

LA REALIDAD COMO FACTICIDAD FORMAL*

REALITY AS FORMAL FACTICITY

Jens Rometsch
Universidad de Bonn

Resumen: *El concepto de “realidad” (Wirklichkeit) desempeña un rol importante en los realismos filosóficos actuales, aunque a menudo se interpreta de manera diferente. El presente artículo aboga por una primera descripción formal de la realidad como “facticidad formal”: se considera que la realidad es el hecho de que nuestras descripciones deben aplicarse a algo. Este hecho no solo afecta a nuestra cognición de la realidad, sino a sí mismo.*

Palabras clave: *Realidad, facticidad formal, contextualidad, falibilidad.*

Abstract: *The concept of “reality” (Wirklichkeit) plays an important role in current philosophical realisms, although it is often interpreted differently. The article argues for a formal first description of reality as “formal facticity”: reality is considered to be the fact that our descriptions must apply to something. This fact not only affects our cognition of reality, but itself.*

Keywords: *Reality, formal facticity, contextuality, fallibility*

*Traducción del alemán de Jimmy Hernández Marcelo.

INTRODUCCIÓN

Cuando se trata de realismo, la cuestión de qué pensar por el concepto de realidad (*Wirklichkeit*) no debería sorprendernos. Se sabe que desde hace varios años ha habido un enfoque renovado en el realismo, por ejemplo, en los debates técnico-filosóficos en torno al realismo “especulativo” y al “nuevo” realismo¹. Sin embargo, un público plagado de campañas de desinformación –no solo en filosofía, sino también más allá de la academia– hace evidente la necesidad de abordarlo. Evidentemente, los realismos filosóficos no son los mismos que las actitudes más ordinarias que se denominan “realistas” en contextos pragmáticos, económicos o políticos (en oposición a “utópicos”, “idealistas”, “soñadores”, etc.). Sin embargo, hay una afinidad. Los realistas *in philosophicis* probablemente comparten con los realistas ordinarios la convicción de que lo que uno piensa, dice y exige es relevante y tiene consecuencias. Las opiniones se forman y pronuncian deliberadamente, ya que nunca es indiferente cómo entendemos las cosas, cómo nos comportamos y cómo nos expresamos. Nuestro comportamiento cambia la realidad. En vista de esta relevancia, tiene sentido querer distinguir lo real de lo irreal. Pero incluso lo irreal pertenece –esto se podría objetar– a la realidad. También hay tradiciones en filosofía que distinguen la realidad no solo de lo irreal, sino también de lo que existe puramente en lo contingente: la realidad sería, precisamente, aquello que no puede ser de otra manera, lo que se puede imponer *a priori*, es decir, lo que en absoluto se puede dejar de alcanzar si piensa correctamente y si se está en sus cabales. Además, este enfoque es un desiderátum plausible, dada la relevancia de lo que se piensa y se dice. De hecho, si algo fuera tan fijo que no se pudiera pensar y hablar de otro modo sin cometer un error evidente e innegable, entonces la relevancia mencionada tendría su base ontológica: habría algo que, sencillamente, no podría ser puesto en cuestión; hechos cuyas alternativas ni siquiera serían concebibles.

Estas observaciones preliminares ya indican que es difícil pensar en el concepto de “realidad”. Sin embargo, a continuación haremos un intento. Este intento va en una dirección ligeramente diferente a la de algunos de los “nuevos” realistas más conocidos, aunque en un terreno compartido. El objetivo del intento es promover una cierta comprensión fundamental de la realidad que se presenta bajo el título de “facticidad formal”. La “facticidad formal” no se refiere a una realidad determinada, hace referencia a lo mismo que el término “existencia”; tampoco se refiere al hecho por el que se da la existencia². Más bien, el término es la razón del hecho de que nuestras descripciones

¹ Para una historia de los últimos debates sobre el realismo en filosofía, véase Markus GABRIEL, *Propos réalistes*, Paris, Vrin, 2019, pp. 7-51.

² Así por ejemplo, Markus GABRIEL, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin, Suhrkamp, 2016, p. 369: “La realidad es la circunstancia por la que un objeto aparece en un campo de sentido”. La ontología del campo de sentido de Gabriel entiende la existencia como el aparecer en un campo de sentido.

deben aplicarse a algo. En lo que sigue, defenderé, aunque solo sea en líneas generales, que este hecho puede considerarse como una primera descripción formal de la realidad misma y no solo de nuestra cognición de la realidad y su pretendida cognoscibilidad con cada exigencia de conocimiento. Por lo tanto, este hecho no es solo una modalidad epistémica (un hecho sobre nuestra cognición), sino sobre todo una modalidad ontológica: la realidad misma no solo se muestra a través de este hecho (o gracias a ella) –de lo contrario no se vería afectada por esta–, sino que *es* el hecho según la cual nuestras descripciones deben aplicarse a algo.

