



FHCE (www.fhuuce.edu.uy) Montevideo, Uruguay, junio de 2011

ISSN 1688-7476

ALEXANDER VALDENEGRO

TIMOTHY WILLIAMSON
Y EL RETORNO A
LA METAFÍSICA



Facultad de
Humanidades y
Ciencias
de la Educación

Departamento de Publicaciones
publikfhce@gmail.com
versión electrónica disponible en el sitio <http://www.fhuuce.edu.uy>



Timothy Williamson y el retorno a la metafísica

© Alexander Valdenegro

dasaleph1@gmail.com

© Departamento de Publicaciones FHCE

publikfhce@gmail.com

Impresión: Delia Correa y Oscar Río

Corrección de estilo: Gabriela Pena

Diseño de portada

e interiores: Wilson Javier Cardozo



ISSN 1688-7476
Depósito Legal 355945





Prólogo

Este trabajo fue presentado como monografía correspondiente al curso del Seminario de Filosofía Comparada Oriente-Occidente, dictado en 2007 por el docente Robert Calabria. En él se presenta el estudio comparativo realizado por Jonathan Stoltz, acerca de las similitudes entre la epistemología del filósofo sueco Timothy Williamson¹ y las tradiciones epistemológicas budistas indo-tibetanas que se desarrollaron entre los siglos VIII y XIII, las cuales radican esencialmente en que para ellas el conocimiento es un cierto tipo de estado mental, así como también un acotado estudio acerca del *retorno a la metafísica*; la interesante postura del autor nace de un intento por superar su clásica y sólida raíz analítica anglo-americana.

En primer lugar, se presenta a modo de resumen el contenido del artículo de Jonathan Stoltz *Gettier and factivity in Indo-Tibetan Epistemology*, y las conclusiones que extrae acerca del pensamiento de Williamson.

En segundo lugar, se expone la postura de Williamson como retorno a la metafísica, que podemos ver en los trabajos *Concepciones metafísicas de la analiticidad* y *¿Hemos superado el giro lingüístico?*, en los cuales el autor deja en claro que este necesario retorno a la metafísica no es producto de un abandono irreflexivo de los problemas clásicos (del último siglo), ni una especie de viraje hacia Oriente sino, por el contrario, un resultado del intento de superar la herencia del giro lingüístico.

Para finalizar, retomaré las similitudes (salvando las distancias) que la postura del autor posee con la epistemología budista indo-ti-

¹ Timothy Williamson nació en Uppsala, Suecia, en 1955. Graduado en matemáticas y filosofía, y doctorado en filosofía en Oxford. Desde el año 2000 es Wykeham Professor of Logic en Oxford. Es autor de *Identity and Discrimination* (Blackwell 1990), *Vagueness* (Routledge 1994), *Knowledge and its Limits* (Oxford 2000), *The Philosophy of Philosophy* (Blackwell 2007) y más de 120 artículos.



betana, y destaco como ejemplo el tratamiento de los contraejemplos Gettier realizado por Williamson y la discusión de Stoltz acerca de si estos son posibles en el contexto indo-tibetano.



*Libertad es poder decir que dos más dos es cuatro
(necesariamente).*

George ORWELL

1984

1. Introducción

Jonathan Stoltz comienza su artículo diciendo que

Timothy Williamson defiende la opinión que el *conocer es un estado mental* y que *todos los estados mentales factivos (factive) son instancias del conocer*.²

Se dice que un estado mental es *factivo* cuando necesariamente tiene contenido (proposicional) verdadero. Las diferentes formas de plantear esta definición –que no es otra que la definición de *estado mental de conocimiento*– generan diferentes preguntas epistemológicas que deben ser respondidas a distintos niveles. La cita de Orwell refiere al *doblepensar*, una actitud mental y una forma de pensamiento que se describe en la novela *1984*, la cual incluye la posibilidad de que si bien uno asume algo como necesario, también pueda asumir al mismo tiempo su negación.

Para introducir la discusión señalaré dos opciones de caracterización del conocimiento que se pueden plantear de acuerdo al modelo

² Williamson, T. (2000), *Knowledge and its Limits*. Oxford, up.



de Williamson (W*) y que poseen cierto correlato en la epistemología indo-tibetana:

W1. EMF (s,p) \leftrightarrow p

W2. EMF (s,p) \rightarrow \square p

W1.

