiste en sí mismo y que luego crearía y daría el ser a lo que es. Antes bien, Dios o, mejor aún, lo Divino es el propio *dar* que hace afluir el ser. De acuerdo con esta lectura de Eckhart, Dios emerge como “la plenitud del ser” (Maestre Sánchez, 2007: 130), siempre que esta plenitud se la conciba no como la totalidad de las creaturas que son, sino como la creatividad en acto que plenifica de ser a todo lo que es.⁴ Lo Divino se vuelve, entonces, uno con el acontecer del ser mismo. Mienta aquello inescrutable, que no puede ser determinado como un algo o alguien, pero que mana o emerge constantemente y, manando, hace ser al mundo. No está Dios aquí pensado como ente sustantivo y sustancial, sino como la acción constantemente renovada del Verbo divino.⁵ No considero que esta concepción de Dios sea incompatible con la visión del propio Eckhart, toda vez que él mismo afirma “*deo esse est dare esse*” (Eckhart, 1936: I, 77).

La consecuencia lógica de esta comprensión de Dios como Verbo dador del ser del mundo es la de la unidad esencial de Dios y el mundo⁶ y, consecuentemente, la de la esencial divinidad del mundo.

3. La divinidad del mundo

En el sermón 21 “*Homo quidam fecit cenam magnam*” Eckhart se refiere al modo mismo en que Dios acontece y se vuelve manifiesto al hombre en estos

⁵ Por eso mismo también la creación “no es para Eckhart un acto histórico puntual de creación, sino la relación dinámica que ocurre siempre entre el creador y la creación, es decir, expresado en categorías temporales, ‘*creatio continua*’” (Mieth, 1969: 132).

⁶ Maestre Sánchez (2007: 131) también llega a esta conclusión, sólo que se refiere a esta unidad como “unidad sustancial del mundo con Dios.” De nuestra parte caracterizaremos esta unidad como unidad de acontecimiento, puesto que una unidad sustancial conduciría a afirmar el panteísmo eckhartiano, cosa que el propio Sánchez (cfr. nota 4) niega.

términos: “Dios se da al alma de modo incesante y siempre nuevo en continuo devenir” (Eckhart, 1979: 249). Aquí la vida divina es pensada como un devenir continuo y constantemente renovado. Se trata del devenir a través del cual Dios mismo, concebido como Verbo o vida divina, deja surgir el ser del mundo y, a través del mundo, el de las cosas que en él son. Por ello puede afirmar Eckhart en sus *Reden der Unterweisung* que “el hombre debe abrazar a Dios en todas las cosas y debe habituar su ánimo a tener presente a Dios todo el tiempo” (Eckhart, 1979: 59). Por ello también, para aquel hombre, que sólo tiene a Dios en sí y, consecuentemente, experimenta el acontecer de la vida divina, “todas las cosas se le vuelven puro Dios” (Eckhart, 1979: 59). Welte (1992: 183) interpreta con acierto a Eckhart cuando afirma: “Él [Dios], *sus* pensamientos, *su* fuerza originante se conforma (*sich erbildet*) en las cosas. Así se vuelven ellas «puro Dios», es decir, el actuar y el brillar de Dios.” Las cosas y el mundo mismo resultan, entonces, transidas de divinidad. Hay una unidad esencial entre el mundo y Dios, pero no se trata de una unidad sustancial, sino de una identidad de acontecimiento: *Dios mismo acontece como acontecer del mundo, en tanto y en cuanto él sólo se da y se deja experimentar como la fuerza originante de este acontecer*. Más allá de ello Dios en sí mismo es, para el pensamiento, un puro Misterio, una pura nada. Toda nominación que determine a Dios lo vuelve una representación humana, una entidad figurativa que no tiene en sí misma su propio ser. A ello se opone lo Divino que se da a través de su verbalidad, la cual, como tal, no es nada sustancial, nada entitativo, nada representable; que resulta, en una palabra, una pura nada.⁷ Todo intento de referirlo choca con los límites del lenguaje que sólo puede *aludir* a este origen inasible e indeterminable, a esta “*nadeidad*”⁸, de la cual fluye el acontecer del ser.

Esta identidad de acontecimiento entre el mundo y Dios como Verbo divino no suprime, empero, la diferencia óptica entre Dios y sus creaturas, antes bien, la potencia, toda vez que Dios no se da como un ente. Del mismo modo no suprime la diferencia entre el mundo y Dios, pues Dios es el dar-ser que deja que el mundo sea, mientras que el mundo es lo que recibe el ser dado y es gracias a él. La identidad de acontecimiento conserva, pues, la diferencia entre Dios y mundo y no implica la afirmación de un panteísmo naturalista. Ella se limita a expresar la identidad consistente en el hecho de que lo Divino se da a través del acontecer del ser como mundo y, recíprocamente que el ser sólo puede acontecer como mundo por el darse de lo Divino. Un darse que, en última

⁷ Silvana Filippi observa que la nada de Dios es muy distinta de la nada de las creaturas. “Éstas son una nada por su precariedad, por su radical dependencia del Creador, Dios es nada, en cambio, porque está más allá del ser algo, despojado de todo nombre, desprovisto de todas las formas y libre, abrasado en la ebullición de sí mismo” (Filippi, 2003: 36).

⁸ Tomo el término, que es un verdadero acierto lingüístico, de Héctor Sevilla Gómez (2017: 130) que con esta designación se refiere “a la deidad antecedente de la divinidad presente en lo emanado.”

instancia, no alude a otra cosa que al origen abisal, indeterminable e inasible, anterior a la diferenciación entre creador y creatura, desde cuya abisalidad indiferenciada se produce el *milagro* de que haya ser y de que ese ser se configure como un cosmos o mundo.

Sin embargo, la diferencia entre lo Divino y el mundo, a pesar de ser conservada, es concomitantemente superada en esta identidad de acontecimiento. Como bien observa Welte, la superación mienta, en última instancia, que Dios como Dios, como dar-ser, y el mundo como mundo, como devenir del ser-dado un todo único que genera y abarca las creaturas todas, surgen en un mismo acontecimiento. “En la surgente (*Sprung*) del surgir originario (*Ursprung*) surgen (*entspringen*) el mundo como mundo y Dios como Dios” (Welte, 1992: 208).

Welte se pregunta si esta peculiar interpretación de la divinidad de todo lo que es responde a una experiencia efectiva que pueda tener cualquier hombre o si se trata de pura especulación metafísica o fe encubierta. Conuerdo en un todo con el autor, cuando afirma que, para aquel que se ha desasido de su voluntad de poder y del intento de reducir el mundo a sus representaciones, esta experiencia de la unidad de la vida divina con todas las cosas es enteramente posible y acontece a través del *asombro*. “El admirado asombro ante el hecho de que esto es, este árbol, esta montaña, este puente, este hombre” (Welte: 1992: 185). Un asombro que, al fin de cuentas, se admira ante el hecho milagroso de que el ser sea, de que haya un cosmos. Ante un temple tal se descubre la divinidad de la que el mundo mismo está transido y todas las cosas se vuelven milagrosas. Es ésta, sin dudas, una experiencia posible. En su seno no dirigimos ya nuestra mirada a las cosas, sino más bien hacia adentro de ellas. Entonces se vuelve experimentable la luz divina que las alumbró y ellas por sí mismas se vuelven nada, “pero también nada otro que el resplandor del milagro divino” (Welte, 1992: 186). Ciertamente no es una experiencia cotidiana y exige el áspero recorrido del desasimiento, pero es una experiencia por completo posible y por la cual puede ser interpelado cualquier hombre en tanto tal. Tal experiencia testimonia que el pensamiento eckhartiano que considera que el mundo es nada y, a la vez, la aparición de la vida divina “es de un género por entero diferente que una mera construcción arbitraria” (Welte, 1992: 187).

4. La unidad de Dios, mundo y alma

Welte despliega la noción de identidad de acontecimiento entre Dios y mundo a partir la concepción eckhartiana de Dios como lo uno que guarda en su unidad toda multiplicidad. En este sentido acude al sermón 22 *Unus Deus est*

pater omnium. Allí nos dice Eckhart (1979: 254): “Dios tiene toda plétora (*Fülle*) como uno.” ¿Cómo puede tener Dios como uno lo otro de Dios, la plétora del mundo, que es esencialmente múltiple en sus figuras? La palabra que, según Welte, responde a esta pregunta es un verbo: *ser*. La unidad como fundamento de la multiplicidad fenoménica del mundo radica en que ellos *son*, esto es, en el acontecimiento de su darse. Todo aquello que se da en la vastedad insondable del universo, desde una mota de polvo hasta una estrella incandescente, es. El acontecimiento de ser es lo que reúne a todo lo que, precisamente, *es*. “Por más grande y diferente que en sí pueda ser la multiplicidad, ella no puede en modo alguno caer fuera de la unidad del ser que todo lo abarca” (Welte, 1992: 212). Welte llama también la atención sobre el hecho de que puede haber diversas singularidades porque ellas forman *una* multiplicidad, el *ser-uno* del uni-verso, de modo tal que lo uno del ser permanece como base incólume de lo múltiple. Es el despliegue del ser uno que todo congrega aquello que hace que cada singularidad sea lo que ella es y se integre en el mundo uno. Desde esta unidad originaria debe ser, pues, comprendida la plétora del mundo. Ahora bien, en la medida en que Dios como dar-ser es el origen insondable del acontecimiento de ser que reúne la multiplicidad en el *ser uno* del uni-verso, Dios mismo como uno aparece en lo múltiple.⁹ “Él aparece en la unidad del mundo” (Welte, 1992: 213).

El ser uno del universo, que viene a la luz en su carácter de cosmos único, donde la multiplicidad está unida por el orden que en el universo impera¹⁰, es la expresión de la unidad esencial entre el mundo como mundo, que es uno en su multiplicidad, y Dios como Dios, que es dador de la unidad universal del mundo, toda vez que Él es el dador del *ser cósmico* del propio mundo. Esta unidad -reitero- no es una unidad de sustancia, sino de acontecimiento: el mundo no puede acontecer como universo sin que Dios acontezca como dador de su universalidad, y Dios no puede acontecer como Dios uno, si no a través de la unidad del mundo en el que, como poder creador, Él mismo se derrama. Se trata de una unidad que bien podría ser reflejada con la imagen de la fuente y el torrente. Ciertamente la fuente y el torrente son uno y lo mismo, porque en ambos lo que mana es agua. Uno y otro acontecen conjuntamente. Sin la fuente el torrente no existiría, pero si no hubiera torrente no tendría sentido hablar de fuente. Sin embargo, aunque acontecen al unísono, la fuente y el torrente no son lo mismo: la fuente es lo que hace manar el agua hacia el torrente y el torrente es el agua que mana desde la fuente.

⁹ En términos del propio Eckhart (1936, I, 195): “*Sed hoc unum est ipsum totum universum, quod a deo procedit unum quidem in multis partibus universi.*”

¹⁰ Hans Jonas (2008: 287) nos recuerda que el término “cosmos” no refiere “el mero estar dado de todo lo existente, una suma cuantitativa (que se refleja pertinentemente con el término «todo») sino que expresa una propiedad específica de esta totalidad, que para el entendimiento griego era lo que elevaba su rango, precisamente su orden.”

¿Cuál es el rol del alma en esta unidad de acontecimiento entre la Divinidad y el mundo? En el sermón 21 escribe Eckhart (1979: 255): “Un maestro dice: Dios tiene en vista todas las cosas en todas sus obras. El alma es todas las cosas. (...). Dios es todo y es uno.” La idea de que en cada una de sus obras Dios tiene en vista todas las cosas no es sino la expresión de que el universo, la creación en su conjunto, es un todo cósmico estructural en la que cada uno de sus momentos implica y se explica sobre la base del devenir del conjunto. De acuerdo con ello, tiene plena razón Welte cuando afirma que la sentencia del Maestro significa que “Dios ha creado todo como uno, todo como un universo, como un plexo de conexiones concordantes” (Welte, 1992: 217).

Precisamente por ello puede también afirmarse que los múltiples entes del mundo no son el mundo, sino que pertenecen al mundo o cosmos *uno*. En esta idea eckhartiana de un Dios que tiene ante su vista todas las cosas en todas sus obras, como así también en la lectura de Welte, habita, pues, implícita la comprensión del mundo desde lo que hemos llamado “diferencia cosmológica”. El mundo no es concebido como una multitud de entes o una suerte de contenedor que separa esa multiplicidad de la nada, sino como *una constante eclosión de ser*. Ese ser está presente u obra de tal modo en todas las cosas que se generan a partir de su eclosión, que, en virtud de dicha presencia, ellas pueden congregarse en una unidad de carácter cósmico. Sin embargo, Eckhart va más allá en sus aseveraciones e inmediatamente agrega: “el alma es todas las cosas.”

Según Welte, ello sólo puede significar que el hombre, en tanto aquel ser al que se le aparece y puede comprender el todo uno como tal, es el lugar en el que lo que hemos llamado identidad acontecimienta entre lo divino, que da al mundo su ser uno (su cosmicidad), y el mundo, que despliega en múltiples figuras conexas la unidad del ser que recibe, adviene a sí misma. Si se me permite la expresión, que no es de Welte, podría decirse que el hombre es el sitio del mundo en el que el mundo como tal, en su esencial unidad con aquello que lo *deja ser* un mundo, se fenomenologiza. Para los hombres se descubre el ser del ente desde el trasfondo de la totalidad del mundo desde la cual el ente es lo que es. Por ello al hombre ya siempre en cada una de sus relaciones con los entes lo concierne el mundo todo y a él está abierto. En otros términos: “Los hombres son como seres pensantes y también actuantes fundamentalmente apertura al todo. Ellos son en este sentido todo. Su mundo es verdaderamente el mundo entero” (Welte, 1992: 219). Ahora bien, la idea de que el alma humana, en el preciso sentido aquí indicado, es todas las cosas, la pone el místico renano en paralelo con otra sentencia, a saber, que “Dios es todo y uno”. Pues bien, el lugar en que Dios es todo y es uno es precisamente en el alma humana que ha recibido la posibilidad de experimentar la unidad del actuar de la divinidad en todo, en la medida en

que (hasta donde sabemos) sólo el hombre puede experimentar en todas las cosas el milagro del cosmos único como tal. De este modo, todas las cosas son en el alma humana y lo son todas como una unidad. El alma es, en este sentido también, “el lazo de la creación y el sello de su unidad” (Welte, 1992: 220). En ella se cumple la presencia de Dios en todas las cosas, puesto que en ella se vuelve efectivamente presencia el estar presente de lo Divino en todo.¹¹ Ella funge, para usar el término de Welte, como el “lazo” que reúne la creatividad originaria y originante que la divinidad es con toda su creación. En tanto tal, la unidad de acontecimiento entre Dios y el mundo se cumple en y es una con el alma humana.¹²

5. Conclusión

A mi modo de ver, la reconstrucción obrada por Welte de la visión del mundo en el pensamiento eckhartiano resulta profundamente significativa desde un punto de vista filosófico, en particular para el movimiento fenomenológico, que ha tenido desde siempre al tema del mundo y su modo de donación como una de sus cuestiones centrales. Quisiera, a modo de conclusión, destacar dos aspectos que me resultan particularmente importantes de esta reconstrucción.

El primero de ellos se refiere a que la lectura weltiana de la obra de Eckhart lo conduce a una comprensión genuinamente cosmológica del mundo. La diferencia cosmológica, desde cuyo marco, por ejemplo, la fenomenología de Patočka o de Eugen Fink han intentado pensar el mundo, establece la esencial distinción entre mundo y entes intramundanos. El mundo no es un ente, porque ningún ente está presente en ni configura absolutamente a todos los otros entes, mientras que esto es precisamente lo propio del mundo. Por lo tanto, si el mundo no puede ser un ente, tampoco puede constituirse como una sumatoria de la totalidad de las cosas.

¹¹ Una lectura similar tiene, en el fondo también, la prestigiosa investigadora española Silvia Bara Bancel (2017: 166) cuando afirma que “la trascendencia divina supone al mismo tiempo su inmanencia [en el alma humana].” Y ello porque, “Dios se halla presente (...) en todos los seres, pero los humanos son los únicos que pueden llegar a reconocer y ser conscientes de tal presencia” (Bara Bancel, 2017: 166).

¹² Es interesante observar que esa unidad no sólo acontece como el reconocimiento intelectual de la presencia de Dios en todos los seres. Ella es ante todo vivida prácticamente, en cuanto vuelve la vida del hombre una con la vida de Dios. ¿Cómo acontece tal cosa? Nuevamente aquí Bara Bancel (2017: 164) nos da una indicación decisiva: “En la unión, hay una única operación, la vida divina, pues el ser humano ha dejado su voluntad totalmente y es absolutamente receptivo.” Y allí mismo agrega: “Entonces sólo Dios actúa, y el ser humano, siendo uno con Dios, participa también de la obra divina de la creación, una creación continua.”