La reflexión comienza con una presentación afirmativa de la idea de Jocelyn Benoist de una “contextualidad intrínseca de lo real” (1), seguida de algunas reflexiones sobre la cuestión de la falibilidad (2), que son significativas para la comprensión desarrollada de la facticidad formal. Entonces surgen consideraciones sobre si el hecho de que nuestras descripciones deben ser aplicables a algo debe entenderse como una modalidad epistémica (3), una sugerencia que, si bien es evidente, no obstante es engañosa en mi opinión. En relación con esta sugerencia, la epistemología a menudo se desarrolla en dos tendencias fundamentales, cuya problemática se bosqueja aquí (4). Se puede demostrar qué comprensión más plausible de la cognición ayuda a evitar esta problemática (5). Finalmente, se muestra por qué se requiere la facticidad formal, como fundamento de esta plausible comprensión de la cognición, para que ya no solo se entienda como una modalidad epistémica (6).

1. CONTEXTUALIDAD INTRÍNSECA DE LO REAL

Jocelyn Benoist defiende en *L'adresse du réel* la idea de una “prioridad de la realidad antes que la verdad”³. Todo esfuerzo cognitivo encuentra algo que no surge en el ámbito del conocimiento, que precede y es reconocido como “auténtica trascendencia”, como “ontológicamente trascendente”. Benoist dice que esto no significa que lo que debe reconocerse esté, en principio, más allá de nuestros esfuerzos cognitivos. Lo que cuenta como “real” (*wirklich*) en esta priorización no es ni el “mundo terrenal” ridiculizado por Friedrich Nietzsche, ni el “gran afuera” (*grand dehors*) señalado por Quentin Meillassoux⁴. Sobre todo, la consideración de Benoist resalta que el hecho tiene que comportarse de alguna

³ Jocelyn BENOIST, *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017, p. 36: “Sin embargo, ser realista en un cierto sentido completo del término, que reclama más que la mera validez epistémica, es exigir que en cada forma de conocimiento se cumpla una verdadera trascendencia, algo para conocer que también exista según otra modalidad distinta que el simple ser-conocido: un ser. El objetivo de este realismo radica precisamente en el hecho de colocar el valor epistémico bajo el control de esta ontología trascendente, en poner por delante la prioridad de la realidad sobre la verdad, pues la segunda depende de la primera”.

⁴ Cf. Quentin MEILLASSOUX, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006, p. 21

manera para que se pueda conocer cómo se comporta. Este hecho excluye la sospecha de un “más allá del mundo” o un “gran afuera”. La diferencia requerida epistemológicamente entre lo que es y lo que se conoce implica la conexión entre los dos extremos. Es inevitable suponer que, si efectivamente somos capaces de conocer, también existe el caso en el que se dé un esfuerzo cognitivo fallido: para que el intento de conocer algo pueda fallar, debo fallar *ese* intento. Esto quiere decir que debo ya poder especificar algo, en principio, conocible para que pueda, consiguientemente, fallar. Sin embargo, la especificación de un principio de cognoscibilidad solo se puede dar a una cosa que ya ha sido constituida de tal manera, una cosa que es real de una manera peculiar. El ser constituido, por lo tanto, tiene prioridad sobre cualquier esfuerzo cognitivo que busque comprenderlo tal como es.

La constitución peculiar de lo que realmente se da debe ser conocida por nosotros. Y solo en la medida en que se conozca, se puede establecer en cada caso en qué consiste. Pero esto depende de diferentes condiciones y de cómo se conocen las cosas. Lo que realmente se da no se presenta simplemente ante nosotros, sino que lo que se nos presenta en cada caso está relacionado con nuestros intereses, preferencias, perspectivas, competencias contingentes y cuestionamientos que se le relacionan. Según nos dice Jocelyn Benoist, lo que es real lo es siempre en un contexto. Lo real se caracteriza por el hecho de que ninguna de las descripciones individuales, que pueden ser ciertas, es independiente del contexto. Solo puede presentarse contextualmente y conocerse en sus respectivas especificaciones. En consecuencia, Benoist constata una “contextualidad intrínseca de toda realidad”⁵. Para todo lo real que nos encontramos, esta contextualidad es lo único que se puede reconocer, por así decir, como no observada y sin una contextualización específica como característica. Por eso la contextualidad es *intrínseca* a lo real. Más bien, esta dependencia *siempre* ha sido parte de todo lo que encontramos y, por lo tanto, resulta ser real: la constitución describable dependiente del contexto caracteriza a las cosas mismas, y no son nada que nuestras descripciones les impongan posteriormente, independientemente de lo que sean. El hecho mismo de que las cosas y los estados de cosas sean individuados por su respectiva constitución los hace intrínsecamente contextuales; este hecho prohíbe malinterpretar su contextualización como la actuación exclusiva de sujetos capaces de conocimiento.