De acuerdo con el primer planteo tenemos que: **S** conoce que **p** SYSS **p** es verdadero, y lo que es lo mismo: si **p** es verdadero entonces **S** conoce que **p**. La opción W1 puede ser rechazada fácilmente ya que del hecho de que **p** sea verdadero –y sobre todo en el sentido no proposicional que parece sugerirnos Williamson en la lectura de Stoltz– no se deduce que un sujeto conozca que sea el caso.

Para rechazar estas opciones Stoltz remite a los contraejemplos Gettier, y afirma que puede darse que **p** sea verdadera (aun proposicionalmente) y sin embargo que **S** la asienta casualmente o tenga una mera creencia verdadera justificada, y por ende no conozca que **p**; alcanza con esta posibilidad para abandonar el bicondicional. Interpretándolo en el modelo W1 (conocimiento como EMF) es posible que **S** tenga (o esté en) un estado mental en el cual no evalúa como necesario pero sí como verdadero que **p**, y **p** sea verdadero. **S** puede tener un estado mental cognitivo con contenido **p**, **p** ser verdadero, y sin embargo ese estado mental cognitivo, esa cognición o *jñâna* (estado mental necesario para el conocimiento) no ser conocimiento.

Esta distinción que corresponde a la diferencia entre creencia –como necesario, pero no suficiente, para el conocimiento– y conocimiento se da en cierta forma en parte de la tradición tibetana, sobre todo como lo señalan S. Phillips y N.S. Tatacharya³ en *Epistemology*

³ Phillips, S. y Tatacharya, N. S (2004), *Epistemology of Perception*. New York, American Institute of Buddhist Studies, pp. 8 -10.



of Perception; en la tardía tradición Navya-Nyaya (Nueva Lógica) de filosofía india, no todos los *pramâ* (eventos cognitivos) son generadores de *pramâða* (conocimiento). De ese modo se da que si bien son necesarios, no todos los *pramâ* son eventos de conocimiento, ya que no son suficientes.

Sin embargo, en la tradición budista clásica, ya que no se hace distinción clara entre *pramâ* y *pramâða*, todos los *pramâ* / *pramâða* son episodios de conocimiento. Es en este sentido que la postura de Williamson acerca del conocimiento parece alejarse de la tradición anglosajona para acercarse a un abordaje más afín a los que uno puede registrar en epistemología indo-tibetana, pero esta cercanía es solo con las posturas budistas clásicas, ya que también presenta una disensión con ciertas posturas budistas modernas que aceptan la posibilidad de eventos mentales factivos que no son conocimiento.

W2.

La opción W2 encierra un planteo más interesante, ya que allí radica la diferencia entre la epistemología de Williamson y el estándar occidental.

En W2 se deduce que del hecho de poseer un estado mental factivo (EMF) es necesario que su contenido sea verdadero.

Si **S** evalúa como necesariamente verdadero que **p**, entonces, **p** es necesariamente verdadero.

Sostener lo contrario equivaldría a poner en duda la existencia o validez epistémica de las verdades necesarias y nuestra certeza acerca de ellas. Es decir, si puede darse que **S** evalúe como necesariamente verdadero que **p**, y sin embargo queda la posibilidad de que **p** sea falso, estaríamos entonces ante un gran problema que atacaría las bases mismas, o al decir de Stoltz, las piedras fundamentales del edificio del conocimiento occidental.



2. *Factividad de los estados mentales*

Como se ha señalado anteriormente, en el planteo de Williamson ante la dicotomía entre conocimiento como hecho lingüístico/ estado mental, el autor asume la segunda postura. Si bien podemos afirmar, con sentido, verdad y falsedad de complejos lingüísticos como son las proposiciones, los enunciados, etc.; la verdad o falsedad de estas proposiciones importa al conocimiento solo y en tanto sean consideradas como *el contenido de un estado mental*, el cual se caracteriza por evaluar a *dicho contenido* como necesariamente verdadero.

Si pensamos esto acerca de las verdades de las matemáticas, de la geometría, de la lógica, etc., no deberían de surgir muchos problemas a este nivel, sino que serían tan generales que amenazarían con minar las mismas bases de nuestra racionalidad –cabe señalar que la concepción epistemológica de Williamson se mantiene dentro de estos parámetros básicos–.