En efecto, tal suma sólo puede darnos muchas cosas, incluso todas las cosas, pero no el mundo, pues el resultado de sumar cosas o entes intramundanos da más entes intramundanos y estos, como tales, son esencialmente diferentes del mundo. De acuerdo con esta diferencia cosmológica el mundo tampoco puede ser concebido como la cosa-recipiente que contiene, cual una jarra al agua, todos los entes intramundanos. Concebido como contenedor, el mundo carece en y por sí mismo de cualquier propiedad intrínseca esencialmente diferente de las propiedades de las cosas. Su función se limitaría, en este caso, a ser un ente gigante que contiene a los demás entes. Una comprensión de este tipo implicaría, además, la cuestionable idea de que no son los entes los que surgen en el mundo como resultado de los procesos generativos constituyentes, ontogénicos e interconectados que hacen ser al mundo, sino que el mundo surgiría, en un segundo momento, como aquella cosa inconmensurablemente grande que se forma por mera adición de los lugares que ocupan los entes. Pues bien, al pensar el mundo como todo y uno, y al referir esa unidad no a una idea del sujeto ni a una suerte de imaginario ente contenedor, sino al darse mismo o acontecer interconectado del ser uno en todo lo que es, de modo tal que la plétora de fenómenos que resulta de ese despliegue del ser constituya un universo, Welte se sitúa en el plano de la diferencia cosmológica y, de la mano de Eckhart, abre un camino genuino al intento de pensar el mundo sin reducirlo a un ente ni a una idea del sujeto. Pero, además, en cuanto Welte, siguiendo aquí también a Eckhart, piensa el mundo desde el darse del ser en todo, desde el constante proceso de devenir o acontecer del ser, la visión weltiana se ubica en una comprensión no metafísico-sustancialista del ser del mundo.

Este último, en lugar de una sustancia, es visto como un constante devenir, como un eclosionar del ser desde un origen inasible y, por ello mismo, como acontecimiento. Además, cabe recordar que, para Welte, el acceso a la experiencia del mundo como mundo, es decir, aquel acceso que permite experimentar que el ser se da y que deja darse al ser (*Seinlassen*), de modo tal que, en función de ese darse, todo sea lo que es, acontece por medio del “desasimiento”. En este sentido, puede considerarse como un hallazgo de la interpretación weltiana el concebir la *Abgeschiedenheit* no como una separación del mundo, sino, muy por el contrario, como una relación con el acontecer del mundo como origen de todas las creaturas.¹ Si este es así, cabe colegir también que de la lectura weltiana de Eckhart se desprende no sólo una comprensión

¹ En su análisis comparativo del pensamiento de Eckhart con el de Heidegger también Ricardo Baeza ha observado que el relacionarse con o “habitar” en el origen de todas las cosas es el modo de acceso al mundo como tal. “El habitar en el origen significa participar de la experiencia de la apertura del mundo en cuanto tal” (Baeza García, 2011: 211).

cosmológica del mundo como tal, sino un modo de acceso existencial a dicha comprensión.

El segundo aspecto relevante a mencionar radica en que la noción de mundo en su sentido cosmológico *implica* como su condición trascendental de posibilidad una identidad de acontecimiento entre el propio mundo, el alma humana y lo Divino. El acontecer del mundo sólo puede darse en el alma, pues, como vimos, sólo en ella, esto es, en la apertura del hombre al mundo como universo o cosmos, el mundo puede venir a la luz como mundo. Dicho en otros términos, el movimiento o devenir ontogénico (el devenir del ser que permite que sean y se configuren como un universo todo los entes) se vuelve fenomenológico (aparece como tal movimiento) en el hombre. Y lo hace, por antonomasia, en el asombro y la admiración ante el milagro de que haya ser y de que éste sea un cosmos. Una asombrada admiración a la que puede acceder el existente que deja de afanarse en su propio querer y, consecuentemente, logra desasirse de la absorción cotidiana en el tráfago con el ente intramundano.

En este preciso sentido, el acontecer del mundo como mundo sucede a través del alma humana y es uno con ella en la experiencia del milagro. Pero la experiencia del mundo como tal resulta, igualmente, inescindible de la experiencia de lo Divino. Si el mundo es pensado como el acontecimiento del devenir del ser, desde el cual los entes se individúan, y si está presente en todos ellos en la medida en que los configura como un cosmos, ese devenir implica una dación del ser que deviene, un origen último o fuente de ese devenir cosmomorfizador que está presente, hace ser y configura todo lo que es. Ello es precisamente lo Divino. Lo Divino, pensado con anterioridad a su determinación o nominación ontoteológica, no es sino el origen último e insondable del acontecimiento de ser; un origen que tiene que darse para que el mundo devenga y pueda ser experimentado como tal por el alma. Esta unidad de acontecimiento entre el mundo y lo Divino, de la que habla Eckhart y que Welte interpreta tan fructíferamente, no implica una divinización panteísta de las cosas del mundo. Antes bien, con el término Divino se alude simplemente a lo inexplicable por antonomasia: que el ser se dé. En tanto origen último e inasible de la dación de ser a todo lo que es lo Divino subyace a todo y a todo domina, en cuanto en todo está presente, configurándolo como un cosmos. Lo Divino, así comprendido, traspasa el universo entero como impulso creativo a realizar su infinita riqueza. No alude, entonces, al universo. No se trata, reitero, de panteísmo, sino al Misterio originario de que haya universo. Aquel Misterio que, sin dejar de serlo, se deja *sentir* en la unidad de la infinita diversidad del cosmos y en el asombroso hecho de que haya un ser que, admirado, sea capaz de conmovirse ante ella.

La experiencia mística a la que apunta Eckhart quizás no sea otra cosa que aquella en la que el hombre, aunque más no fuere por un instante, *re-side* (vuelve a situarse) en la unidad originaria de la que todo proviene; aquella unidad “anterior” a que el alma sea esta conciencia, el mundo estos entes y a que lo Divino tenga un nombre. Cuando esa experiencia llega a su consumación, se disuelve en el hombre toda representación, no sólo de las cosas que lo ocupan y preocupan, sino también de sí y hasta incluso de Dios. Entonces él y el mundo se vuelven uno con lo Divino, como los leños al arder se vuelven uno con el fuego. Entonces también una paz infinita inunda su alma, que ya no se siente distinta de ni opuesta a nada, como le ocurre al leño que “cuanto más se calienta tanto más calmo y tranquilo se vuelve, y cuanto más se iguala al fuego tanto más pacífico es, hasta que él mismo llega a ser enteramente fuego” (Eckhart, 1979: 209).

Referencias

Baeza García, R. (2011) “El concepto de origen en Meister Eckhart y la relevancia filosófica de su pensamiento en la obra de Martin Heidegger”. *Pensamiento*, vol. 67, n° 252, 197-212.

Bara Bancel, S. (2017) “El Reino de Dios en nosotros según el maestro Eckhart”. *Pensamiento*, vol. 73, n° 275, 147-167.

Filippi, S. (2003) “Martin Heidegger y la mística eckhartiana”. *Invenio*, n° 11, 33-39.
Hühnermann, P. (2011) “Bernhard Welte como teólogo fundamental. La significación de la obra filosófica de Bernhard Welte para la teología”. *Erasmus*, año XIII, vol. 1, pp. 131-158.

Jonas, H. (2008) *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*. Frankfurt a. M., Verlag der Weltreligionen.

Maestre Sánchez, A. (2007) “Maestro Eckhart (1260-1327) o la «secularización» de la experiencia mística cristiana”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 24, 119-140.

Meister Eckhart (1936) *Die deutschen und lateinischen Werke. Lateinische Werke Band I*. Stuttgart, Kohlhammer.

Meister Eckhart (1979) *Deutsche Predigten und Traktate*. Trad. (alemana) Josef Quint. Zürich, Diogenes.

Mieth, D. (1969) *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in der deutschen Predigten und traktaten meister Eckhart und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens*. Regensburg, Walter de Gruyter.

Sevilla Gómez, H. (2017) "La profundidad de Dios. El nihilismo místico implícito en el pensamiento de Eckhart". *Veritas*, nº38, 121-140.

Welte, B. (1992) *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg/ Basel/ Wien, Herder.

Welte, B. (2007a) *Gesammelte Schriften IV/2. Wege in die Geheimnisse des Glaubens*. Freiburg/ Basel/ Wien, Herder.

Welte, B. (2007b) *Gesammelte Schriften Band II/1. Denken in Begegnung mit den Denkern I: Meister Eckhart - Thomas von Aquin - Bonaventura*. Freiburg/ Basel/ Wien, Herder.

Welte, B. (2008) *Gesammelte Schriften III/1. Religionsphilosophie*. Freiburg/ Basel/ Wien, Herder.

IF NOTHING EXISTED COULD ANYTHING BE TRUE? SIN NADA EXISTIESE, ¿PODRÍA ALGO SER VERDADERO?

Benjamin Edmund Murphy

Florida State University (Republic of Panama)

Email: bmurphy@fsu.edu

**Recibido: 14 de abril de 2021 4; aprobado: 4 de mayo de 2021*

Resumen: David Armstrong propone que el mundo consiste enteramente de entidades contingentes, y que por cada proposición verdadera existe un hacedor de verdad. Armstrong deduce (de la contingencia de todos los objetos) la posibilidad de un mundo vacío. Hay dos opciones: el mundo vacío es un mundo sin verdades, o puede haber verdades sin hacedores de verdad. Si aceptamos un mundo sin verdades, hay implicaciones problemáticas. Usando el concepto de un ingrediente activo de un hacedor de verdad, sostengo que, si las verdades necesarias no tienen hacedores de verdad en un mundo vacío, entonces tampoco tienen hacedores de verdad en el mundo actual. La tesis de este artículo es que no es absurdo decir que las verdades necesarias no tienen hacedores de verdad.

Palabras clave: Hacedores de verdad, hacedores de conocimiento, verdades necesarias, mundo vacío, naturalismo, realismo.

Abstract: David Armstrong proposes that the world consists entirely of contingent objects and that for every true proposition there is a truthmaker. From the contingency of all objects, Armstrong deduces the possibility of an empty world. Either the empty world is a world without truths, or there can be truths without truthmakers. If we accept a world without truth, there are problematic implications. Using the concept of an active truthmaking ingredient, I argue that if necessary truths have no truthmakers in the empty world, they have no truthmakers in the actual world. The thesis of this paper is that it makes sense to suppose that necessary truths lack truthmakers.

Keywords: Truthmakers, knowledgemakers, necessary truths, empty world, naturalism, realism.

O. Introduction

For the purposes of this paper, 'naturalism' is defined as the doctrine that nothing exists apart from spatio-temporal objects, and that all spatio-temporal objects are contingent. An object is contingent if and only if the non-existence of that object is possible. What does it mean to say that spatio-temporal objects exist? Idealism states that spatio-temporal objects exist insofar as they are perceived. Realism denies this: although some objects in the spatio-temporal realm may depend on minds for their existence (after all, if naturalism is correct, minds themselves are part of the spatio-temporal realm), this is not true of all of them. Realism states that at least some spatio-temporal objects are such that they could exist without minds. That is how the term 'realism' is defined for the purposes of this paper.

It seems to me that any plausible ontology should include spatio-temporal objects, but it is not immediately obvious that they are all that exists. For example, in order to account for truths such as ' $2+2=4$ ', it might be necessary to postulate the existence of platonic objects – objects that are not spatio-temporal and are necessary. However, in order to demonstrate that it is necessary to postulate platonic objects – or to make any other additions to the bare ontology of spatio-temporal particulars – it would be necessary to show that spatio-temporal particulars cannot account for the truth of ' $2+2=4$ ', (or for some other class of true propositions). Even those who reject realism admit that it has common-sense on its side (Dummett, 1978, p.374), so it therefore makes sense to treat it too, as a starting point. Realism, like naturalism, should be abandoned only if it is found to lead to insuperable problems. So, the combination of realism and naturalism is of interest because it is a good starting point for metaphysical inquiry. It is not that rival theories are unworthy of consideration, but a rival theory needs to show that it can succeed where the combination of naturalism and realism has failed, and that means showing that the combination of naturalism and realism fails despite the best possible efforts to defend such theories. In this paper, the goal is to consider the best possible response that can be made to account for the possibility of an empty universe while remaining in the boundaries of realism and naturalism. Proposals that undermine either naturalism or realism are set aside, not because naturalism and realism are established truths, nor because I consider alternatives to naturalism and realism to be a waste of time, but because the goal of this paper is to establish whether realism and naturalism themselves need to be set aside, or whether the problems of the empty world can be solved within the naturalist-realist paradigm.

David Armstrong was a naturalist by the definition used in this paper (2010, p.1). He was also a realist. Following Isaac Newton, he held that there exists a great ocean of as yet undiscovered truths, including unspoken propositions that would express truths if anyone uttered them (2005, p.271). Armstrong was also a truthmaker maximalist – that is he held that for every truth, there is a truthmaker, an entity in virtue of which that truth is true – and he regarded this as a form of realism:

To demand truthmakers for particular truths is to accept a realist theory for these truths. There is something that exists in reality, independent of the proposition in question, which makes the truths true. (Armstrong, 2004, p.5)

In this paper, I will argue that realism and naturalism are incompatible with truthmaker maximalism. (That is, if we want realism in the sense of an ocean of undiscovered truths, we might have to abandon realism in the sense of truthmaker maximalism). The basic idea is simple. If everything that exists is contingent, then it seems that nothing might have existed. If nothing existed, would anything be true? Would it have been true that nothing existed, and would necessary truths be true? It will be argued that once we admit the possibility of an empty universe, we must accept the possibility of truths without truthmakers or truth-bearers.

Armstrong, as we will see, accepted the possibility of an empty universe, but with misgivings, and faced with an incompatibility between truthmaker maximalism and the possibility of the empty universe, he could have rejected the possibility of the empty universe. However, it will be argued that this is wrong. It is possible to hang on to naturalism, realism, and the possibility of the empty universe by subscribing to a position that I call knowledgemaker maximalism. Briefly put, the idea is as follows. Knowledgemaker maximalism is the thesis that knowledge always involves a causal chain connecting a spatio-temporal knower to objects in the spatio-temporal world, therefore if there is knowledge, there must be objects in virtue of which that knowledge exists. We can then subtract – that is consider what would be true if parts of that causal chain did not exist. We can thus see that there could be truths that would not be known – not least in cases when the knower is removed from the equation. In some cases, we could subtract all objects, and yet the truth that was known would still be true. Such a truth – a truth that depends on nothing – would be a necessary truth. In this way, we account for the truth of necessary truths while using only contingent objects. This paper is not intended as a decisive argument in favour of knowledgemaker maximalism. At best, it might persuade readers that this is a plausible theory,

worthy of further consideration, especially any readers who favour the combination of realism and naturalism.

1. The Empty World

Here is what Armstrong has to say about the possibility of an empty world:

It must obviously be conceded that, for each contingent being, it might not have existed. But it may be suggested it does not follow, and is not true, that the totality of contingent things could not have existed. I do not find very attractive this idea that one can, as it were, subtract anything from the world yet it is impossible to subtract everything. (See, in particular, arguments advanced against it by Rodriguez-Pereyra, 1997). There is, however, a consideration from truthmaker theory, pointed out to me by Brian Christensen. Given a total absence of beings, he suggested, there would be 'in that world' no truthmaker for the truth <there is nothing at all>. This made me wonder whether the empty world is really a possibility. On further consideration, however, I think this argument is to be rejected. It may have value in certain cases to consider what would be the truthmakers 'in another world'. The real truthmakers, though, are in this world. In this world, it would seem, we have truthmakers for <at least one contingent being exists>, and this truth is at least plausibly a contingent truth. The argument of 7.2 is that a truthmaker for a contingent truth is also truthmaker for the modal truth that it is possible that the contingent truth is not true. So why should we not maintain as a modal truth that it is possible that <there might *not* have been any contingent being>? This, together with the rejection of necessary being (something to be argued in the next chapter), gives us the possibility of the empty world. (Armstrong, 2004, p.91)

So, Armstrong accepts that truthmaker maximalism is a contingent truth: in the actual world, there is a truthmaker for every truth, including the truth about the possibility of an empty world in which there would be no truthmaker for the truth that the world was empty and thus (in that world) truthmaker maximalism would be false. Once this is admitted, it follows that there is no general principle that says that for every truth there must be a truthmaker, and having admitted that, what guarantee do we have that there are no exceptions to this principle in the actual world? So, although it is impossible that any of us should find ourselves in an empty world, it is worthwhile asking about the status

of the truth that the world is empty, because that helps clarify principles that apply to truths, truthmakers and truth-bearers in the actual world.

The issue of truth-bearers is particularly important when considering the empty world. If the empty world really is empty, then there is nothing in it that could be a truth-bearer. Can we then contemplate a truth without a truthbearer?

One possibility is to distinguish between what is true *of* a world and what is true *in* a world. I can truly say that I cannot talk while swallowing water, but I cannot say 'I cannot talk' while I am swallowing water. So too, perhaps we can truly say that there could be a world in which nothing exists, but a world in which nothing exists would not be a world in which it was true that nothing exists.

Eleonora Orlando has a proposal about truth-bearers that would enable us to make sense of the distinction between being true of a world and true about a world (2007). Orlando was responding to a problem posed by Javier Castro Albano (2007). Given that Hesperus is Phosphorus, 'Hesperus is Phosphorus' is surely a necessary truth, and therefore true in every possible world. But Hesperus is a contingent object, so what could be the truthmaker for 'Hesperus is Phosphorus' in a world in which Hesperus does not exist? Orlando utilizes the distinction, introduced by Strawson (1950), between a sentence type (words of a certain language in a certain order) and a token utterance of that sentence type (those words spoken at a particular time and place). What is true or false, suggests Orlando, is a token utterance of a sentence. When I say on the 2nd April 2021, 'Hesperus is Phosphorus', what I have said is true. What is necessary is a sentence type – a sentence type is necessarily true if any token utterance of it is guaranteed to be true. (A sentence is uttered not when someone simply makes certain sounds, but when they make those sounds while speaking a particular language). But, in a world without Hesperus, it is not possible to say 'Hesperus is Phosphorus' or 'Hesperus is not Phosphorus' or 'Hesperus exists', because (as Kripke proposed) 'Hesperus' and 'Phosphorus' are rigid designators, words that are introduced by an initial act of baptism, and refer thereafter to the object that was so baptized. In a world without Hesperus, one cannot introduce the rigid designator 'Hesperus.' So there is no world that can be a counter-example to 'Hesperus is Phosphorus', so 'Hesperus is Phosphorus' is never false, but in worlds without Hesperus, 'Hesperus is Phosphorus' is not true, because there is no truthmaker for it at that world, and no truthbearer either (Orlando, 2007, p.12). When we say 'There is a possible world, w , at which Hesperus does not exist', we have said something true about w that inhabitants of w could never say, and therefore, we have said something that is true *of* w but not true *in* w .