2. FALIBILIDAD

A continuación, me gustaría revisar y desarrollar esta tesis (con suerte bien entendida) de Benoist sobre la “contextualidad intrínseca de toda realidad” a

⁵ *Ibid.*, p. 10.

fin de abordar el tema de la “facticidad formal”. Primero, puede afirmarse epistemológicamente con la siguiente consideración de la cuestión de la falibilidad: la diferencia entre la existencia de una cosa y su conocimiento es indudablemente constitutiva del concepto de conocimiento; ninguna descripción teórica de la cognición es posible sin ella. Para que se pueda cumplir una intención de conocimiento, también tiene que poder no realizarse; para que pueda no realizarse, ya debe comportarse de alguna manera con la cosa que se quiere obtener, por lo que al menos debe especificarse mediante una situación contextual (como algún “algo”). O bien, para considerar que algo es cierto, en principio debe ser posible equivocarse al respecto. En consecuencia, no tiene ningún sentido buscar formas de conocimiento, contenidos de conocimiento u objetos en los que un engaño se excluya fundamental e inequívocamente. Una afirmación de conocimiento que, en principio, no pudiese fallar, no sería ninguna. Esto parece contradecir, en primer lugar, una definición común y plausible de conocimiento, que establece que yo sé que *P*, en ese momento y solo entonces, si *P*. Una vez alcanzado tal “saber que *P*” sería por definición infalible. Ahora puedo afirmar que tengo tal conocimiento con respecto a *P*. Y no se puede descartar que con razón plantee esta afirmación. Sin embargo, no se puede descartar que esta afirmación pueda resultar errónea. Nunca podría saber si una respectiva afirmación de conocimiento satisface el estado ideal del conocimiento definitivo antes mencionado. Mi conocimiento (si existe) seguiría siendo infalible, pero mi afirmación de este conocimiento no lo sería. Entonces, si sabemos algo (lo que no se puede descartar), entonces no podemos saber nada al respecto, porque cada afirmación de conocimiento que caracterizamos como conocimiento podría ser caracterizada erróneamente. El conocimiento infalible sigue siendo un *telos* de nuestras afirmaciones de conocimiento cuyo posible logro nunca puede constatarse de acuerdo con sus propios estándares (es decir, infalible).

La mayor certeza que se puede reclamar de manera significativa proviene de esas intuiciones que llamamos “evidentes” o “convincentes”, porque simplemente no podemos saber cómo y por qué podrían estar equivocadas. Esto se puede deber a que no conocemos ninguna condición bajo la cual una intuición determinada pueda resultar falsa. Incluso puede ser porque tales condiciones ni siquiera son imaginables aún con el mayor esfuerzo imaginativo. La intuición cartesiana de no poder pensar sin existir puede ser una en la que no podemos, por así decir, “absolutamente” saber cómo y por qué podría ser errónea. Pero incluso para esta intuición vale que esta intuición –si se trata con ella de un conocimiento verdadero– pudiera estar equivocada, precisamente, por esa razón. Sin embargo, nuestra certeza de que es verdad puede basarse en el hecho de que difícilmente podría entenderse cómo no puede ser verdad⁶. Con muchas otras certezas podemos pensar en condiciones más fácilmente concebibles bajo

⁶ Véase Jens ROMETSXH, *Freiheit zur Wahrheit. Grundlagen der Erkenntnis am Beispiel von Descartes und Locke*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2018, pp. 118-133.

las cuales podrían resultar ser engañosas. Si se da el caso de que la mayor certeza de una intuición es que no se puede concebir en qué condiciones debería estar equivocada, entonces ya no se puede afirmar ningún conocimiento *a priori* si “*a priori*” significa: necesario (en el sentido de: en absoluto es posible otra manera, bajo ninguna condición) y universal (en el sentido de: en cualquier caso, bajo cualquier condición). Por lo tanto, se debe rechazar cualquier intento de declarar algo como *a priori* fijo en el sentido descrito y entenderlo como lo irrevocablemente real (o como su base)⁷. Un conocimiento de lo real, que deberíamos llamar *a priori* en el sentido mencionado, se elevaría por encima de todo contexto, ya que sería válido en *todas* las circunstancias.