Sin necesidad de atravesar ese extremo, hay algo en su concepción que genera de parte de la lectura de Stoltz un cierto rechazo o disonancia: se trata de la afirmación de que haya conocimiento –en el sentido *de factive mental states*– acerca de hechos del mundo exterior (es decir, que el solo hecho de tener cierto tipo de estado mental, factivo, nos garantice que sea el caso un hecho del mundo exterior).

Es en el análisis de esta posibilidad que se genera un error por parte de los especialistas indo-tibetanos citados por Stoltz, ya que al comparar ejemplos clásicos de su tradición con los contraejemplos Gettier (ejemplo *yid dpyod*) los presentan como casos de estados mentales factivos, cuando en realidad el carácter de necesariamente verdadero de sus contenidos queda claramente en duda, incluso el propio Stoltz sugiere que dicho estatus es contingente.

Como ejemplo de esto Stoltz menciona un subtipo de evaluación factiva extraído de la tradición budista indo-tibetana: la *evaluación factiva en posesión de evidencia incorrecta* (*log pa'i rgyu mtshan can gyi yid dpyod*). En este caso, el agente cognitivo **S** toma a *e* como su evidencia, sabe que **p** se deduce de *e* y, por lo tanto, juzga que



p. Lamentablemente, **S** está en un error acerca de su base inferencial *e*; *e* es falso, **p**, sin embargo, es verdadero. Por lo tanto, tenemos un caso en el que **S** tiene un juicio verdadero de que **p**, y el presente juicio se deriva de una actividad parecida a la inferencia. Sin embargo, debido a que la evidencia de **S** es errónea, podemos razonablemente concluir que en realidad no sabe que **p**⁴.

Un caso muy ilustrativo de esto, otorgado por el filósofo indio del siglo VIII, Dharmottara, y reproducido más tarde por los escritores tibetanos, es una situación en la que se está ofreciendo una comida cocida. Hay un fuego en el que la carne se está cociendo. El fuego no ha producido ningún humo, la carne cocida ha tentado a un gran número de moscas que pululan sobre el fuego. Una persona, observando esta escena desde cierta distancia, pero sin percibir el fuego, vislumbra el enjambre de moscas y forma la creencia errónea de que se trata de humo. Como resultado de creer que hay humo «infiere» que hay fuego. Su creencia de que hay fuego es verdadera, pero porque deduce la existencia de fuego de la falsa creencia de que hay humo, su cognición no debe considerarse como un episodio de conocimiento.

Como bien señala Stoltz, no tendría sentido decir que si bien evaluó que es necesario que **p** sea verdadero cabe la posibilidad de que no lo sea; esto es en el plano discursivo un sinsentido, y en tanto que actitud o estado mental remite a algún tipo de patología. Sin embargo, si uno tiene la creencia o la opinión de que **p** sea verdadero, se asume la posibilidad de que no lo sea, eso es lingüísticamente correcto y una actitud cognitiva válida y saludable.

Cuando pensamos en estas afirmaciones acerca del conocimiento y del estado o actitud mental que se le asocia hay algo que suena mal a nuestros oídos; esta es una diferencia de base con la epistemología indo-tibetana, ya que en ella el conocimiento implica esa actitud mental, hay en su tradición todo un *training* psíquico institucionaliza-

⁴ Stoltz, J. (2009) «Gettier and Factivity in Indo-Tibetan Epistemology», traducción propia con publicación pendiente, pp. 5 - 6.



do. En el *Sutra de los Fundamentos de la Atención (Satipatthana Sutta)*, un texto clásico de la epistemología budista, se explican las bases de este *training*: el conocimiento implica una postura mental, la cual tiene como elemento principal la *atención* acerca del propio estado mental de atención. Esto tiene cierta similitud con los conceptos de conciencia agustiniana y cartesiana.

En los contextos clásicos del budismo, el estudioso, el monje se entrena tanto en el estudio de las diferentes doctrinas filosóficas y epistemológicas como en el *yoga*, actividad física que acompaña la actividad intelectual. Incluso el establecer una limitación acerca de dónde comienza una y dónde la otra es solo una herramienta que utilizamos en Occidente en un esfuerzo por dialogar con Oriente.