Let us suppose that the empty world is the only possible counterexample to truthmaker maximalism. In that case, using Orlando's distinction, we could say that in every world in which there is a truth-bearer for 'For every truth, there is an entity in virtue of which that truth is true', any token utterance of that sentence type is true. There is a possible world, the empty world, in which 'For every truth, there is an entity in virtue of which that truth is true' is not true, but that is because no sentence can be uttered in that world and so – although there are truths *about* such a world, there are no truths *in* such a world. Indeed, since no sentence could be uttered in the empty world, no sentence is true in the empty world – no necessary truth would be true in the empty world. In that case, truthmaker maximalism would be in a good position. It would not be true in every possible world, and of course one could insist on a definition of 'necessary truth' according to which a truth is only necessary if it is true in every possible world. But, given Orlando's thesis that a truth is only true in a world if a sentence expressing that truth could be uttered in that world, and given that we are considering the hypothesis that the empty world is a possible world, the concept of a truth that is true in every possible world would be vacuous. Truthmaker maximalism would come as close to being a necessary truth as Orlando's restrictions on truth-bearers allow.

But Orlando's theory seems to be a form of idealism. According to her theory, a necessary truth is only true at worlds where there are people capable of speaking a particular language. Orlando states the point as follows:

Una oración-tipo del castellano como 'Héspero es Fósforo' es necesaria porque todas sus instancias, esto es, todos los enunciados que se pueden formular mediante esa oración, tanto en el mundo actual como en otros mundos posibles, son verdaderos. ... a sentence type of Spanish such as 'Héspero es Fósforo' is necessary because all its instances, that is, all the utterances that one can make using this sentence, whether in the actual world or in other possible worlds, are true. (Orlando, 2007, p.9)

This means that 'Héspero es Fósforo' would not be true in a world where there were no Spanish speakers, although 'Hesperus is Phosphorus' might be true at such a world – yet it seems wrong that one of these could be true and not the other. This is not a careless error on Orlando's part, it is because she is trying to offer an account of truth-bearers that avoids abstract entities such as propositions. Still, it might be possible to find a way to avoid this problem – if we had a suitable account of translation, we could say that 'Héspero es Fósforo' is true at any world in which some sentence that correctly translates 'Héspero es Fósforo' is true when uttered in an appropriate language. However, the point remains that if we apply Orlando's restrictions on truth-bearers, the possibility of

truths about Hesperus depends not just on the existence of Hesperus, but on the existence of people who can express truths about Hesperus.

In fact, it might be possible to acquit Orlando of the charge of idealism. Consider the following example.

An evil scientist has created a device that will, when activated, destroy every vestige of life in the universe. After the device is activated, what will exist will be a universe devoid of life. Will it then be true that the universe is devoid of life? There will be no being capable of forming the thought 'The universe is now devoid of life', and, since all vestiges of life have been destroyed, there will not be, for example, a piece of paper with the words 'The universe is now devoid of life' that will express a truth to a universe that is unable to read. If we accept that there is a distinction between things that are true of a possible world and things that are true in that possible world, then we might apply that same distinction to what we say of the future universe devoid of life: it is true that the universe will be devoid of life, but it will not be true that the universe is devoid of life, because the lifeless universe will be a truthless universe. So the evil scientist says 'When I press this switch, my dreams of destroying all vestiges of life will have come true', and the philosopher responds, 'No: when you press the switch, it will be the case that all vestiges of life have been destroyed – reality will be a lifeless universe – but precisely because the universe will be lifeless, there will be no way to assert that it is lifeless, and therefore it will be impossible for there to be a true assertion that the universe is lifeless and so it will not be true that the universe is lifeless.' Here we have distinguished between what will be real and what will be true. Truths require minds to express them, but reality does not. Orlando could argue that since there can be reality without minds, this is not a form of idealism.

The difficulty is that when we assert that some proposition will be true, we do not usually take ourselves to be asserting that someone will be able to assert that the proposition is true. The hypothetical philosopher responds to the evil scientist by distinguishing between 'It will be true that there is no vestige of life' and 'It will be the case that there is no vestige of life', but this distinction simply plays no role in the way we usually use the concept of truth when making assertions about what was or will be the case in the distant past or future. If we do introduce a distinction between 'It will be true that' and 'It will be the case that', then we need to say much more about this new property of 'being-the-case-that' and how it differs from truth. We will need to ask all the same questions that we now ask about truth and justify two different sets of answers. As with the proposal that there are abstract objects, I suggest that it is better not to introduce this new property unless we find we cannot manage without it, and we will not know that we cannot manage without it unless we make the attempt.

Having considered and tentatively dismissed Orlando's theory of truth-bearers, we should consider Armstrong's own views. One reason for presenting Orlando's theory of truth-bearers first is that her views are stated more clearly. Armstrong's position on truth-bearers is, unusually for him, a little hard to decipher:

Do truthmakers necessitate propositions, or merely the truth of propositions? Mumford raises this question. I'd say the latter: truthmakers necessitate the truth of propositions. What I said on p.16 (last sentence of 2.6) [of Armstrong, 2005] was a nasty little slip. I should have said, adding three words at the end to what I actually said, that 'propositions taken as possible intentional objects are the only things that truthmakers can actually necessitate the truth of.' (Armstrong, 2006, p.275)¹

What is unclear about this? Armstrong thinks a truth-bearer is a possible intentional object. Given Armstrong's naturalism, an actual intentional object must be a spatio-temporal contingent particular – a token utterance, for example. Clearly, when I say that something was or will be true, I do not imply that someone did, or will make a true assertion, only that things were or will be such that if an assertion had been or will be made, it would have been or will be true. However, we are now considering situations in which not only are we not asserting that someone did make an assertion, we are asserting that it would have been impossible for anyone to make an assertion. Orlando's position is that if an assertion could not have been made, it was not true. That might be what Armstrong meant by 'possible intentional act', in which case Orlando was drawing out implications of his position that he never made explicit. But there is an alternative – perhaps Armstrong would, on reflection, have included impossible intentional objects as truth-bearers.

In exactly one hundred years' time it will be true that I, the author of this article, was typing these words. I doubt that anyone will mention the fact. What will be true is a non-actual but hypothetical utterance that someone could make. If the scientist presses the life-destroying switch, it will be true in one hundred years' time that no life exists. Nobody will mention the fact – and in this case, there is no room for doubt. What will be true is a non-actual but hypothetical utterance that nobody could possibly make. A hypothetical utterance that someone could make deserves to be called a possible intentional object, but a hypothetical

¹ The underlined words, 'the truth of', are the words that Armstrong thinks should be added to his original text.

utterance that nobody could make is an impossible intentional object. If Armstrong had intended to exclude impossible intentional objects in that sense from acting as truth-bearers, then he would surely have drawn the conclusion that there are no truth-bearers in the empty world and therefore the question of truths there does not arise. Since he did not draw that conclusion, I conclude that it is most likely that when he wrote of 'possible intentional objects' he had in mind hypothetical speech acts, even in situations where it is impossible that there be speech acts at all. If nothing exists, nobody can say 'Nothing exists', but if nothing existed then, if someone did say 'Nothing exists', (even though nobody could do that) it would be true. This, as far as I can tell, is Armstrong's position on truth-bearers in the empty world (and, indeed, in any situation where there are no truth-tellers). So, Armstrong's route to truth takes us through a consideration of impossible situations.

If we accept that all objects are contingent, and based on that we accept that an empty world is possible, then the strategies followed by Orlando and Armstrong seem to exhaust our options when talking about truth in the empty world. Either we say, with Orlando, that there is no truth in the empty world (although there are truths about it) because the empty world contains no truth-bearers, or we say with Armstrong (as I read him) that there can be truths even in worlds or situations where no truth-bearer could exist. Of the two, Armstrong's strategy seems to have stronger intuitive support: when I assert that something will be true in one hundred years' time, I am certainly not asserting that someone will say it one hundred years from now, and why should we suppose that I am asserting that it will be possible for someone to say it?

However, if we admit that in the empty world it is true that nothing exists, even though there are no truth-bearers, then this raises another issue. Are necessary truths, such as ' $2+2=4$ ' true in the empty world? It is one thing to say that the only possible exception to truthmaker maximalism is that 'Nothing exists' could be true without a truthmaker. To say that is basically to say that if there were no truthmakers, it would be true that there were no truthmakers. That could be seen as the limiting case of truthmaker maximalism. It is another thing to say that ' $2+2=4$ ' could be true without any truthmakers. If it does not need truthmakers in the empty world, why does it need truthmakers in this world? Or, alternatively, if it is not true in the empty world, why should it be considered a necessary truth? Armstrong, as we have seen, thinks that we should focus on what truthmakers are for truths in the actual world, not on what they would be in another world. However, I do not think those two questions can be separated, for reasons that will be explained in the next section.

2. Active truthmaking ingredients

The standard definition of a truthmaker is that it is that in virtue of which a sentence or a proposition is true (see for example Mulligan, Simons and Smith, 1984, p. 287). But what do we mean by 'in virtue of'? I have a proposal to answer this (frequently neglected) question.

First, I will introduce the concept of an Active Truthmaking Ingredient by a stipulative definition:

x is an active ingredient for a truthmaker for a truth, T , if and only if the non-existence of x entails the falsity of T in the absence of any object of the same kind to act as replacement for x .

My car is an active truthmaking ingredient for 'I own a car', and my copy of *Truth and Truthmakers* is an active truthmaking ingredient for 'I own at least one book.' If the car were destroyed, it would cease to be true that 'I own a car' because, alas, no substitute car with the right property (that of being owned by me) exists. If my copy of *Truth and Truthmakers* were destroyed, it would still be true that I own at least one book, because there are plenty of other books that could serve as truthmakers.

With that definition in place, I propose the following principle:

P: If α is a truthmaker for T , α must include at least one entity, x , that is an active truthmaking ingredient for T .

The reasoning behind the definition and the principle are as follows. If we ask what is truthmaker for 'There is a canal in Panama', it is clear that the answer is not Parque Omar. If Parque Omar were built over, that would not in any way threaten the existence of the Panama Canal. Of course, the whole of Latin America, including all geographical features, people, and treaties and agreements between people does constitute a truthmaker for 'There is a canal in Panama' but, from a philosophical perspective, this is not a very interesting observation. It is not an interesting observation because the whole of Latin America includes many things that, like Parque Omar, are irrelevant to the truth of 'There is a canal in Panama.' This is why Armstrong introduces the concept of a minimal truthmaker. If α is a minimal truthmaker for T , then α is a truthmaker for T and, if we subtract anything from α , it would no longer be a truthmaker for T . Parque Omar is part of a truthmaker for 'There is a canal in Panama', but is clearly not part of the minimal truthmaker. What interests Armstrong is the quest to discover the minimal truthmakers for any truth (Armstrong, 2004, p.20).

The difficulty that Armstrong then faces is that for some truths there seems to be no minimal truthmaker. Let us suppose that there are an infinite number of electrons. The totality of electrons is a truthmaker for that statement, and we could imagine the totality of electrons lined up alongside the series of natural numbers in a one-one relationship. But of course, we could keep every third electron and eliminate all others, and simply move every electron along a couple of places. We would still have an infinite number of electrons. We could repeat this process indefinitely. So, concludes Armstrong, we will never get to a minimal truthmaker for 'There is an infinite number of electrons' (Armstrong, 2004, p.21).

That is correct. However, it does seem certain that any given electron is part of the truthmaker for 'There exist an infinite number of electrons' in a way that a neutron does not, just as the Miraflores Locks are obviously part of the truthmaker for 'There is a canal in Panama' in a way that Parque Omar is not. If we eliminate just one electron or just one neutron from existence, it would still be true that an infinite number of electrons exist, but there is a difference. If we eliminate a neutron, then the electrons are still lined up alongside the natural numbers as before. If we eliminate an electron from the line-up then it is still true that we have infinite electrons precisely because we have another electron ready to take the place of the one we lost.

Parque Omar is obviously not a truthmaker for 'There is a canal in Panama', whereas the whole of Latin America obviously is. The whole of Latin America includes many things like Parque Omar, whose non-existence would not affect the truth of 'There is a canal in Panama', but it also includes things (notably the Panama Canal) whose existence clearly does make a difference to the truth of 'There is a canal in Panama.' If someone proposes that some entity is a truthmaker for some truth, but there is no part of that entity that is playing the role of an active truthmaking ingredient, I cannot see what it would mean to say that the truth was true in virtue of the existence of that entity. So, I regard P as a principle that is implicit in the very definition of a truthmaker.

But if we accept P, we cannot separate the question of truthmakers for necessary truths in this world from the question of their truthmakers in the empty world. If we say of some entity, *e*, that it is a truthmaker for ' $2+2=4$ ', then it must contain an active truthmaking ingredient, *i*, such that ' $2+2=4$ ' would not be true unless either *i* or some substitute for *i* exists. However, in the empty world, neither *i* nor any substitute for *i* exists. This leaves us with several options. We could reject the possibility of an empty world, we could reject the idea that ' $2+2=4$ ' is a necessary truth, we could redefine 'necessary truth' to mean 'true at all worlds except the empty world', or we could reject truthmaker maximalism. It is not

possible to consider all of these options in detail, so in the next section I will consider the advantages of the last option. Why not say that whereas contingent truths depend on truthmakers to be true, necessary truths are necessary precisely because they do not depend on anything to be true?

3. Knowledgemakers

We have already conceded the possibility of truths without truth-bearers, so why not truths without truthmakers? Armstrong would reply that truthmaker maximalism is born out of an understandable distrust of ungrounded truths (Armstrong, 2004, pp. 2-3). My response is that if I claim that some proposition is necessarily true, then I am claiming to know something and knowledge must be grounded. Given the framework of naturalism and realism, the explanation of my knowledge must involve reference to a group of contingent objects – knowledgemakers, as we may call them. The crucial thing is to recognize that the objects that are necessary for me to achieve knowledge may be like a ladder that can be thrown away when used. I can learn to do arithmetic using wooden blocks, but once I know how to count, what I have learned will remain trustworthy after the blocks have been destroyed.

I hold two wooden blocks in my left hand and two wooden blocks in my right hand. I count, and realize that in total I have four wooden blocks. This is a contingent truth, and I discovered it by responding to contingent objects. I then realize that if each wooden block were a lemon, I would have two lemons in my left hand and two in my right hand, giving me a total of four. I realize that if the lemons were oranges, and rather than two in each hand I had two dangling from each ear, I would have four. I realize that I can substitute any countable objects in any distinct locations, and two in one location and two in another location will be a total of four. The four wooden blocks have taught me how to reason in a certain way, a kind of reasoning that will be applicable in many situations, a lesson that is summarized with the statement ' $2+2=4$ ': to understand the statement is to know how to apply it. From those four wooden blocks I learned this necessary truth, and nothing more was necessary to learn that truth. Are those four wooden blocks a truthmaker for ' $2+2=4$ '? At first, this claim sounds odd, because we are confident that the truth of ' $2+2=4$ ' will outlast those wooden blocks. Could those wooden blocks, in their brief span of existence, emit some kind of truthmaking effect so powerful that it lasts forever and emanates to other possible worlds? Principle P helps us here. The wooden blocks count as truthmakers for ' $2+2=4$ ' if, in their absence, ' $2+2=4$ ' would cease to be true unless we had substitute objects of the same kind. We have seen what examples of

substitute objects could be – lemons, or oranges, or indeed any objects that are countable (discrete objects for which we have identity conditions). If we hold that '2+2=4' is true only in worlds with countable objects, then there is no threat to truthmaker maximalism. If however we hold that the empty world is possible, and that '2+2=4' is true in the empty world then the wooden blocks, while they served as knowledgemakers, cannot serve as truthmakers.

There are a number of factors we might consider when weighing up this issue that are, I think, not sufficient to settle the matter. On the one hand, Armstrong argues that truthmaker maximalism has the virtue of simplicity. If we accept truthmakers for some truths, what theory of truth will we introduce for truths that lack truthmakers? (Armstrong, 2010, p.63) On the other hand, it is surely not surprising to find that we need a different theory for necessary and contingent truths, and it is simpler to adopt a theory in which necessary truths are true in every possible world. We could deny the possibility of the empty universe, but, as Armstrong notes, this seems arbitrary. Why, if just one object is left in existence, does that object become necessary? Since it is not possible to pursue all these lines of enquiry, I will focus on the factor that seems most significant to me. We should reconsider the subtraction argument that led Armstrong to accept the possibility of the empty world in the first place.