Si lo real concuerda con lo que es cognoscible (aunque en el sentido de Benoist sigue siendo una prioridad), su “contextualidad intrínseca” puede justificarse consecuentemente: lo real cognoscible es una prioridad porque el conocimiento tentativo debe aferrarse a lo que es real, que nunca obstaculiza los contextos y se puede descubrir en todas las circunstancias. Sin embargo, es congruente con su cognoscibilidad en la medida en que no tiene sentido hablar de lo real antes o más allá de su conocimiento; cualquier otra especificación de lo real (incluso su especificación como “auténtica trascendencia”) solo puede deberse al hecho de que se conoce. Lo que puede valer como real para *nosotros* equivale a lo que ha sido conocido por nosotros. Si todo lo real es reconocido ahora o nunca, no es una cuestión metafísica o epistemológica que deba aclararse. Entonces, lo que puede ser conocido o no, se decide empíricamente y caso por caso, no en una reflexión filosófica previa (véase el punto 5). Puesto que nada puede afirmarse *a priori* como aquello que es irrefutable y fijo en todas las condiciones, el *conocimiento* de lo real resulta contextual.

3. EL HECHO QUE ... COMO MODALIDAD EPISTÉMICA

La pregunta de *por qué* se debe presuponer una capacidad de conocimiento de lo real, se puede responder fácilmente: debido a que esta condición es necesaria en el sentido descrito anteriormente (véase el punto 2.), simplemente ya no cabe el que no pueda ser compartida; esta condición no es nada contra lo que se pueda seguir siendo escéptico. La tesis de la contextualidad intrínseca de lo real podría entenderse primero como una respuesta a la pregunta epistemológica sobre las condiciones en las que se puede conocer algo, pues formula cómo lo real demuestra ser cognoscible. Al parecer, no sería una respuesta a la pregunta ontológica sobre las condiciones en las que se encuentra algo (realmente). Una cognoscibilidad (siempre intrínsecamente contextual) sería una característica de lo real, en la medida en que es conocida por nosotros, de modo que no afecte a su existencia, sino solo a su cognoscibilidad o

⁷ Puede haber otros usos de la expresión *a priori*, que están asociados a proyectos filosóficos coherentes.

a su conocimiento por nuestra parte; no se hablaría de lo real en sí mismo, ya que es *per se* trascendente a nuestros esfuerzos cognitivos.

Con esta explicación de la cognoscibilidad de lo real en su contextualidad intrínseca, la cuestión de qué permite su presuposición se convertiría también en una cuestión epistemológica. Un intento de responder esto podría señalar el hecho de que nuestras descripciones deben aplicarse a algo. En el marco de este intento de respuesta, este hecho solo podría afirmarse como un requisito previo epistemológico para la contextualidad intrínseca de la realidad cognoscible. En consecuencia, podría denominarse una modalidad “epistémica”: dicho hecho (*Umstand*) sería algo que concierne solo a nuestro conocimiento, no a la realidad que hemos conocido. Se podría hablar de una modalidad porque se trata de una *posibilidad* constatada, la posibilidad de descripciones exactas, que inevitablemente es también la posibilidad de descripciones inexactas (véase el punto 2). Sin embargo, la presuposición de esta posibilidad es convincente en la medida en que ya no podemos imaginar cómo podría concebirse nuestra cognición si no existiera. Su condición sería, al menos, necesaria a este respecto.