En el *Satipatthana Sutta* se explica ese *training* mental que se debe seguir para alcanzar el conocimiento. Este consiste en la atención en (la conciencia de) cada momento del estado mental. Se aclara que si se tiene un estado mental de conocimiento, entonces se conoce que se tiene un estado mental de conocimiento (es decir, no es posible que **S** conozca que **p** y, sin embargo, no lo sepa: es decir, no sepa que sabe); también se elimina la posibilidad de que se esté en un error acerca del propio estado mental, ya que en la tradición indo-tibetana la verdad o falsedad son propiedades del contenido del estado mental como componente de este y no como elemento del mundo externo. La verdad del contenido mental está implicada pero no depende del hecho externo; un estado mental **x** es un estado de conocimiento por algo en sí mismo y no como resultado de un contraste con eventos externos.

Como bien señala Stoltz resulta difícil aplicar contraejemplos de tipo Gettier de forma válida a esta caracterización del conocimiento como pretende el epistemólogo Matilal⁵, ya que en la epistemología tibetana existe una dificultad a la hora de hablar sobre episodios mentales que tienen contenido verdadero de forma contingente. En

⁵ Matilal, B. K (1986) Perception: an Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford, Clarendon Press, pp. 103 - 105, 135 - 140.



esa tradición, tener un determinado episodio mental normalmente *fija* el valor de verdad del contenido de dicho episodio.

3. Postura metafísica

Existe en la noción de conocimiento defendida por Williamson y en la tradición budista la asunción de que hay algo en el estado mental mismo que garantiza que este sea un estado mental de conocimiento y esto es que su contenido es necesariamente verdadero, la verdad de su contenido es un resultado analítico. Una crítica que puede surgir y que también es señalada por Stoltz consiste en que en este sentido lo que podríamos llamar conocimiento, se limitaría a unos pocos casos: el principio de identidad, la no contradicción, y tal vez el *cogito* cartesiano. Es decir, si bien el conocimiento tendría su lugar en el edificio epistemológico, su lugar sería a su vez fundamental y trivial.

En su artículo *Concepciones metafísicas de la analiticidad* Williamson se propone estudiar si es plausible que una noción de analiticidad definida en términos semánticos, lógicos u ontológicos determine que las verdades analíticas sean verdades menos sustanciales que otras. Allí el autor afirma que si bien la sola idea de verdadero en virtud del significado es insostenible, es posible definir una noción de significado suficiente para la verdad; sin embargo, salvo que la necesidad a la que se alude en la definición sea insustancial (como en los casos de evaluación factiva de la epistemología indo-tibetana) no se sigue que una verdad con significado tal sea insustancial.

3.1 Carácter sustancial de las verdades analíticas

En su defensa de la noción de conocimiento como estado mental factivo, Williamson destaca que una verdad analítica (de tipo fregeano) que es sinónimo de verdad lógica no tiene que ser insustancial, a menos que se asuma independientemente que las verdades lógicas



son insustanciales. Al final de su artículo concluye que las explicaciones metafísicas de la analiticidad no apoyan la idea de que haya una categoría no vacía de verdades analíticas insustanciales. Como ejemplo utiliza la distinción entre verdades analíticas y verdades sintéticas, las verdades analíticas se distinguen de las sintéticas en ser verdaderas en virtud del significado. Una verdad sintética es verdadera porque significa lo que significa y las cosas son del modo que ese significado lo requiere.

Por ejemplo: «Juan es un abogado defensor» es verdadero porque significa que Juan es un abogado defensor y Juan *es* un abogado defensor.

Para las verdades analíticas, el segundo conjunto se elimina: «los abogados defensores son abogados» es verdadero porque significa que los abogados defensores *son* abogados, nada más se necesita.

Sin embargo, hay algo en este contraste que no resulta convincente, no es correcto decir que no importa que los abogados defensores sean abogados. Para cualquier oración verdadera *s*, la explicación canónica de verdad asume que «*s* significa que **P** y **P**». Cualquier oración verdadera es verdadera en virtud tanto del significado como de la manera en que son las cosas. En este sentido, las verdades analíticas y sintéticas no son radicalmente diferentes, pero hay otro en el que sí lo son. Significar que los abogados defensores son abogados es suficiente para ser verdadera, mientras que significar que Juan es abogado defensor no lo es, esa diferencia es lo que llama significado suficiente para la verdad, y consiste en aquel que en cualquier situación y en cualquier contexto hace que la oración sea verdadera.