I suggest that subtraction is what makes realism seem such a plausible position in the first place. When we study the nature of truth, we start by looking at things we know are true (it is because we know certain things are truths that truth is a topic of discussion). According to naturalism, when an individual knows something, that knowledge can only be the result of a series of events that connect a group of spatio-temporal objects. In many cases, we can see that the first part of the chain does not require the latter part, and it is in the latter part of the chain that the human mind enters the picture. I know it is raining because drops of water have fallen from the sky and hit my skin, initiating a series of events in my nervous system. If you remove me from the picture, the rain would still be falling, although nobody would know it. In this case, the drops of water falling from the sky are a subset of the knowledgemakers for 'I know it is raining', and they are also the truthmakers, enabling the truth to be true even if it is unknown. Galileo knew that there were satellites orbiting Jupiter because of his telescope. So, the knowledgemakers included the satellites themselves, the telescope, and Galileo's own nervous system. We can see that if we remove the telescope, the satellites of Jupiter would have remained unknown, but would still have been there. In the case of my knowledge of '2+2=4', you can subtract me and leave the wooden blocks, and the truth would remain. But you can also subtract the wooden blocks themselves and the truth would still remain. There is nothing whose subtraction from the situation would render the truth untrue – nothing

that plays the role that the satellites of Jupiter play in the story of Galileo. The wooden blocks, it turns out, were analogous to the telescope rather than to the satellites. We arrive at the idea that there are truthmakers, and truths that are independent of human minds, by considering cases of knowledge, subtracting the mind and telescope and other such instruments from the picture, and concluding that what was known would still be true. If there is nothing whose elimination would undermine the truth that was known, then we conclude that it is a necessary truth, and that it would remain true even if all objects in the universe were eliminated, leaving us with the empty universe. If we deny that this strategy of subtraction is a legitimate strategy for discovering truthmakers, then there is a danger that we will undermine the basic idea of realism – the idea that there can be truths even without knowers. If we accept that the strategy of subtraction is legitimate, then we will be led to the conclusion that certain truths do not need truthmakers, and that these are necessary truths, true even in the empty universe. This does involve a difference between two kinds of truth – those that do and those that do not depend upon truthmakers. However, we do not need two theories of truth: in both cases, truth is what remains when we start with knowledge and subtract that which is inessential. Of course, although I am suggesting that this process of subtraction justifies the concept of truths that are independent of us, and that when we engage in the process, the truthmakers (if there are any) are among the knowledgemakers, the idea is not that all truthmakers are knowledgemakers. Once we realize that many things we do know could have been true if we had not existed, we may deduce that there are truths we do not know, including truths that are true in virtue of objects that have not yet entered our field of knowledge.

4. Conclusion

Armstrong's work is of great interest to anyone who wants to combine naturalism and realism. However, when we recognize the importance of principle P, (which I have argued is implicit in the idea that a truthmaker is that in virtue of which a truth is true), we see that it is inconsistent to maintain that the empty universe is possible and that there are necessary truths that are true in every possible world. Some revision of Armstrong's views is necessary.

Some proposals for revising Armstrong's views were considered and found to be problematic. If we argue that the empty world is also a truthless world, distinguishing what is true in a world from what is true of that world, we have to explain a distinction between what is true and what is the case, and we have, in any case, made a concession to idealism. We might reject the possibility of the

empty world, but that is problematic too, because the argument for the possibility of the empty world rests on a strategy of subtraction, a strategy that is, I have argued, integral to the defense of realism. Abandoning truthmaker maximalism avoids these problems. There are some propositions that we know to be true, and although there are entities whose existence enables us to know these propositions, those knowledgemakers are not required to ensure the truth of these propositions, which can thus be classed as necessary truths. The arguments offered here in favour of this theory are not conclusive, and it is hardly to be expected that readers will be persuaded that the theory is correct. However, it might be hoped that some readers will regard it as sufficiently interesting to be worthy of further consideration, and perhaps to become a target of criticism.

Bibliography:

- Albano, J.C., 2007. Identidad y hacedores de verdad. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 33(1), pp.103-115.
- Armstrong, D. M., 2004. *Truth and Truthmakers*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Armstrong, D.M., 2005. Reply to Simons and Mumford. *The Australasian Journal of Philosophy*, 83(2), pp.271-6.
- Armstrong, D.M., 2010. *Sketch for a Systematic Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, M. A. E., 1978. *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.
- Mulligan, K., Simons, P. and Smith, B., 1984. Truth-makers. *Philosophy and Phenomenological Research*, 44(3), pp.287-321.
- Orlando, E., 2007. Referencia singular, necesidad y hacedores de verdad. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 33(1), pp.131-148.
- Rodriguez-Pereyra, G., 1997. There might be nothing: the subtraction argument improved. *Analysis*, 57(3), pp. 159-66.
- Strawson, P. F., (1950). On Referring. *Mind*, 59(235), pp.320-344.

CREENCIAS, LÓGICA Y DECISIONES RACIONALES: A PROPÓSITO DE LA PARADOJA DE NEWCOMB

BELIEFS, LOGIC AND RATIONAL CHOICE: ON THE NEWCOMB PARADOX

Francisco Díaz Montilla

Universidad de Panamá (Departamento de Filosofía)

Email: francisco.diazm@up.ac.pa

**Recibido: 15 de abril de 2021; aprobado: 4 de mayo de 2021*

Abstract: The work explores some issues related to beliefs, logic, and rational decisions, taking Newcomb's paradox as a reference. The article explores the ways in which this paradox has traditionally been seen, pointing out that it is not possible to speak of an incorrect position, given the conceptual basis that both argumentative strategies use, although one of them stands out due to the practical consequences it has.

The problem of determinism is also dealt with, and it is argued - following Dennett - that determinism is not necessarily incompatible with freedom.

Key words: Newcomb's paradox, expected utility, dominance, (in)determinism, freedom.

Resumen: El trabajo explora algunas cuestiones relacionadas con las creencias, la lógica y las decisiones racionales teniendo como referente la paradoja de Newcomb. El artículo explora las maneras en que se ha visto tradicionalmente esta paradoja, señalando que no se puede hablar de una postura incorrecta, dado los parámetros que ambas estrategias argumentativas usan, aunque una de ellas sobresale por las consecuencias prácticas que tiene.

También se trata el problema del determinismo y se argumenta -a partir de Dennett- que el determinismo no necesariamente es incompatible con la libertad.

Palabras clave: Paradoja de Newcomb, utilidad esperada, dominancia, (in)determinismo, libertad.

0. Introducción

Si se le pidiese que elabore una lista de n pensadores (científicos) reconocidos en la historia de la física, es muy probable que Newton, Laplace, Maxwell, Einstein, Bohr, Schrödinger, Heisenberg, Feynman estén en ella; y es muy poco probable, para no decir imposible, que en ella se encuentre William Newcomb.

De hecho, tal vez no haya mucho que decir, salvo que se desempeñó en los laboratorios de radiación en Livermore, California. Incluso Wikipedia presenta pocas referencias sobre su vida, y la resume en ¡78 palabras!

Sin embargo, Newcomb es famoso por la paradoja que lleva su nombre, aunque ha sido Robert Nozick quien la diera a conocer en el mundo académico, tras publicar un enjundioso artículo sobre el tema al cual tituló, *Newcomb`s Problem and two principles of choice* (*El problema de Newcomb y dos principios de elección*), el cual apareció inicialmente en (Rescher, 1969). Para este trabajo nos apoyaremos en la versión en español que aparece en (Nozick, 1999, pp. 73-109).

La paradoja sería popularizada por Martin Gardner, el célebre divulgador científico y filósofo (de la ciencia) en su columna *Juegos Matemáticos* de la revista *Scientific American*, lo que obligó a Nozick a volver sobre el tema en un segundo artículo aparecido en 1974 para responder a más de un centenar de cartas enviadas por los lectores a la revista [véase (Nozick, 1999, pp. 111-112)].

En este artículo haré una descripción de la paradoja, presentaré y comentaré las maneras en que tradicionalmente ha sido tratado el problema describiendo el núcleo argumentativo de las dos posiciones que se debaten; procuraré responder a la pregunta de si alguna de ellas es ilegítima y comentaré algunas repercusiones filosóficas, específicamente en el debate del (in)determinismo. Luego presentaré algunas conclusiones generales.

En términos generales, se argumenta que los dos modos de ver la paradoja se fundamentan en supuestos racionales que generan soluciones divergentes, lo cual no implica que alguno de ellos sea ilegítimo; aunque considerando las consecuencias prácticas de ambos, sería preferible aplicar el criterio de utilidad esperada sobre el criterio de dominancia. Actuar de acuerdo con dicho criterio, no necesariamente implica incompatibilidad con la libertad, como algunos defensores del criterio de dominancia postulan.

1. La paradoja

La situación va de la siguiente manera (Nozick, 1999, p. 74):

Supongamos que existe un ser en cuyo poder para pronosticar lo que uno elige tenemos una gran confianza¹ (...). Sabemos que en el pasado este ser ha hecho frecuentes predicciones correctas acerca de lo que elegimos (y que nunca, que sepamos, ha hecho una predicción incorrecta acerca de lo que elegimos), y además sabemos que este ser ha hecho frecuentes predicciones correctas acerca de lo elegido por otras personas...

Tenemos dos cajas, B₁ y B₂. B₁ contiene 1000 dólares. B₂ contiene o bien 1000000 de dólares o bien nada...

Podemos elegir entre dos acciones:

1. Tomar lo que hay en ambas cajas.
2. Tomar lo que hay en la segunda caja.

Además, y **esto es algo que sabemos, el ser en cuestión sabe que lo sabemos, y así sucesivamente:**

- i. Si el ser vaticina que cogeremos lo que hay en ambas cajas, no mete los M dólares en la segunda caja.
- ii. Si el ser vaticina que cogeremos sólo lo que hay en la segunda caja, mete los M dólares en la segunda caja. (Las negritas son nuestras).

La pregunta, entonces, es: ¿qué hacemos?

2. Dos maneras de ver el problema

Quienes se enfrentan al problema se posicionan en dos bandos. Aunque Nozick no los califica, diremos que quien opta por la segunda caja es -para propósitos descriptivos- un *saiyajin*; en cambio, quien opta por ambas cajas es un *maestro jedi*.

El *saiyajin* razona más o menos de la siguiente manera: *Si elijo ambas cajas, entonces -dado que de seguro el Profesor X lo ha predicho- no pone el millón de dólares en la segunda, y obtendré solamente mil dólares. Por el contrario, si elijo solamente la segunda caja, entonces -dado que de seguro Profesor X lo ha predicho- pone el millón de dólares en la segunda caja, y obtengo el millón de dólares. Dado que prefiero un millón de dólares a mil, elijo solamente la segunda caja.*

¹ Asumiremos que se trata de Profesor X, Charles Xavier.

Por su parte, el *maestro jedi* razona del siguiente modo: *Independientemente de lo que yo decida, el Profesor X ha puesto o no ha puesto el millón de dólares en la segunda caja, y no puede cambiar su decisión; como se trata de un estado determinado, si no están y elijo ambas cajas, habré obtenido mil dólares. En cambio, si están y elijo ambas, habré obtenido un millón mil dólares. Dado que prefiero un millón mil dólares a mil, elijo ambas cajas.*

Señala Nozick que, al publicarse el problema en *Juegos Matemáticos*, se recibió una avalancha de cartas de los lectores, emitiendo sus opiniones sobre la perspectiva *correcta* del problema. Y aunque algunas de ellas suponían la introducción de elementos que tal vez nada tienen que ver con el *núcleo* del problema, las posturas eran las siguientes: De 126 lectores, el 70.6% indicaba que elegiría solamente la segunda caja, y el 29.4% restante indicaba que elegiría ambas cajas.

Para ver qué perspectiva se puede tener del problema en el presente y en nuestro contexto, envié a diversas personas una encuesta donde preguntábamos qué elegirían, aunque sin entrar en detalles sobre cómo conceptualizaban sus respuestas.

Participaron 52 personas, de las cuales el 67.3% indicó que elegiría solamente la segunda caja, mientras que el 32.7% indicó que elegiría ambas cajas. Pareciera, por tanto, que hay más *saiyajin* que *maestros jedi*, lo cual coincide de un modo bastante aproximado con los resultados reportados por Nozick inicialmente.

Del total de participantes en nuestra encuesta, el 59.6% eran mujeres y el 40.4% eran hombres. Por los resultados, no habría razones para suponer que hay formas distintas de abordar la situación entre uno y otro grupo. De hecho, la probabilidad de que una mujer eligiera ambas cajas fue de 0.323 vs 0.333 de los hombres; de igual manera, la probabilidad de que una mujer eligiera solo la segunda caja fue de 0.677 vs 0.667 en los hombres. Desde luego, estos resultados no pretenden ser científicos (cualquier cosa que ello signifique) ni mucho menos, y solamente ilustran que hay tantos *saiyajin* como *maestros jedi* en ambos grupos.

3. El núcleo de las estrategias de los argumentos

Cuando se trata de elegir entre acciones alternativas, salen a relucir dos principios: el de utilidad esperada y el de dominancia. De acuerdo con el primero:

Entre las acciones que le son asequibles, una persona realiza la acción que promete tener un grado máximo de utilidad (Nozick, 1999, p. 77).

La utilidad esperada es la suma de los productos de los resultados exclusivos con las probabilidades respectivas. Por ejemplo, invierto un dólar en un billete de lotería, ¿cuál es la esperanza de ganar? Dado que los premios son tres, y cada uno de ellos paga una cantidad distinta: 2000, 600 y 300 dólares respectivamente, y la probabilidad de ganar un premio es de $1/10000$, entonces la esperanza matemática de ganar es: $E(G) = \frac{1}{10000} \times 2000 + \frac{1}{10000} \times 600 + \frac{1}{10000} \times 300 = 0.29$.

Claramente la estrategia del *saiyajin* asume este criterio: $E(1000000) > E(1000)$, dado que en ambos casos las probabilidades de que Profesor X prediga correctamente son altas.

De acuerdo con el segundo criterio,

Si se da una participación de estados del mundo tal que, en lo relativo a la misma, la acción A ejerce un dominio total sobre la acción B, entonces debe ejecutarse A más bien que B (Nozick, 1999, p. 78).

Claramente, la estrategia del *maestro jedi* asume este criterio: 1001000 dólares dominan el resto de las opciones, y por ello esta es la que asume, dado que los estados han sido ya determinados por Profesor X.

La situación de la utilidad esperada puede expresarse de la siguiente manera:

		Profesor X	
		Predice correctamente	No predice correctamente
Usted	Elige ambas cajas	1000	1001000
	Elige solo B ₂	1000000	0

Es obvio que, de acuerdo con el criterio de utilidad esperada, la esperanza involucrada en elegir sola la segunda caja es mayor que la esperanza involucrada en ambas cajas. Supongamos que no se tiene idea del registro de éxitos de Profesor X, y que guiándonos por el criterio de racionalidad laplaciano, las probabilidades son iguales: 0.5. En ese caso, es obvio que hay que elegir ambas cajas. Nótese que, de esta perspectiva, no se trata únicamente de cuánto se obtenga o se deje de obtener, sino de las probabilidades de que ello ocurra.

De modo similar, la situación de dominancia puede expresarse de la siguiente manera:

		Profesor X	
		Puso el millón en B ₂	No puso el millón en B ₂
Usted	Elige ambas cajas	1001000	1000
	Elige solo B ₂	1000000	0

Como se puede constatar, la estrategia *elegir ambas cajas* domina estrictamente a la estrategia *elegir solo B₂*, pues ésta en el peor escenario devuelve un pago de 1000 y en el mejor escenario, 1001000.

Desde el punto de vista intuitivo, a pesar de que desembocan en acciones distintas, ambas «argumentaciones parecen correctas», sin embargo -agrega Nozick- «El problema consiste en explicar por qué una de ellas no puede legítimamente aplicarse a una situación como ésta, en la que hay que elegir» (Nozick, 1999, p. 74).

¿Cuál es, entonces, la postura *ilegítima*?:

Los que se decantaron a favor de coger sólo la segunda caja intentaron por diversos medios socavar la fuerza del argumento de dominancia. Muchos señalaron que, si uno pensó en ese argumento y le convenció, el ser (casi con toda seguridad) lo habría vaticinado y habríamos acabado con 1000 dólares solamente. Interpretaron el argumento de dominancia como intento de burlar al adivino. Esta postura vuelve las cosas demasiado simples. El defensor del argumento de dominancia cree que acabará con 1000 dólares solamente, y sin embargo piensa que es mejor coger ambas cajas. Varios defensores del principio de dominancia se lamentan del hecho de que obtendrían peores resultados los individuos racionales que los irracionales, pero eso no los hizo cambiar (Nozick, 1999, p. 113).

Del pasaje citado, cabría hacer los siguientes comentarios: (i) que una postura simplifique las cosas (demasiado), no implica que la postura sea ilegítima; podría deberse a que no es necesario complejizar innecesariamente la situación, de modo que el *saijyayin* está adoptando una postura práctica; (ii) no por elegir la segunda caja optando por el principio de utilidad esperada, se es irracional (sobre esto volveremos más adelante); (iii) de igual modo, se podría sostener que el *maestro jedi* es irracional si se acepta que obtendría (tal vez en promedio) peores resultados e insistiera en elegir esa alternativa.

4. ¿Hay *una* postura ilegítima?

Tal vez no tiene mucho sentido plantearse esta pregunta, pues entran en juego *dos* principios de elección distintos. Esto no tiene por qué ser un problema, si se tiene en mente que cuando se trata de decisión bajo incertidumbre, hay más de un criterio para analizar problemas de decisiones (Taha, 2012) que -al aplicarse- no implican idénticos resultados.