La confrontación con las objeciones escépticas ilustra por qué nos quedamos sin opciones, por qué no podemos ser escépticos sobre esta modalidad. Contra las maniobras escépticas, se puede decir a este respecto que el reconocimiento de la realidad no se puede negar fácilmente sin reclamar explícita o implícitamente el conocimiento. La maniobra de abstención del juicio escéptico (*ἔποχῆ*) no libera al escéptico de esta carga, si es una maniobra justificada. En la medida en que el escéptico no afirma ni niega el conocimiento de lo real y, por lo tanto, no actúa sin causa y *ad hoc*, sino que justifica su abstención del juicio, por ejemplo, refiriéndose a la isostenia –que existe con frecuencia y que por lo tanto siempre hay que temer– representa un conocimiento tentativo. O bien es de la opinión *fundada* de que uno debe abstenerse de todos los juicios. Con respecto a la validez de *esta* opinión, no puede abstenerse de dar un juicio (es decir, cualquier conocimiento tentativo) sin tener que justificar esta abstención, etc., lo que provoca una regresión. O bien es de la opinión de que uno tiene que abstenerse de cualquier juicio *infundado*. Entonces hay una opinión contraria a la del escéptico más en la carga de la prueba (sobre las opiniones: uno tiene solo unos pocos juicios de los que abstenerse, uno no tiene ningún juicio del que abstenerse); o bien no defiende opinión alguna sobre esta cuestión de la abstención del juicio requerida por la falta de reconocimiento de lo real (porque es performativamente consistente en su abstención del juicio). Entonces ya no habrá una objeción escéptica a la que se pueda hacer frente.

Resulta que ningún escéptico se salva por completo de las demandas de un conocimiento tentativo, si quiere representar su escepticismo racionalmente (si no quiere eso, no tenemos que tenerlo en cuenta). Y un conocimiento

tentativo solo puede desarrollarse y representarse con la condición de que nuestras descripciones puedan aplicarse a algo. El hecho, por lo tanto incontestable, de que pueden hacerlo no debe ser puesto en duda por las diferencias en la teoría de la verdad. La discusión filosófica de lo que significa decir que una descripción se aplica a algo se sabe que conduce a resultados diferentes. La unión teórica, coherente, pragmática, consensuada y todas las demás variaciones de esta discusión deben distinguir igualmente entre los intentos exitosos de conocimiento y los intentos fallidos; y deben reconocer que los intentos de conocimiento tienen que ver con algo, o están relacionados con algo, a lo que se aplica o no se aplica una descripción exitosa (de acuerdo con los respectivos estándares teóricos de la verdad). Esto también se aplica a ese intento de conocimiento que todo enfoque teórico de la verdad representa inevitablemente.

4. LA AUSENCIA DE EQUILIBRIO EPISTEMOLÓGICO: DOS TENDENCIAS

El hecho de que nuestras descripciones deban poder aplicarse a algo parece entenderse como una modalidad epistémica, como un hecho sobre nuestra cognición. Quien reconoce algo tentativamente no puede evitar presuponer la existencia de este hecho. Sin embargo, esto no significa que se haya llegado a un acuerdo sobre la comprensión de la realidad a partir de la cual existe esta modalidad; por tanto, queda abierto si la comprensión "epistémica" es suficiente. Esta modalidad describe un hecho sin el cual no se desarrolla ningún reconocimiento. Pero, como es bien sabido, las teorías del conocimiento a veces están sujetas al peligro de comprender la cognición solo a la luz de un problema específico y, por lo tanto, de ser demasiado unilaterales. Tales tendencias a menudo van acompañadas de una comprensión de la realidad que sugiere tal unilateralidad. Tales comprensiones de la realidad se ven favorecidas cuando el hecho de que nuestras descripciones deben poder aplicarse a algo se evalúa solo como una modalidad epistémica.

Para dar un ejemplo de tal tendencia, recordemos la larga tradición de enfoques en teoría del conocimiento que, para los propósitos de la discusión que sigue, resumiré como "centrado en el sujeto". La cognición incluye al menos: alguien que conoce (usando una expresión terminológica: una instancia epistémica); procesos de formación de conocimiento (por ejemplo, percibir, imaginar, pensar); aquello que se conoce (que se describe adecuadamente en el ejercicio de los procesos de formación de conocimiento). Una teoría del conocimiento se centra en el sujeto si describe los tres momentos mencionados de cognición sobre la base de una priorización de la instancia epistémica. Si, por ejemplo, la auto-certeza del sujeto en el pensamiento o en las condiciones subjetivas de la posibilidad del conocimiento se convierte en el punto de partida de una teoría, entonces el aspecto de nuestro propio desempeño en

los procesos de formación del conocimiento pasa a primer plano. Se vuelve importante, entonces, que *nosotros* seamos los que percibimos, los que tengamos representaciones y desarrollemos pensamientos de los cuales surgen esfuerzos de conocimiento; se vuelve importante entender cómo estos esfuerzos deben su existencia a nuestras actuaciones. Lo que se reconoce aparece, sobre todo, como el espacio de eco de una autoconciencia (empírica o trascendental) y sus actividades de conocimiento. A la luz de esta consideración, las condiciones para reconocer algo son solo dignas de investigación en la medida en que se basan en la esencia de la autoconciencia. Las condiciones objetivas de conocimiento que podrían estar fuera de la constitución y las contribuciones personales del sujeto tienden a no ser tomadas en consideración o se les considera solo en un grado marginal.