El estado mental de evaluación factiva, el que evalúa su contenido como necesariamente verdadero, consiste en tomar dicho contenido en el sentido analítico que se evalúa en su significado suficiente para la verdad, lo que deja fuera de toda discusión la posibilidad de crear contraejemplos de tipo Gettier para tal evaluación. No es posible decir que el contenido puede no ser verdadero, porque este está siendo tomado en sentido analítico y en tanto significado suficiente para la verdad. De este hecho no se desprende que tales verdades sean espurias, o que el conocimiento en el sentido metafísico-analítico que



propone Williamson sea trivial; quien conoce, quien está o tiene un estado mental de conocimiento tiene la libertad de afirmar que dos más dos es cuatro necesariamente aunque como en la novela de Orwell se le estén enseñando cuatro dedos de una mano y escondiendo uno.

Bibliografía

- GETTIER, Edmund L., «**Is Justified True Belief Knowledge?**». *Analysis*, Vol. 23, No. 6 , junio de 1963, pp. 121-123.
- MATILAL, B. K (1986), *Perception: an Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, pp. 103-105, 135-140.
- PHILLIPS, S. y TATACHARYA, N. S.(2004), *Epistemology of Perception*. New York, American Institute of Buddhist Studies, pp. 8-10.
- STOLTZ, Jonathan, «Gettier and Factivity in Indo-Tibetan Epistemology». *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, No. 228, julio de 2007, pp. 394-415.
- (2009) «Gettier and Factivity in Indo-Tibetan Epistemology»,(traducción propia con publicación pendiente).
- WILLIAMSON, Timothy (2000), *Knowledge and its Limits*. Oxford, UP.





colección
AVANCES DE INVESTIGACIÓN

ESTUDIANTES Y EGRESADOS – TÍTULOS DESDE NOVIEMBRE 2010

*Soberanía e identidad nacional en el Uruguay del Novecientos.
Incidencias regionales y nacionales en la gestación del
Tratado de Rectificación de Límites entre Uruguay y Brasil en 1909*
DE LOS SANTOS, Clarel

Murgas y dictadura. Uruguay 1971-1974
GRAÑA, Federico y Nairí AHARONIÁN

*El verdugo y la ramera en el Medievo:
sobre la primera parte de la novela El verdugo de Pär Lagerkvist*
DUTRA, Richard

Ríos de hombres. Movimiento social e identidad en el río Uruguay
CHOPITEA, Leda

Fernando García Esteban: entre la crítica y la historia del arte
TOMELO, Daniela

*Reflexiones en torno al proceso de desvinculación estudiantil
en el Ciclo Básico de Secundaria en adolescentes del barrio Casavalle*
CABRERA, F., P. CARABELLI y A. HERNÁNDEZ

*¿Es legítimo imputar al excluido?
La autonomía y la debida tensión como claves*
FLEITAS, Martín y Ricardo VERGARA

Las pausas y su función retórica en el discurso político
CARROCIO, Macarena



El objetivo de la colección *Avances de Investigación* es fortalecer la difusión del rico y valioso trabajo de investigación realizado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE). Asimismo procura estimular la discusión y el intercambio a partir de estos *pre-prints*, preservando la posibilidad de su publicación posterior, en revistas especializadas o en otros formatos y soportes.

La colección incluye no solo versiones finales e informes completos sino –como lo sugiere su propia denominación– avances parciales de procesos de investigación, incipientes o no.

Las versiones de *Avances de Investigación* están disponibles simultáneamente en soportes impreso y digital, pudiendo accederse a estas últimas a través del sitio web de FHCE.

La colección, continuadora de las ediciones de *Papeles de trabajo* y *Colección de estudiantes*, consiste en una serie de pre-publicaciones que integra (ahora en una única serie) trabajos seleccionados a partir de llamados específicos abiertos a estudiantes, egresados y docentes de la FHCE.

Departamento de Publicaciones
Facultad de Humanidades y
Ciencias de la Educación