¿Qué podría jugar en contra del *saiyajin* sobre su elección? Tal vez el desconocimiento de las probabilidades. En efecto, el hecho de que el *saiyajin* desconozca las probabilidades para determinar la utilidad esperada, induce a pensar que -después de todo- no tiene un criterio que permita fundamentar su decisión, de modo que, ante esa limitante, lo que cabe hacer racionalmente, es optar por la estrategia de dominancia, lo cual implica elegir $B_1 \wedge B_2$, ya que dicha elección maximizaría la utilidad obtenida.

Pero en la práctica, las probabilidades no tienen por qué existir objetivamente. No se puede negar que -después de todo- la decisión se toma en un contexto de creencias que el decisor posee, y desde una perspectiva bayesiana se puede interpretar dichas creencias en términos probabilísticos (probabilidad doxástica).

Ciertamente, cuando el *saiyajin* decide, sabe (o cree que sabe) lo suficiente para tomar su decisión considerando:

- i. Que Profesor X ha hecho con frecuencia predicciones correctas (sobre lo que nosotros u otras personas han elegido);
- ii. Se desconoce que Profesor X haya hecho predicciones falsas;
- iii. Profesor X sabe que sabemos que sabemos...que si vaticina que cogeremos solo lo que hay en la segunda caja, mete los M dólares en dicha caja.

Nótese que (iii) puede interpretarse como expresando la idea de conocimiento público: *Todos saben que los demás (incluido Profesor X) saben que Profesor X mete el millón de dólares si vaticina que...* Llamemos a esta condición, la condición de conocimiento público: **CCP**.

Bajo (i) y (ii) el *saiyajin* no tiene razones para pensar que, en una situación cualquiera, Profesor X actuará violando **CCP**, es decir, el *saiyajin* estaría justificado en un sentido no deontológico a creer que ello es así. Por lo cual, puede perfectamente asumir que antes de decidir, Profesor X ha vaticinado qué elegirá, con una alta (tal vez absoluta) probabilidad de acierto. Esa probabilidad -como

indicamos- no tiene por qué existir *objetivamente*, basta con que el *saiyajin* crea en ella en un grado para actuar de acuerdo con esa creencia, y esto le garantiza que obtenga un beneficio de 1000000 de dólares.

Se puede objetar que en esas condiciones el *saiyajin* ha obtenido dicho premio por pura suerte. Pero esto es falso. De hecho, (i) y (ii) posibilitan que se pueda asumir que la probabilidad de predicción no es simplemente correcta desde el punto de vista inductivo, sino que es inductivamente fuerte; y en este escenario, mientras más fuerte sea la probabilidad (subjetiva), tanto más a favor del *saiyajin* para elegir la segunda caja. Este escenario se desdibuja cuando no hay razones para pensar que (i), (ii) y **CCP** ocurren; si este fuese el caso, entonces el *saiyajin* no tendría qué argumentar a favor de su decisión, pero esto no es lo que de hecho ocurre.

Con respecto al *maestro jedi*, la situación es distinta, porque pareciera estar actuando en un escenario donde (i)-(ii) y **CCP** no juegan rol alguno, sino que se focalizan en el hecho de que en la situación de elección en la que se encuentran, los estados posibles *ya* están determinados, es decir: *el millón de dólares está o no está en la caja*. En otras palabras, en su decisión el *maestro jedi* pareciera presuponer que ella es independiente de la acción realizada por Profesor X.

Es importante tener presente que la situación descrita en la paradoja discurre en al menos dos instantes; el primero, digamos t_i , en el cual Profesor X ha vaticinado y decidido si pone o no el millón de dólares; el segundo, digamos t_j , en el cual el *maestro jedi* toma la decisión. Nada de lo que haga el *maestro jedi* en t_j incidirá sobre la determinación de los posibles estados en t_i . Así, pues, habiéndose determinado los estados, una evaluación de la matriz de pago envuelta indica que la elección de las dos cajas domina la elección de solo la segunda, ya que en el mejor escenario supone una utilidad de 1001000 vs 1000000; y en el peor escenario, supone una utilidad de 1000 vs 0.

Debiéramos, por tanto, reconciliarnos con la idea de que el problema se puede abordar desde más de una perspectiva, y que ambas son correctas a partir del compromiso con ciertos presupuestos. Por ejemplo, se puede notar que, si nuestra confianza en que Profesor X acierta en sus predicciones es alta, entonces se debe optar solamente por la segunda caja; sin embargo, cuando ese nivel de confianza es bajo, entonces es conveniente elegir ambas cajas.

Por lo anterior, tal vez la cuestión no es tanto si hay una postura que es incorrecta. Como hemos indicado, las situaciones de elección pueden abordarse de más de una manera, y ello no implica que los resultados sean los mismos.

5. Relevancia filosófica de la paradoja

No estoy seguro de si toda paradoja es filosóficamente relevante, pero la de Newcomb sí que lo es, sobre todo por las interrogantes que plantea, al menos en el ámbito metafísico y epistemológico. Desde el punto de vista metafísico, por ejemplo, emerge el añejo problema determinismo-indeterminismo. Nozick cita las posturas de Mohan S. Kalehar, físico de los Laboratorios Nevis de la Universidad de Columbia, y de Isaac Asimov.

Según Kalehar,

Quizás sea falso decir que el ser ha elegido categóricamente una u otra opción, del mismo modo que es falso decir que el electrón [en el experimento de las dos ranuras] pasó por una ranura o la otra. Quizás lo único que podemos afirmar es que hay cierta amplitud de que B2 [la segunda caja] tenga el millón de dólares y otra cierta amplitud de que esté vacía. Estas amplitudes se interfieren a no ser que y hasta que decidamos actuar y abramos la caja...Afirmar que 'o bien B2 contiene un millón de dólares o si no es así, está vacía' es un argumento intuitivo que no puede probarse hasta que no abramos la caja. Hay que reconocer que el argumento intuitivo es poderoso, pero como en el caso de la difracción del electrón de ranura doble, nuestras intuiciones resultan a veces incorrectas. (Nozick, 1999, pp. 113-114).

Por su parte Asimov escribió:

Sin duda alguna, me llevaría ambas cajas...Soy determinista, pero me resulta perfectamente claro que cualquier ser humano merecedor de que se le considere tal (incluyéndome a mí, por supuesto) preferiría el libre albedrío, si tal cosa pudiese existir...Ahora bien, supongamos que uno se lleva ambas cajas y al final resulta (como muy probablemente así sea) que Dios lo ha previsto y no ha colocado nada adentro de la segunda caja. Uno habrá entonces, al menos, expresado su voluntad de apostar por la falta de omnisciencia de Dios y por el libre albedrío de uno mismo, y habría renunciado de buen grado a un millón, y habría renunciado a un millón de dólares a cambio de tal voluntad -que es en sí misma como un chasquido de los dedos en la cara del Todopoderoso, y un voto más que vano a favor del libre albedrío...Y, por supuesto, si Dios se ha embozado y ha dejado un millón de dólares dentro de la caja, entonces no solo habremos ganado ese millón sino, algo mucho más importante, habremos demostrado la no-omnisciencia de Dios. Sin embargo, si cogemos sólo la segunda caja conseguimos el dichoso millón; pero no solo somos esclavos, sino que también hemos demostrado que estamos dispuestos a ser unos esclavos

a cambio de ese millón, y no somos reconocibles como humanos. (Nozick, 1999, p. 119).

La observación de Kalehar puede interpretarse como una objeción al argumento del *maestro jedi*. Sin embargo, tal vez la analogía - independientemente de la sobresimplificación a la que alude Nozick- que se establece entre el experimento de la doble ranura y la caja no sea del todo adecuada; posiblemente se puede tener un mayor control de lo que ocurre en la caja que con lo que ocurre con el electrón en la ranura; por ejemplo, la caja puede ser transparente en una de sus caras de modo que sea visible a todos, menos a quien debe tomar la decisión. Al ver el contenido de la caja, estas personas darían fe, como si fuesen notarios, de si Profesor X ha colocado o no el millón en la caja. De esta manera, aunque el sujeto no pueda afirmar si el millón de dólares está en la caja o no, tampoco se podría afirmar que los estados *haber puesto el millón de dólares* o *no haber puesto el millón de dólares* no están determinados. Desde este punto de vista la especulación cuántica y la analogía con el gato de Schrödinger sobraría. De hecho, la situación sería la misma si en el caso del famoso gato, se introdujese la figura del observador notario, para el cual la conjetura de que el gato está vivo y muerto a la vez, no tendría sentido.

Por otro lado, Kalehar señala que nuestras intuiciones resultan a veces incorrectas, es decir: no siempre son correctas; la pregunta sería si en este caso las intuiciones del *maestro jedi* son efectivamente incorrectas. Aunque el *maestro jedi* no pueda especificar el estado decidido por Profesor X, desde una perspectiva superevaluacionista está claro que no hay alternativa a *se ha puesto un millón de dólares en la caja* o *no se ha puesto un millón de dólares en la caja*, y a partir de ahí aplicar la estrategia de dominancia.

Mientras que Kalehar presenta un argumento indeterminista para sugerir que la elección de las dos cajas podría cuestionarse, Asimov -a pesar de que admite ser determinista- indica que elegiría ambas cajas, pues cree que dicha elección es compatible con la libertad humana, lo cual podría implicar que en el mejor escenario la persona obtenga el millón de dólares y haya burlado la omnisciencia de Dios; o -en el peor escenario- que obtenga solo **mil** dólares, reafirmando su libertad.

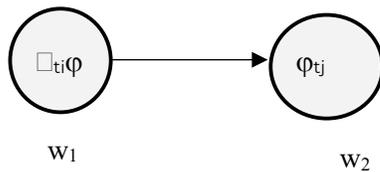
Asimov asume que, si se quiere defender la libertad, entonces la opción sería la alternativa no determinista, representada por la elección de ambas cajas. No está claro, sin embargo, que, al elegir solamente la segunda caja, la persona sea un esclavo, como afirma. Es decir, asumir una estrategia determinista no implicaría necesariamente la renuncia a la libertad, como si determinismo implicase inevitabilidad, y el sujeto no tuviese opciones reales al elegir [véase (Dennett, 2003)].

Esto, desde luego, no supone que el problema determinismo-indeterminismo no haya de considerarse, aunque -como afirmé- ello no tiene por qué incidir sobre el tema de la libertad.

La paradoja de Newcomb tiene que ver con la posibilidad de la causalidad invertida: «una decisión no causada causa una predicción anterior» (Nozick, 1999, p. 120).

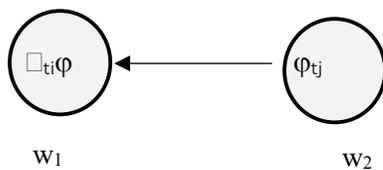
La situación es simple. Tenemos, por un lado, un instante t_i donde Profesor X vaticina (porque lo sabe) qué hará el sujeto en el instante t_j . Denote φ la decisión del sujeto, obtenemos, por un lado, que Profesor X vaticina en t_i (porque cree o sabe) que φ , denotado por $\Box_{t_i}\varphi$ ¹, y -por el otro- que el sujeto actúa de acuerdo con φ en t_j , de modo que φ es verdadero; denotemos esto simplemente como: φ_{t_j} .

Supongamos que cada mundo posible w_k está en una relación de correspondencia con un instante t_k . Pensemos que entre cada mundo posible se da una relación de accesibilidad epistémica que indica las condiciones que permiten conocer. A partir de esta idea podemos obtener algo como sigue:



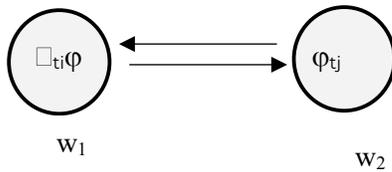
Este diagrama indica que al ser w_2 accesible desde w_1 no es posible que la predicción realizada sea verdadera en w_1 y que el sujeto actúe contrario a ella.

Adicional, hay que considerar este escenario:



En este caso, al ser w_1 accesible desde w_2 , significa que la predicción realizada es verdadera. Lo anterior quiere decir que:

¹ Usamos « $\Box_{t_i}\varphi$ » con base en PCC, aunque nada impide que se use « $\Diamond_{t_i}\varphi$ », que lo cree.



En otras palabras, la relación entre w_1 y w_2 es simétrica. La simetría en cuestión quiere decir que, interpretado en el espacio modal adecuado, por ejemplo, en D o S_5 se obtiene: $\phi_{t_j} \rightarrow \Box_{t_i}\phi_{t_i}$, es decir que si ϕ es verdadero en t_j , entonces se sabe en t_i que ϕ es creíble, y eso es lo que mínimamente Profesor X necesita para hacer su predicción.

Si lo anterior es correcto, entonces la idea de que la realidad es determinista resulta inevitable. Ahora, ¿supondría este hecho que la libertad es imposible? No necesariamente.

De acuerdo con Dennett [(1995), (2003)], para entender adecuadamente el problema de la libertad es necesario cuidar nuestro lenguaje, y en ese sentido hay que considerar tres perspectivas: (i) la física (del físico o del químico), (ii) la del diseño (del biólogo o ingeniero genético) y (iii) la intencional (propia de los seres humanos).

Dennett -siguiendo a Van Inwagen- resume al determinismo en la siguiente tesis: «en cada momento dado hay exactamente un futuro posible» (Dennett, 2003), mientras que el indeterminismo sostiene que hay más de un futuro posible. El determinismo requiere la existencia de leyes universales, el indeterminismo no. De modo que el determinismo y el indeterminismo son conceptos físicos que nada dicen de la libertad; así las cosas, el determinismo y la libertad son compatibles ya que cada concepto pertenece a un lenguaje distinto, físico el primero, intencional el segundo.

Relacionado con dicho tópico, Dennett analiza también el problema del futuro. ¿Implica el determinismo suscribir que el carácter personal es en gran medida inmutable? Al respecto, distingue entre tener un futuro personal prefijado como algo distinto de tener una naturaleza personal prefijada. Nuevamente es asunto de perspectiva, desde el punto de vista de los microeventos los átomos de los que estoy formado son los mismos; en este sentido mi futuro es fijo. No obstante, en el nivel del diseño (e incluso intencional) el futuro puede ser muy variado, incluso para quien ha optado por elegir solamente la segunda caja.

6. Conclusión

Una pregunta crucial que surge a partir de la paradoja de Newcomb es: *¿qué hacemos con la información que tenemos?* Esta pregunta vista desde una

perspectiva bayesiana se responde de una manera muy sencilla. En un instante t_i poseemos una creencia C ; luego, en un instante t_j advertimos que nuestra creencia original C está condicionada por nuevos datos (o evidencia), así que dada la condicionalización en cuestión, se ajustan los grados de creencias con respecto a C .

Esto es importante para entender la conducta del *saiyajin* y del *maestro jedi*. En el primer caso, bajo el supuesto de PCC, supone para él una ganancia de un millón cada vez que *apuesta* contra Profesor X; de modo que, bajo ese supuesto, no tendría razón para cambiar su estrategia: elegir solo la segunda caja.

La situación del *maestro jedi* es distinta. Si tras n apuestas los resultados obtenidos no superan -probablemente- los mil dólares, entonces debería replantearse la estrategia: elegir solo la segunda caja. Es libre, en realidad, tanto como el *saiyajin* para hacerlo.

Finalmente, si elegir ambas cajas es la decisión racional, entonces no siempre una decisión racional implica los mejores (preferibles) resultados.

Bibliografía:

Dennett, D., 1995. *La conciencia explicada*. Madrid: Paidós.

Dennett, D., 2003. *Freedom Evolves*. s.l.:Penguin Books.

Nozick, R., 1999. El problema de Newcomb y dos principios de elección. En: *Puzzles socráticos*. Madrid: Cátedra, pp. 73-109.

Nozick, R., 1999. Reflexiones sobre el problema de Newcomb. En: *Puzzles socráticos*. Madrid: Cátedra, pp. 111-122.

Rescher, N., 1969. *Essays in Honor of Carl G. Hempel*. s.l.:Reidel.

Taha, H. A., 2012. *Investigación de operaciones*. México: Prentice Hall.

INTUICIÓN, PERICIA FILOSÓFICA Y ARGUMENTACIÓN

INTUITION, PHILOSOPHICAL EXPERTISE AND ARGUMENTATION

Fernando E. Vásquez Barba

CIFHU – Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades
Email: fernando.vasquez@up.ac.pa

**Recibido: 25 de junio de 2021; aprobado: 6 de julio de 2021*

Abstract: In this paper it is explored the relationship between the practice of philosophy and the development of a sort of professional intuition through it. That is to say, this paper is broadly concerned with a very traditional metaphilosophical topic, namely, the sort of abilities a skillful philosopher must possess to excel at philosophizing. More precisely, it critically examines the long-held common place in philosophy according to which the competences acquired through philosophical training are related to the application of concepts. Such a view has given way to the idea that philosophers gain expert intuitions - provided by philosophical training- about the use of concepts. In this sense, it has been shown in the field of experimental philosophy that philosophers holding this notion of the practice of philosophy might be under the illusion of expertise. For these reasons, we argue, based on the work of the psychologist Deanna Kuhn, that philosophical expertise, on a more positive account, might be related to the evaluation, construction, and rebuttal of arguments. With this in mind, we also explore the relationship between intuition and arguments in philosophy.

Keywords: intuition, philosophical expertise, argumentation, experimental philosophy.

Resumen: En este artículo se explora la relación entre la práctica de la filosofía y el desarrollo de una especie de intuición profesional a través de ella. Es decir, este artículo se ocupa ampliamente de un tema metafilosófico muy tradicional, a saber, el tipo de habilidades que un filósofo calificado debe poseer para sobresalir en el quehacer filosófico. Más precisamente, examina críticamente el lugar común de larga data en la filosofía según el cual las competencias adquiridas a través de la formación filosófica están relacionadas con la aplicación de conceptos. Tal punto de vista ha dado paso a la idea de que los filósofos adquieren intuiciones expertas, proporcionadas por la formación filosófica, sobre el uso de conceptos. En este sentido, se ha mostrado en el campo de la filosofía experimental que los filósofos que sostienen esta noción de la práctica de la filosofía pueden estar bajo la ilusión de la pericia. Por estas razones, sostenemos, basándonos en el trabajo de la psicóloga Deanna Kuhn, que la pericia filosófica, desde una perspectiva más positiva, podría estar relacionada con la evaluación, construcción y refutación de argumentos. Con esto en mente, también exploramos, a la luz de lo anterior, la relación entre la intuición y los argumentos en filosofía.

Palabras claves: intuición, pericia filosófica, argumentación, filosofía experimental.

0. Introducción

Uno de los problemas metafilosóficos más estimulantes para la reflexión es cuáles son las habilidades necesarias para la actividad filosófica. Se entiende que dicha pregunta apunta a la filosofía entendida como una actividad profesional, la cual, al igual que cualquier otra profesión, requiere una serie de competencias que podrían desarrollarse producto de un proceso de aprendizaje y preparación. Sin embargo, no existe consenso sobre el tipo de capacidades indispensables para su práctica, mucho menos para llevar a cabo investigación filosófica.

Son numerosas las propuestas que en ese sentido los filósofos han ofrecido a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. Así, por ejemplo, Platón fue consistentemente claro con respecto a en qué consiste la actividad filosófica y el tipo de habilidades requeridas para sobresalir en ella. En general, un filósofo suficientemente calificado debe exhibir competencias conversacionales y argumentativas, en las que en conjunto consiste el arte de la dialéctica. Es decir, dicho proceso de formación implica un extenso proceso de desarrollo de las propias facultades de razonamiento conceptual y abstracto.

De modo análogo, Kant enfatizó la importancia para el aspirante a filósofo de poseer ciertos conocimientos doctrinales (teorías, historia) para filosofar, que, como actividad, se caracteriza por el libre ejercicio de las facultades de la razón. Kant también concibió el quehacer filosófico, a diferencia de las matemáticas, como un tipo de conocimiento racional a partir de conceptos. Por otro lado, más recientemente filósofos como Gilles Deleuze y Félix Guattari han defendido la idea de que “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos.”, por ello, “el filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto.” (1997, pp. 8 – 11)

Es decir, existe una tendencia marcada entre filósofos de diferentes inclinaciones a considerar que la pericia filosófica está ligada a cierto conocimiento experto sobre conceptos. Ello dio lugar a la idea según la cual los filósofos son expertos o sobresalen en la aplicación de conceptos particulares, porque han desarrollado una especie de intuición experta sobre el uso de conceptos. Uno de los procedimientos usados por los filósofos para supuestamente clarificar la estructura de nuestros conceptos son los experimentos mentales.

Sin duda, los experimentos mentales han jugado un papel importante en la metodología de los filósofos al menos desde la década de 1970. De hecho, los contraejemplos de Gettier (1966), la tierra gemela de Putnam (1975) o la habitación china de Searle (1980) son ejemplos notables de tal tendencia metodológica entre los filósofos analíticos que pensaban que mediante el uso de experimentos mentales podrían provocar o evocar algunas intuiciones relevantes a favor o en contra de sus teorías o argumentos sobre naturaleza de conceptos, como conocimiento, referencia o comprensión de un idioma.

Por otra parte, la aparición del método de casos y el discurso sobre intuiciones (o experimentos mentales) como tendencia metodológica se remonta, como señaló Hintikka, al advenimiento de la lingüística de Chomsky, como un “intento de subirse al tren de la gramática transformacional” (Hintikka 1999, p.127). Al margen de las concepciones científicas que motivaron la aparición de dicha tendencia en filosofía, investigaciones recientes del ámbito de la filosofía experimental sobre la pericia filosófica sugieren que los filósofos que defienden esta tendencia podrían estar bajo *la ilusión de pericia*, es decir, los filósofos creen erróneamente que poseen algunas habilidades que de hecho no poseen. (Machery 2015).

Lo anterior parece sugerir que insistir, dados los resultados de dichas observaciones de carácter experimental, en la idea del filósofo como un especialista en conceptos es obstinado e insensato en la medida en que lo único que sostiene dicha idea es la fuerza de la tradición. En ese sentido, en este escrito nos proponemos, primero, explorar la relación entre intuición y filosofía; segundo, exploramos los argumentos en contra del apelo a intuiciones ~~en~~ como herramienta metodológica en filosofía; tercero, dado que hablamos aquí de las habilidades necesarias para el ejercicio de la filosofía, proponemos una alternativa al problema de la pericia filosófica que entiende la misma como una actividad esencialmente argumentativa.

1. Intuiciones y filosofía

Existe una larga tradición filosófica que compara nuestros procesos cognitivos con nuestros procesos oculares. Es decir, dicha tradición entiende, metafóricamente hablando, el proceso de conocer en términos de las capacidades visuales humanas (conocer es ver). Esta “concepción visual” del conocimiento puede remontarse hasta Platón (1988, p. 338 - 343), también Plotino cuando nos dice que la “inteligencia es una especie de vista y una vista que está viendo, será una potencia que ha pasado a acto.” (1985, p. 258). De modo semejante, Agustín de Hipona en *De Trinitate*, sostuvo que “la esencia del alma intelectual descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, *contemplándose* en una luz incorpórea especial, lo mismo que el *ojo carnal* al resplandor de esta luz material *ve los objetos que están a su alrededor*, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación.” (1956, p. 691).

Tal comprensión metafórica del conocimiento se puede encontrar también en la filosofía de Descartes cuyas ideas fueron informadas por la tradición que comprende los pensadores antes mencionados. Específicamente, consideró que la mente, una vez liberada de estímulos sensoriales, podía ‘ver’ o captar las verdades que Dios ha puesto en ella. Esta concepción impactó la forma en que entendió no sólo la mente, sino también el conocimiento, el cual, a su vez, sólo se puede alcanzar metódicamente. Así, observa Descartes, “todo el método consiste en el

orden y disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso *dirigir la agudeza de la mente* para descubrir alguna verdad.” (2011, p.15)

De manera semejante, definió ‘intuición’¹ como “una *concepción del puro y atento espíritu*, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón... Así, cada cual puede *intuir con el espíritu*, que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente; la esfera, por una sola superficie y otras cosas semejantes, que son mucho más numerosas de lo que creen muchos, porque desdeñan parar mientes en cosas tan fáciles.” (2011, p. 9)

En la misma línea, Locke consideró que “todo nuestro conocimiento consiste, según he dicho, en *la visión* que de sus propias ideas tiene la mente...” Por ello, asegura Locke, “si reflexionamos sobre nuestras propias maneras de pensar, veremos que algunas veces la mente percibe de un modo inmediato el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas por sí solas, sin intervención de ninguna otra; y a esto, creo, puede llamarse *conocimiento intuitivo*. Porque, en este caso, la mente no se esfuerza en probar o en examinar, sino que percibe la verdad *del mismo modo que el ojo percibe la luz*, únicamente porque se dirige hacia ella.” (2005, p. 528)

Por otro lado, Kant sostuvo que nuestra experiencia del mundo supone la intervención de nuestra capacidad de intuir y conceptualizar. Ciertamente, para Kant “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.” (1998, p.93) Es decir, ambas capacidades humanas le dan forma a nuestra experiencia y están indefectiblemente ligadas. En el caso particular de las intuiciones, para Kant, están ligadas a nuestra experiencia sensible que “se refiere inmediatamente al objeto y es singular” (p.314). Es importante agregar que Kant distinguió entre intuición pura y empírica, concretamente nos dice, “la intuición sensible es, o bien intuición pura (espacio y tiempo), o intuición empírica de lo inmediatamente representado, a través de la sensación, como real en el espacio y en el tiempo.” (p.163)

¹ El concepto de intuición tiene una estructura metafórica que tiene como base nuestras capacidades de percepción sensorial, en particular, las visuales. Ello se puede ver más claramente si consideramos que, etimológicamente, el término intuición se origina del latín *intuitio* que significa “vista, mirada” y se deriva del verbo *intueor* que a su vez designa el acto de mirar (de cerca) o fijar los ojos en. En ese sentido, la forma en que representamos nuestro sentido de la visión queda proyectada en nuestra comprensión de nuestros procesos cognitivo-emocionales de adquisición de conocimiento, comprensión e interpretación del mundo. Así, son comunes los siguientes mapeos: quien busca comprensión – quien mira, la mente – los ojos, capacidad de conocer – facultades visuales, conocimiento – objeto visto. Ej. *Ahora puedo ver con claridad lo que querías decir*. Como resultado, la intuición, una forma de comprensión inmediata (acto mental), es comprendida en términos de nuestro sentido de la visión, atribuyéndole a la intuición características usualmente adscritas a experiencias cuya información nos viene dada a través de la visión, esto es, percepción consciente, inmediatez, evidencia, actualidad, etc.

Como puede verse, los filósofos mencionados postularon la existencia de un tipo de conocimiento intuitivo que sirve de base para el conocimiento de carácter conceptual y discursivo. Si usamos la misma metáfora visual, podría decirse que la intuición es una cierta visión clara, inmediata (súbita) que no implica ningún proceso inferencial. Sin embargo, es importante percatarse de que existe una diferencia entre argumentar que dicho conocimiento existe, proponer una definición del mismo, y otra es usar el apelo a intuiciones a través de experimentos mentales como herramienta metodológica en la argumentación filosófica.

Esta última es una tendencia metodológica que se puede encontrar en el trabajo de filósofos como H. Putnam, J. Searle, A. Quinton, J. J. Thomson, D. Parfit, F. Jackson, E. Gettier, D. Chalmers, entre otros. Sin embargo, como advierte J. Hintikka, “el hecho más sorprendente sobre la moda actual de apelar a las intuiciones es el mismo que el proverbial perro que camina sobre dos patas: no es que lo haga particularmente bien, sino que lo haga en absoluto. Porque, ¿cuál se supone que es la justificación de tales apelaciones a la intuición? En vano se busca en la literatura un intento serio de proporcionar tal justificación.” (1999, p.130)

En efecto, si consideramos detenidamente el trabajo de S. Kripke, por ejemplo, inútilmente buscaremos una justificación para tal estrategia. En particular, en *Naming and Necessity*, Kripke asume que poseemos ‘intuiciones lingüísticas’, específicamente, intuiciones sobre designación rígida de los nombres propios, así como intuiciones sobre posibilidad (2001), sin ofrecer razones teóricas para recurrir a tales intuiciones como criterio para dirimir los problemas en torno a la referencia de los nombres propios.

Por otro lado, en el caso del experimento mental propuesto J. Searle llamado ‘la habitación China’ es mucho más evidente la estrategia de apelo a intuiciones. Es precisamente uno de los críticos de Searle, Ned Block, quien puso de relieve la intuición que yace detrás de y que suscita dicho experimento mental. Específicamente, observa Block, “la fuerza del argumento de Searle reposa sobre la intuición de que ciertas entidades no piensan.” (1980, p. 425). Ciertamente, ‘la habitación China’ es un contraejemplo intuitivo en el que se intenta mostrar que la capacidad de comprensión no reside en la manipulación de símbolos formales.

También, el filósofo H. Putnam ideó el experimento mental llamado ‘Tierra Gemela’ con el cual intentó mostrar que el significado de palabras y expresiones en general no es meramente un fenómeno psicológico o, como apunta Putnam, “¡los “significados” no están en la cabeza!” (1975, p. 144). En su lugar, Putnam enfatiza, en la línea del segundo Wittgenstein, el rol de los contextos y el uso cooperativo de palabras y expresiones en un contexto dado, como determinantes del significado de los componentes de un lenguaje. Putnam resumió su idea central usando la siguiente analogía: “hay herramientas como un martillo o un destornillador que puede ser utilizado por una sola persona; y hay herramientas como un barco de vapor que requieren la actividad cooperativa de varias personas

para su uso. Se ha pensado demasiado en las palabras sobre la base del modelo del primer tipo de herramienta.” (p. 146)

Lo anteriormente expuesto son sólo ejemplos de dicha tendencia metodológica dentro de la tradición de filosofía analítica. Como apuntamos antes, empero, algunas investigaciones en el ámbito de la filosofía experimental evidencian que aquella concepción del filósofo como un experto en conceptos y que, por ello, ha desarrollado intuiciones profesionales sobre el manejo de estos es, por decir lo menos, equivocada.

2. Pericia conceptual a la luz de la Filosofía Experimental

Recientemente ha surgido un movimiento llamado filosofía experimental, que es un movimiento filosófico emergente basado en el supuesto de que, en contraste con la filosofía tradicional, la mejor manera de resolver problemas filosóficos es llevar a cabo estudios empíricos -o dicho de forma más precisa, investigación y análisis de procesos psicológicos que sirven de base en la formación de juicios intuitivos- cuyo objetivo es respaldar la reflexión filosófica. En este sentido, algunos exponentes de este movimiento afirman que si bien la filosofía experimental continúa la tradición filosófica de larga data en el sentido de que se ocupa de los aspectos clave del ser humano, representa, metodológicamente hablando, una ruptura con la forma tradicional de hacer filosofía, desafiando la forma en que tradicionalmente se ha entendido la actividad filosófica (Knobe y Nichols 2008, p. 3).

Según los filósofos experimentales, la filosofía tradicional se basa en gran medida en intuiciones, es decir, los filósofos no sólo invocan intuiciones como evidencia principal en favor o en contra de sus afirmaciones o perspectivas teóricas, sino que también las evocan a través del método de casos o experimentos mentales que desarrollan con la pretensión de esclarecer la estructura de conceptos. Es importante subrayar aquí que cuando los filósofos experimentales utilizan la expresión ‘filosofía tradicional’, se refieren particularmente al movimiento de filosofía analítica, cuyos miembros adoptaron, como vimos antes, el apelo a intuiciones como parte de su metodología (Hintikka 1999).

Claramente, tal movimiento está relacionado con la idea de una “filosofía científica” defendida por algunos de los padres fundadores del movimiento analítico como Bertrand Russell, quien pensó que la filosofía podría beneficiarse de la adaptación de los métodos empleados en las ciencias, específicamente la lógica. No obstante, a diferencia de Russell, los filósofos experimentales emplean los métodos extraídos de la psicología y las ciencias sociales, desafiando lugares comunes de larga data en una amplia gama de temas filosóficos.

El aporte más importante –en correspondencia con el tema de este escrito– de dicho movimiento es metafilosófico. Ciertamente, la filosofía experimental, a

través de la investigación psicológica, ha socavado algunas concepciones tradicionales sostenidas por filósofos de temperamento analítico (Kripke, Putnam) y fenomenológico (Husserl) por igual, con respecto al uso de intuiciones como recurso metodológico, así como a la pericia filosófica en general.

El último tema es de gran relevancia aquí, ya que toca el problema del tipo de habilidades requeridas para hacer filosofía. Como vimos, históricamente, los filósofos de diferentes tendencias, a saber, Platón, Kant, Nietzsche, han sostenido que los filósofos son expertos o sobresalen en la aplicación de conceptos particulares, porque han desarrollado una especie de intuición experta sobre el uso de estos.

En contraste con lo anterior, investigaciones procedentes de la filosofía experimental muestran que ese lugar común en la filosofía está bastante injustificado. Los resultados de tal investigación experimental señalan que los filósofos que defienden esta tendencia podrían estar bajo la *ilusión de pericia*, es decir, los filósofos creen erróneamente que poseen algunas habilidades que de hecho no poseen (Machery 2015). Es más, se ha puesto de manifiesto que algunos experimentos mentales utilizados por los filósofos no proporcionan evidencia sólida para sus afirmaciones o argumentos (Machery 2011).

Además, la evidencia indica que las habilidades de los filósofos para aplicar ciertos conceptos podrían no ser radicalmente diferentes de las de personas sin formación o no filósofos. En este sentido, se ha advertido que las intuiciones acerca de la referencia de nombres propios de personas con conocimientos expertos en materias lingüísticas (filósofos del lenguaje, semánticos, etc.) no son confiables en el sentido de que están sesgadas por las teorías que se les enseñan, es decir, ser un experto no parece mejorar la confiabilidad de las intuiciones sobre la referencia de nombres propios (Machery 2012).

En la misma línea, se han cuestionado lugares comunes de larga data sobre el juicio filosófico experto con respecto al libre albedrío y la responsabilidad moral, específicamente, la evidencia muestra que el juicio de los filósofos se ve afectado por los rasgos de personalidad (por ejemplo, la extraversión); es decir, la pericia no reduce el efecto de factores irrelevantes a la hora de emitir juicios sobre la libertad y cuestiones morales (Schulz, Cokely y Feltz 2011).

Asimismo, la evidencia apunta a que los juicios morales de los filósofos están igualmente sujetos al sesgo del efecto de orden, por lo que la formación filosófica no parece garantizar la solidez del juicio de los filósofos. (Schwitzgebel y Cushman 2012) Además, tanto las intuiciones de los filósofos como de la gente común con respecto a la obligación moral y la permisibilidad están sujetos al sesgo actor-observador, es decir, tienden a tener diferentes juicios dependiendo de si el juicio es sobre ellos mismos o sobre otros (Tobia, Buckwalter y Stich 2013). Por otro lado, algunas investigaciones muestran que las intuiciones de personas sin formación y

filósofos sobre la diferencia entre el conocimiento y una creencia verdadera justificada (contraejemplos de Gettier) no difieren significativamente, lo que, a su vez, puede plantear interrogantes sobre el papel de la pericia en estos casos (Turri 2013).

Se podría objetar que la evidencia es todavía demasiado escasa, por lo que cualquier afirmación contra la confiabilidad de la intuición filosófica sigue siendo hipotética (Boyd y Nagel 2014, p.123). Sin embargo, desde nuestra perspectiva, aunque la evidencia sea aún demasiado pequeña, ello demanda que seamos más cuidadosos con apelar a las intuiciones como evidencia para afirmaciones filosóficas.

El problema con las intuiciones es, como subraya Ned Block, que ignora la evidencia existente a en favor de la tesis que pretende refutar, lo cual es inapropiado, dado que nuestras intuiciones, en todo caso, sólo “revelan hechos sobre nuestros *conceptos* (en el peor de los casos, hechos sobre una variedad de factores como nuestros prejuicios, ignorancia y, peor aún, nuestra falta de imaginación, como cuando la gente aceptaba el rescate de la intuición de que dos líneas rectas no se pueden cruzar dos veces).” (Searle 1980, p. 425) Es decir, nuestras intuiciones deben ser aceptadas o rechazadas a la luz de evidencia, pues no siempre son confiables.

A la luz de lo anterior, si examinamos el caso de los experimentos mentales antes aludidos de filósofos como Searle y Putnam se exhibe con claridad el problema de dicha estrategia metodológica. En particular, ‘la habitación China’ de Searle ignora la evidencia a favor de la de las intuiciones que dicho experimento mental pretende representar como inadecuadas. Así, como indica Block:

Para saber si debemos rechazar la doctrina debido a sus supuestas consecuencias contrarias a la intuición, debemos saber qué tipo de evidencia hay a favor de la doctrina. Si la evidencia de la doctrina es abrumadora, entonces deben ignorarse las intuiciones incompatibles, al igual que las intuiciones de que el cerebro no puede ser el asiento de la mentalidad. Entonces, el argumento de Searle carece de una premisa en el sentido de que la evidencia no es suficiente para invalidar las intuiciones. Bueno, ¿es cierta esa premisa que falta? Creo que cualquiera que tome un buen curso de psicología cognitiva de pregrado vería suficiente evidencia para justificar tentativamente ignorar las intuiciones del tipo al que apela Searle. Muchas teorías en la tradición del pensamiento como manipulación formal de símbolos tienen un grado moderado (aunque ciertamente no abrumador) de apoyo empírico. (p.425)

Por las mismas razones, aunque es cierto que la intuición central de Putnam ha sido ampliamente respaldada por evidencia empírica (Tomasello 2003), no es menos cierto que existe también evidencia que documenta ampliamente el papel

de nuestro aparato cognitivo y sistemas conceptuales en la configuración del significado de los componentes de un lenguaje. Para ser más específicos, uno de los principios fundamentales del ámbito de la lingüística cognitiva es que la manera en que nos representamos el mundo está “mediada por nuestros sistemas perceptivos y conceptuales únicos.” (Evans y Green 2006, p. 7). Ello se entiende mejor si entendemos que el número de palabras que componen los lenguajes es limitado y que muchas veces ‘no encontramos palabras’ para expresar lo que pensamos o sentimos, precisamente porque nuestros procesos de categorización y conceptualización son mucho más complejos de lo que nuestro lenguaje deja ver. De modo que la intuición central de Putnam sólo pone de relieve un aspecto del significado soslayando otros. De ahí que la misma sea cuestionable.

Por otro lado, consideramos que no existe perjuicio alguno en reconocer que los filósofos no desarrollan el tipo de percepción inmediata experta sobre conceptos que algunos filósofos dentro de la tradición analítica han afirmado, pues ello no significa que no exista un cierto tipo de pericia filosófica. Como puede verse, la evidencia existente sobre las competencias para hacer filosofía sugiere que las habilidades de los filósofos para aplicar ciertos conceptos podrían no ser radicalmente diferentes de las de personas sin formación o no filósofos. Dicho en otras palabras, la evidencia no sugiere que no se desarrolle ningún tipo de habilidad a través de la formación filosófica. Además, como señalan Kahneman y Klein, las intuiciones expertas se desarrollan sólo bajo ciertas circunstancias, a saber, *entornos regulares y predecibles, la oportunidad de aprender esas regularidades y una retroalimentación adecuada* (Kahneman y Klein 2009, p.522), lo que podría no ser el caso en filosofía. Efectivamente, el carácter exegético y argumentativo de la filosofía puede no proporcionar las condiciones para el desarrollo de una especie de juicios intuitivos altamente calificados, pero, nuevamente, no significa que no haya pericia filosófica.

En este sentido, consideramos que los hallazgos antes mencionados podrían llevar a una conclusión negativa sobre la pericia filosófica, o sea, la evidencia proporcionada nos dice de qué no se trata la pericia filosófica. Con ello en mente, sería más fructífero centrarse en aquello en lo que sobresalen los filósofos. Con respecto a ello, existe evidencia que muestra que los filósofos superan a otros profesionales en la evaluación de argumentos. La evidencia al respecto proviene del trabajo de investigación de la psicóloga estadounidense Deanna Kuhn sobre el desarrollo de habilidades argumentativas, la cual servirá de base para nuestra propuesta.

3. Pericia filosófica y argumentación: conclusiones

A pesar de los esfuerzos históricos de los filósofos por diferenciarse de la sofística, en realidad la filosofía no ha sido más que una práctica argumentativa y discursiva. Independientemente de la extensión, una obra filosófica prototípica por regla general toma la forma de un argumento escrito que favorece una

determinada solución hipotética a una amplia variedad de problemas. Claro, visto desde una perspectiva demasiado amplia, cualquier expresión lingüística, ya sea escrita o hablada, de un acto comunicativo puede verse como un argumento, lo que podría sugerir que no hay nada distintivamente filosófico en ello.

Todo eso puede contener, hasta cierto punto, algo de verdad. Sin embargo, conviene hacer algunas distinciones para comprender a qué nos referimos. Debe distinguirse entre argumentación y argumento, siendo uno el proceso y el otro el resultado, respectivamente. En este sentido, sostenemos que la argumentación es indudablemente la quintaesencia de la metodología filosófica y lo que hace que un argumento sea característicamente filosófico debe encontrarse en su desarrollo (en el proceso): las afirmaciones que presenta, los fundamentos ofrecidos para aceptarlo o rechazarlo y cuáles son las consecuencias de este o para qué es propicio. No es el objetivo de este escrito explorar los giros de la argumentación filosófica.

Es importante enfatizar que la idea que asumimos, esto es, que la filosofía es una actividad discursiva o argumentativa, no es arbitraria ni gratuita. Existe evidencia que muestra que los filósofos superan a otros profesionales en la evaluación de argumentos. La evidencia, en este sentido, proviene del trabajo de investigación de Deanna Kuhn sobre el desarrollo de habilidades argumentativas. Los filósofos, según Kuhn, desarrollan el tipo de habilidades que ella llama “pericia de razonamiento”. Los estudios realizados por Kuhn arrojaron que los filósofos se desempeñaron mejor “en la generación de evidencia genuina, teorías alternativas, contraargumentos y refutaciones” que sus pares de otras profesiones (1991, p. 258).

Además, Kuhn sostiene que el rendimiento de los filósofos muestra que “es posible adquirir pericia en el proceso de razonamiento mismo, independientemente de cualquier contenido particular al que se aplique un razonamiento determinado” (1991, p. 262). En la misma línea, Livengood y otros afirmaron que la reflectividad es un rasgo importante del temperamento filosófico, es decir, encontraron que “la formación filosófica se correlaciona positivamente con la reflectividad cognitiva incluso cuando se tiene en cuenta la educación general”. (2010, p. 314-315).

Esto no es nuevo ni sorprendente, ya que argumentar es lo que los filósofos han estado haciendo durante milenios. Lo que es intrigante, sin embargo, es por qué los filósofos tradicionalmente han tratado de distanciarse, al menos discursivamente, de la retórica y la sofística, viéndose a sí mismos de manera diferente y preocupados por verdades duras e indiscutibles. Sin embargo, la autoimagen de los filósofos es de menor importancia para este trabajo, ya que lo que se busca aquí es ofrecer una visión más clara del tipo de habilidades requeridas para la práctica de la filosofía como actividad profesional.

Debe señalarse que, en el análisis final, queda abierto el problema del papel de las intuiciones en filosofía, pues los resultados de las investigaciones del ámbito de la filosofía experimental son también cuestionables en el sentido de que reposan sobre asunciones que requerirían mayor respaldo empírico, a saber, la asunción de que la actividad filosófica reposa en intuiciones. Ciertamente, se ha mostrado que la formación filosófica no produce intuiciones expertas relacionadas al uso de conceptos, sin embargo, si se asume que la práctica de la filosofía reposa en intuiciones, la estrategia de invocar y evocar ciertas intuiciones en favor de un argumento filosófico adquiere dimensiones diferentes desde una perspectiva argumentativa. Así, el llamado método de casos o experimentos mentales debe entenderse como un recurso argumentativo ingenioso o, como les llamó Daniel Dennett, impulsor de intuiciones (*intuition pumps*) cuya efectividad debe evaluarse en el contexto del argumento que pretende robustecerse mediante su uso.

Todo lo considerado hasta aquí apunta a que, si asumimos los resultados de las investigaciones realizadas por Kuhn y otros, es plausible sostener que la pericia filosófica, desde un punto de vista más positivo, podría estar relacionada con habilidades argumentativas. Ello nos permite decir que los filósofos son argumentadores profesionales en el sentido de que la formación filosófica y las actividades que los filósofos suelen realizar están relacionadas con la evaluación, construcción y refutación de argumentos.

Referencias:

Agustín de Hipona., 1956. Tratado sobre la Santísima Trinidad. *En Obras de San Agustín, T. V.* Madrid, La editorial católica.

Daly, Ch., 2010. *An introduction to philosophical methods.* Canada, Broadview Press.

Delleuze, G. – Guattari, F., 1997. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.

Descartes, R., 2011. Reglas para la dirección del espíritu. En *Descartes.* Madrid, Gredos.

Fischer, E. Collins, J., eds., 2015. *Experimental philosophy, rationalism, and naturalism.* London, Routledge.

Hintikka, J., 1999. The Emperor's New Intuitions. *The Journal of Philosophy*, Vol. 96, No. 3 pp. 127-147.

Kahneman, D. / Klein, G., 2009. Conditions for intuitive expertise: A failure to disagree. *American Psychologist*. P. 515-526

Kant, I., 1998. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara.

Knobe, J.M., Nichols, S., eds., 2008. *Experimental philosophy*. USA, Oxford University Press.

Kripke, S., 2001. *Naming and necessity*. Cambridge, M.A, Harvard University Press.

Kuhn, D., 1991. *The skills of argument*. Cambridge, M.A.: Cambridge University Press.

Livengood, J., Sytsma, J., Feltz, A., Scheines, R. y Machery, E., 2010. Philosophical temperament. *Philosophical Psychology* 23(3). pp. 313-330

Locke, J., 2005. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, FCE.

Machery, E., 2011. Thought experiments and philosophical knowledge. *Metaphilosophy* 42(3). pp. 191-214

Machery, E., 2012. Expertise and Intuitions about Reference. *THEORIA. An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 27(1). pp. 37-54

Boyd, K., Nagel, J., 2014. The Reliability of Epistemic Intuitions. En Edouard Machery & O'Neill Elizabeth (eds.), *Current Controversies in Experimental Philosophy*. New York, Routledge. pp. 109-127.

Platón. 1988. *República*. Madrid, Gredos.

Plotino. 1985. *Enéadas III-IV*. Madrid, Gredos.

Putnam, H., 1975. The Meaning of "Meaning". En K. Gunderson. Ed. *Language, mind, and knowledge. Minnesota studies in the philosophy of science*, Volume 7. University of Minnesota Press. pp. 131-193

Searle, J.R., 1980. Minds, brains, and programs. *The behavioral and brain science* (3). pp. 417- 457

Schulz E, Cokely ET, Feltz A., 2011. Persistent bias in expert judgments about free will and moral responsibility: a test of the expertise defense. *Conscious and Cognition* 20(4). pp. 1722-31.

Schwitzgebel, E., Cushman, F., 2012. Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers. *Mind & Language* 27(2). pp. 135–153.

Tobia, K., Buckwalter, W., Stich, S., 2013. Moral intuitions: Are philosophers experts? *Philosophical Psychology*, 26:5. pp. 629-638.

Turri, J., 2013. A conspicuous art: putting Gettier to the test. *Philosophers' imprint* 13 (10). pp. 1 – 16.

¿ES CONOCIMIENTO UNA CREENCIA VERDADERA JUSTIFICADA? *

Edmund L. Gettier**

Varios intentos se han dado en años recientes para establecer condiciones necesarias y suficientes para que alguien conozca una proposición determinada. Los intentos han sido tales que pueden presentarse de una manera similar a la siguiente¹:

- a. S sabe que P sii i. P es verdadera,
 - ii. S cree que P,
 - iii. S está justificado al creer que P.

Por ejemplo, Chisholm ha sostenido que lo siguiente ofrece las condiciones necesarias y suficientes para el conocimiento²:

- b. S sabe que P sii i. S acepta P,
 - ii. S tiene adecuada evidencia para P, y
 - iii. P es verdadera.

Ayer ha presentado las condiciones necesarias y suficientes para el conocimiento como sigue³:

- c. S sabe que P sii i. P es verdadera,
 - ii. S está seguro de que P es verdadera, y
 - iii. S tiene el derecho a estar seguro de que P es verdadera.

Argumentaré que (a) es falsa en el sentido de que las condiciones allí establecidas no constituyen una condición suficiente para la verdad de la proposición de que S sabe que P. El mismo argumento mostrará que (b) y (c)

*Publicado originalmente en *Analysis* 23 (1963): 121-123. La presente versión es una traducción de Francisco Díaz Montilla. El texto de referencia fue transcrito por Andrew Chrucky, 13 de septiembre de 1997, y aparece en: <http://www.ditext.com/gettier/gettier.html>.

** Nacido el 31 de octubre de 1927, se desempeñó como profesor de filosofía en la Wayne State University, Detroit; y luego, fue profesor emérito de la Universidad de Massachusetts. El pasado 23 de marzo falleció a los 93 años, por lo cual la Revista Analítica ha estimado pertinente la publicación del texto como homenaje a uno de los filósofos más influyentes en la filosofía analítica de finales del siglo pasado.

¹ Platón parece considerar una definición semejante en *Teeteto* 201 y tal vez la acepta en *Menón* 98

² Roderick M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1957), p. 16

³ A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (London: Macmillan, 1956), p. 34

fallan si 'tiene adecuada evidencia para' o 'tiene derecho a estar seguro de que' es sustituido por 'justificado al creer que' en todos y cada uno de los casos.

Comenzaré notando dos puntos. Primero, en ese sentido de 'justificado' en el que el hecho de que S esté justificado para creer que P es una condición necesaria para que S sepa que P, es posible que una persona esté justificada para creer una proposición que de hecho es falsa. En segundo lugar, para cualquier proposición P, si S está justificado para creer P, y P implica Q, y S deduce Q de P y acepta Q como resultado de esta deducción, entonces S está justificado para creer Q. Teniendo en cuenta estos dos puntos, presentaré ahora dos casos en los que las condiciones establecidas en (a) son verdaderas para alguna proposición, aunque al mismo tiempo es falso que la persona en cuestión conozca esa proposición.

Caso I

Supóngase que Smith y Jones presentaron una solicitud para un determinado empleo. Y supóngase que Smith tiene fuerte evidencia para la siguiente proposición conjuntiva:

- d. Jones es el hombre que obtendrá el empleo, y Jones tiene diez monedas en su bolsillo.

La evidencia que Smith tiene para (d) podría ser que el presidente de la compañía le aseguró que Jones sería seleccionado después de todo, y que él, Smith, contó las monedas de Jones hace diez minutos. La proposición (d) implica:

- e. El hombre que obtendrá el empleo tiene diez monedas en su bolsillo.

Supongamos que Smith ve la implicación de (d) a (e), y acepta (e) basado en (d), para lo cual tiene evidencia sólida. En este caso, Smith está claramente justificado en creer que (e) es verdadera.

Pero imagínese -además- que, aunque Smith no lo sepa, él mismo, no Jones, obtendrá el trabajo. Y, también que, aunque Smith no lo sepa, él mismo tiene diez monedas en su bolsillo. La proposición (e) es entonces verdadera, aunque la proposición (d) desde la cual Smith infirió (e), es falsa. En nuestro ejemplo, por tanto, todo lo que sigue es verdadero (i) (e) verdadera, (ii) Smith cree que (e) es verdadera, y (iii) Smith está justificado a creer que (e) es verdadera. Pero es igualmente claro que Smith no *sabe* que (e) es verdadera; puesto que (e) es verdadera en virtud del número de monedas en el bolsillo de Smith, aun cuando Smith no sepa cuantas monedas hay en el bolsillo de Jones, de quien falsamente cree que será la persona que obtendrá el trabajo.

Caso II

Supongamos que Smith tiene evidencia sólida para la siguiente proposición:

- f. Jones es propietario de un Ford.

La evidencia de Smith podría ser que Jones tenía en el pasado, hasta donde alcanza la memoria de Smith, en todo momento un automóvil, y siempre fue un Ford, y que Jones acabó de ofrecer a Smith un paseo mientras conducía un Ford.

Imaginemos, ahora, que Smith tiene otro amigo, Brown, cuyo paradero desconoce totalmente. Smith selecciona tres nombres de lugares de manera completamente aleatoria y construye las tres proposiciones siguientes:

- g. o Jones es propietario de un Ford o Brown está en Boston;
- h. o Jones es propietario de un Ford o Brown está en Barcelona;
- i. o Jones es propietario de un Ford o Brown está en Brest-Litovsk.

Cada una de estas proposiciones está implicada por (f). Imagínese que Smith ve la implicación de cada una de estas proposiciones que él ha construido a partir de (f), y procede a aceptar (g), (h), e (i) sobre la base de (f). Smith ha inferido correctamente (g), (h), e (i) a partir de una proposición para la cual dispone de evidencia sólida. Smith, por tanto, está completamente justificado en creer cada una de estas tres proposiciones. Smith, por supuesto, no tiene idea dónde está Brown.

Pero imaginemos ahora que tenemos dos condiciones adicionales. Primero, Jones no es propietario de un Ford, sino que en la actualidad conduce un automóvil alquilado. Y segundo, que, por la más pura coincidencia, y enteramente desconocido por Smith, el lugar mencionado en la proposición (h) resulta ser realmente el lugar donde está Brown. Si estas dos condiciones se dan, entonces Smith no sabe que (h) es verdadera, aun cuando: (i) (h) es verdadera, (ii) Smith realmente cree que (h) es verdadera y (iii) Smith está justificado en creer que (h) es verdadera.

Estos dos ejemplos demuestran que la definición (a) no establece una condición suficiente para que alguien sepa una proposición dada. Los mismos casos, con los cambios apropiados, serán suficientes para demostrar que ni la definición (b) ni la definición (c) tampoco lo hacen.

ANALÍTICA

Revista de Filosofía

NORMAS DE PUBLICACIÓN

ANALÍTICA es una revista especializada de filosofía, cuya dirección y edición está a cargo del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, Universidad de Panamá. Su finalidad es fomentar la reflexión filosófica en Panamá. Se publica anualmente (de agosto a julio) en formato electrónico y su objetivo es divulgar investigaciones y ensayos originales e inéditos en filosofía, realizados por autores nacionales e internacionales, escritos en español e inglés.

Instrucciones para los autores

- El propósito de la revista ANALÍTICA es publicar resultados de investigación filosófica originales e inéditos.
- La revista también podrá publicar reseñas de obras filosóficas actuales, las que no deben tener más de tres años desde su publicación; o traducción de artículos de interés para la filosofía que no se hayan traducido al español.
- La revista se reserva el derecho de aprobar o rechazar los trabajos presentados a su consideración.
- Los escritos originales de los trabajos aprobados permanecerán en los archivos del Editor.
- Los artículos pueden redactarse en los idiomas español o en inglés
- Los artículos deben contener información novedosa y representar una contribución sustancial al avance de la filosofía.

Presentación de los artículos

Los escritos y toda correspondencia deberán ser dirigidos al director de la revista ANALÍTICA a través de correo electrónico revista.analiticafh@up.ac.pa.

- **Textos**

A. Artículos (investigación y ensayos filosóficos)

El artículo debe cumplir con los esenciales textuales, sintácticos y ortográficos, tanto si se presenta en español como en inglés.

La organización o estructura del artículo incluye: el resumen, abstract, palabras clave, keywords, introducción, cuerpo, conclusiones, bibliografía.

Las citas, referencias bibliográficas y las notas deben presentarse en formato Harvard-Anglia.

Debe ser presentado mediante Microsoft Word, con una extensión de 3000-7000 palabras, incluida la bibliografía, escrito en espacio sencillo, fuente Times New Roman, tamaño 12.

En la primera página del artículo debe aparecer: el título en mayúsculas centrado seguido del nombre y apellido del autor (o autores) debidamente espaciado del título, también centrado. Seguidamente del (los) autor(es) debe aparecer la dirección completa de la Unidad Académica o institución donde fue realizado el trabajo y el correo electrónico del autor principal y de los coautores. Inmediatamente después de la dirección debe aparecer el resumen (abstract) en inglés y en español.

Los subtítulos principales en el texto (por ejemplo, RESUMEN, INTRODUCCIÓN, etc.) se colocarán en el margen izquierdo, escribiendo solo la primera letra de cada palabra en mayúscula.

Cada página debe ser enumerada y las referencias que se mencionan en el texto (así como la bibliografía) deben presentarse en el sistema Harvard-Anglia.

A.1 Estructura del artículo

El manuscrito debe estructurarse de la siguiente manera:

- Abstract
- Keywords
- Resumen
- Palabras clave
- Introducción
- Cuerpo
- Conclusiones
- Bibliografía.

El resumen/abstract no debe tener más de 200 palabras y debe incluir, en forma concisa y precisa, el objetivo de la investigación, así como los principales logros, resultados relevantes y conclusiones.

La introducción debe dejar claro el propósito de la investigación, los antecedentes y su relación con otros trabajos en el mismo campo. Debe expresar con claridad la cuestión a responder (problemática), la tesis propuesta, la clarificación conceptual (si fuese necesario), la estrategia argumentativa-metodológica y el plan de trabajo.

El cuerpo del artículo debe ser reflejo de profundidad y rigor del investigador, para lo cual se debe considerar particularmente el desarrollo del argumento central, posibles contraargumentos y las respuestas a dichos contraargumentos.

En la conclusión, presentar las reflexiones/consideraciones finales entorno al tópico central del artículo.

La bibliografía final debe presentarse de acuerdo con el sistema Harvard-Anglia.

B. Reseña (crítica y descriptiva)

El género reseña puede ser de tipo descriptivo y crítico, Si la intención es presentar un texto (libro, artículo, ponencia, etc.) resaltando sus cualidades, será descriptiva; pero si, además de lo anterior, se quiere expresar opiniones, evaluar el texto, ampliarlo y hasta debatir o rebatirlo, entonces es una reseña crítica, esto debe realizarse de manera objetiva y respetuosa.

B.1 Estructura de la reseña

La estructura organizativa de la reseña comprende: la presentación del escrito y su autor, los objetivos, el alcance, el enfoque, la relevancia, la pertinencia y contribución del texto a los estudios filosóficos, el contexto en el que se realiza la reseña y la bibliografía. Si se pretende realizar una reseña crítica se debe integrar, a los aspectos mencionados, el punto de vista, opinión, evaluación y contribución del reseñador a lo largo del texto.

Al escrito reseña se le aplican los requisitos de calidad textual y de formato del artículo arriba expuestos.

En caso de dudas, diríjelas al correo revista.analiticafh@up.ac.pa.

C. Sistema de Arbitraje

El material académico presentado a ANALÍTICA (artículos, ensayos, traducciones, reseñas), para cada una de sus convocatorias, será considerado previamente por el director, editor y el Consejo Editorial, quienes luego de una valoración preliminar, lo remitirán para su evaluación por el sistema de arbitraje -en doble ciego- a dos evaluadores externos, especialistas en la(s) temática(s) propuesta(s) por la convocatoria, cuyos nombres quedarán siempre en el anonimato. De igual manera éstos no conocerán quiénes son los autores del material revisado.

Los resúmenes, tanto en inglés como en español serán revisados por especialistas en estos idiomas.

El proceso de evaluación tendrá como tiempo máximo cuarenta (40) días para dictaminar la publicación o el rechazo de la propuesta. La decisión de la comisión evaluadora será inapelable.

Una vez los evaluadores externos den su dictamen, se les comunicará a los autores, a través del director si fue aprobado, si requiere enmiendas o fue rechazado.

El dictamen considera tres posibilidades:

- APROBADO, si los pares evaluadores consideran que el texto debe ser publicado sin enmiendas.
- APROBADO, con pequeñas o amplias sugerencias de modificaciones. En esta circunstancia, el autor o autora tendrá cuarenta (40) días para realizar las correcciones y el texto corregido podrá ser publicado, luego de la revisión y aprobación del Consejo Editorial.
- RECHAZADO, si el material sometido al dictamen es rechazado porque no reúne los requerimientos de la revista, (pertinencia, rigor académico) o porque no se cumple con las sugerencias de cambio, en el plazo estipulado por la revista.

D. Adopción de Código de Ética

La revista ANALÍTICA es una publicación que busca niveles de excelencia tanto a nivel nacional como internacional en el ámbito de la filosofía, nuestro actuar se basa en un código ético dirigido tanto para los editores, como para los revisores y autores.

En ANALÍTICA no se aplican cargos económicos en ninguna etapa del proceso de publicación de los trabajos. Por ello, ANALÍTICA se adhiere a las políticas institucionales de Acceso Abierto y se acoge al Convenio DORA, y a las normas pautadas en COPE.

En ese sentido, se disponen las siguientes disposiciones para los autores:

- Los trabajos presentados en esta publicación deben ser inéditos, producción original del autor que lo presenta.
- Los trabajos presentados no deben repetir los resultados, en otras revistas.
- El desarrollo de los trabajos debe estar debidamente referenciado, haciendo la indicación de los trabajos consultados para desarrollo del suyo propio, según las normas de citado y referencia indicada.
- Los autores principales deben garantizar su autoría de los trabajos presentados.
- Los autores deben garantizar que no tienen ningún conflicto de interés en base a los trabajos presentados en esta revista.

Los revisores -por su parte- deberán tener en cuenta las reglas siguientes:

- Los trabajos asignados para su revisión son considerados un documento confidencial, por lo cual estos trabajos no deben compartirse, ni discutirse con otras personas sin el consentimiento de los editores de la revista.
- Realizar su labor de manera objetiva, basándose en las políticas editoriales de la revista ANALÍTICA, y las consideraciones propias de la disciplina de que se trate.

Por su parte, los editores son los responsables de garantizar el tiempo en la revisión, corrección y publicación de los trabajos, para lo cual informar a los autores en un periodo no mayor de cuarenta (40) días de la aceptación, aceptación con observaciones o rechazo de un trabajo. La revisión y selección de los trabajos presentados se realizará con base en el mérito académico de los trabajos. Los miembros del equipo editorial no divulgarán los resultados de investigaciones presentadas para publicar en la revista para investigaciones propias, ni institucionales sin el consentimiento expreso de los autores

E. Detección de plagio

La revista ANALÍTICA someterá a revisión los trabajos presentados para publicación, la inspección será realizada con base en su política antiplagio que vela por la originalidad de los artículos, garantizando la fiabilidad de las publicaciones.

Para ello se utilizan herramientas especiales para el análisis de los textos en busca de coincidencias gramaticales y tipográficas, para garantizar el carácter inédito de los trabajos y asegurar el cumplimiento con los estándares de calidad editorial que avalen la producción filosófica propia.

F. Política de acceso y de uso

ANALÍTICA es una revista presentada en acceso abierto enteramente gratuita para lectores y autores que favorece la reutilización y el autoarchivado de sus artículos y demás publicaciones en bases de datos, repositorios, directorios y sistemas de información internacionales.

G. Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros para su uso con otros fines.

ANALÍTICA**Philosophical Journal**

ANALÍTICA is a specialized journal of philosophy, whose direction and edition oversee the Department of Philosophy of the Faculty of Humanities, University of Panama. Its purpose is to promote philosophical reflection in Panama. It is published once a year (August to July) in electronic format and its objective is to disseminate original and unpublished research and essays in philosophy, carried out by national and international authors, written in Spanish and English.

Instructions for authors:

- The purpose of ANALÍTICA journal is to publish original and unpublished philosophical research.
- The journal may also publish reviews of current philosophical works, which must not be older than three years from their publication; or translation of articles of interest to philosophy that have not been translated into Spanish.
- The magazine reserves the right to approve or reject the papers presented for its consideration.
- The original writings of the approved works will remain in the archives of the Editor.
- Articles can be written in Spanish or English.
- Articles must contain novel information and represent a substantial contribution to the advancement of philosophy.

Presentation of papers

The writings and all correspondence should be directed to the director of the ANALÍTICA journal through email revista.analiticafh@up.ac.pa.

- **Writings**

- A. **Articles (philosophical research and essay)**

The article must fulfill the essential textual, syntactic, and spelling whether it is presented in Spanish or English.

The article's organization or structure includes abstract and keywords (in English and Spanish), introduction, body, conclusions, and bibliography.

Citations, bibliographic references, and notes must be presented in Harvard-Anglia format.

It must be presented using Microsoft Word, with an extension between 3000-7000 words, including the bibliography, written in single space, Times New Roman font, size 12.

On the first page of the article must appear the following information: the title in capital letters centered, followed by the name and surname of the author (or authors) duly spaced from the title, also centered. Following the author(s), the complete address of the academic unit or institution where the work was carried out and the email address of the main author and co-authors must appear. Immediately after the address, the abstract and keywords should appear in English and Spanish.

The main subtitles in the text (for example, Abstract, Introduction...) will be placed in the left margin, writing only the first letter of each word in capital letters.

Each page must be numbered and the mentioned references in the text (as well as the bibliography) must be submitted in the Harvard-Anglia style.

A.1 Article's structure

The manuscript should be structured as follows:

- Abstract
- Keywords
- Resumen
- Palabras clave
- Introduction
- Body
- Conclusions
- Bibliography.

The abstract (resumen) should not be longer than 200 words and should include, concisely and precisely, the objective of the research, as well as the main achievements, relevant results, and conclusions.

The body of the article must reflect the depth and rigor of the researcher, for which the development of the central argument, possible counterarguments and the responses to counterarguments should be particularly considered.

In the conclusion, the author must present the final reflections around the central topic of the article.

The bibliography must be submitted according to the Harvard-Anglia style.

B. Review (critical and descriptive)

The review genre can be descriptive and critical. If the intention is to present a text (book, article, talk, etc.) highlighting its qualities, it will be descriptive, but if in addition to the above, you want to express opinions, evaluate the text, expand it and even debate or refute it, then it is a critical review, this must be done in an objective and respectful way.

B.1 Review's structure

The structure of the review includes the presentation of the writing and its author, the objectives, scope, focus, relevance, importance, and contribution of the text to philosophical studies, the context in which the review is made and the bibliography. If a critical review is to be made, the reviewer's point of view, opinion, evaluation, and contribution should be integrated into the aspects throughout the text.

The textual quality and format requirements of the article set out above are applied to the written review.

In case of doubts, direct them to the email departamento.filosofia@up.ac.pa.

C. Arbitration System

The academic works presented to ANALITICA (articles, essays, translations, reviews) will be previously considered by the director, editor or publisher and the Editorial Board, who will assign it a tracking number and after an evaluation. It will be sent for evaluation by the arbitration system - double blind - to two external evaluators, specialists in the subject proposed by the call, whose names will always remain anonymous. Similarly, they will not know who the authors of the revised material are.

The abstracts, both in English and Spanish, will be reviewed by specialists in these languages.

The evaluation process will have a maximum time of forty (40) days to determine the publication or rejection of the proposal. The decision will be final.

Once the external evaluators give their opinion, the authors will be informed, through the director, if it was approved, if it requires amendments or was rejected.

The opinion considers three possibilities:

- APPROVED, if the peer reviewers consider that the text should be published without amendments.
- APPROVED, with small or broad suggestions for modifications. In this circumstance, the author will have forty (40) days to make corrections and the corrected text may be published, after review and approval by the Editorial Board.

- REJECTED, if the material submitted for the opinion is rejected because it does not meet the journal's requirements (relevance, academic rigor) or because the suggestions for change are not met, within the period stipulated by the Journal.

D. Adoption of the Code of Ethics

ANALITICA journal is a publication that seeks levels of excellence both nationally and internationally in Philosophy, our actions are based on an ethical code directed both for editors, as well as for reviewers and authors.

In ANALYTICS no economic charges are applied at any stage of the work publication process. For this reason, ANALITICA adheres to the institutional policies of Open Access and adheres to the DORA Agreement, and the norms established in COPE.

In this sense, the following provisions are available for authors:

- The works carried out in this publication must be unpublished and original production of the author who presents it.
- The works carried out should not repeat the results in other journals.
- The development of the works must be duly referenced, indicating the works consulted for the development of their own, according to the citation and reference standards indicated.
- The main authors must guarantee their authorship of the submitted papers.
- Authors must guarantee that they do not have any conflict of interest based on the works submitted in this journal.

The reviewers, for their part, must consider the following rules:

- The works assigned for review are treated in a confidential document, therefore these works should not be shared or discussed with other people without the consent of the journal editors.
- Carry out their work objectively, maintain the editorial policies of the ANALITICA magazine, and the considerations of the discipline in question.

For their part, the editors are responsible for guaranteeing the time in the review, correction, and publication of the works, for which they inform the authors in a period not exceeding forty (40) days of the acceptance, acceptance with observations or refusal of a paper. The review and selection of the papers will be applied based on the academic merit of the works. The members of the editorial board will not disclose the results of research presented for publication in the journal for their own or institutional research without the express consent of the authors.

E. Plagiarism detection

The ANALITICA journal will review the works presented for publication, the inspection will be carried out based on its anti-plagiarism policy that ensures the originality of the articles, guaranteeing the reliability of the publications.

For this, special tools are used to analyze the texts in search of grammatical and typographic coincidences, to guarantee the unpublished character of the works and to ensure compliance with the editorial quality standards that endorse the own philosophical production.

F. Access and use policy

ANALITICA is a journal presented in open access entirely free for readers and authors that favors the reuse and self-archiving of its articles and other publications in databases, repositories, directories, and international information systems.

G. Privacy statement

The names and email addresses entered in this journal will be used exclusively for the purposes stated in it and will not be provided to third parties for other purposes.

Analítica

N° 1, OCT. 2021- SEPT. 2022, ISSN-L 2805-1815