La autoconciencia está representada en la familia de los enfoques centrados en el sujeto también por la cuasi-autoconciencia de un colectivo. Las condiciones de cognición se ubican en interacciones discursivas y en las reglas y convenciones que las surgen y luego se desarrollan. Los enfoques centrados en el sujeto pueden admitir que lo que se conoce tiene una existencia y una naturaleza que no depende de cómo y de qué manera se conoce. Pero su interés está en la cuestión de cómo surgen nuestros puntos de vista e interpretaciones. Se observa, por ejemplo, que nuestras interpretaciones de la realidad pueden depender de la persona y la cultura y, por lo tanto, resultar ser diferentes. Esto nos lleva a la conclusión de que nuestras interpretaciones fueron sesgadas. Por lo tanto, incluso en el caso de interpretaciones opuestas, solo tenemos la opción de constatar el conflicto; no habría posibilidad de resolver el conflicto recurriendo objetivamente a los hechos⁸. Nadie querrá negar que en muchos casos esta apelación provoque dificultades y que los conflictos de opinión en algunos ámbitos sean difíciles de resolver. Pero es una exageración concluir de esta dificultad que es imposible resolver conflictos entre interpretaciones a favor de una interpretación correcta (si se aplica una de las interpretaciones conocidas). No se trata de negar que cualquier interpretación que consideremos verdadera por buenas razones pueda necesitar una acción correctiva, sino que también podría simplemente estar fundada y, *por ello mismo*, ser considerada verdadera.

La unilateralidad de los enfoques centrados en el sujeto en la teoría del conocimiento se resume en el hecho de que la realidad, que se debe conocer, tiende a ser de interés únicamente en tanto luz opaca sobre el lienzo de nuestras interpretaciones, las cuales, como productos de nuestras propias actuaciones epistémicas, forman de manera casi exclusiva el centro de estas teorías del conocimiento. Los representantes de estos enfoques no tienen que negar

⁸ Véase también los comentarios sobre “la doctrina de la igualdad de validez” en Paul BOGHOSIAN, *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*, Oxford/New York, Clarendon Press, 2007.

que la realidad no se reduzca a esto. Sin embargo, estos enfoques carecen de una caracterización fundamental de la realidad que diga más de lo que se pretende con nuestros conocimientos tentativos. Una tendencia opuesta, comparablemente unilateral, está formada por enfoques que me gustaría llamar “centrados en objetos”, a efectos de mi reflexión. El enfoque centrado en objetos es un enfoque epistemológico que se enfoca, de modo más o menos exclusivo, en lo que se conoce, sin que se exija para su descripción una tematización de los procesos de formación de conocimiento. Un ejemplo de este tipo de enfoque son las reflexiones de Gottlob Frege en un ensayo tardío sobre el pensamiento⁹. El pensamiento es una verdad que, según Frege, solo puede tener validez eterna. Si es verdad que estoy sentado ahora mismo en mi escritorio escribiendo esta frase, entonces siempre es verdad (aunque las expresiones indexadas “yo” y “ahora” deban recibir una explicación apropiada del contexto para que esta verdad pueda ser entendida por un lector de este texto en el año 2119). Describir el pensar de este pensamiento es una cuestión de psicología, no de teoría del conocimiento. Por lo tanto, la conexión entre el pensar y el pensamiento de Frege, ya no es una cuestión de teoría del conocimiento.

Otros ejemplos de enfoques centrados en objetos son teorías del conocimiento, cuyos respectivos proyectos ya son el resultado de una cierta interpretación de la realidad. Esta interpretación no se debe a la teoría del conocimiento representada en cada caso y a menudo no está claramente relacionada con ella. Se podría pensar, por ejemplo, en teoremas de inspiración marxista o psicoanalítica, que evidentemente tienen cierta afinidad con los enfoques centrados en el sujeto, pero que abordan el problema del conocimiento casi exclusivamente a través de lo que ya se considera en la respectiva comprensión de la realidad y omiten, en gran medida, una investigación independiente de los procesos de formación del conocimiento. Las tesis centrales equivalen aquí, sucintamente, a lo siguiente: una doctrina marxista de la realidad afirma que el ser (también conocido como relaciones materiales, distribución de fuerzas productivas) determina la conciencia; una doctrina psicoanalítica de la realidad afirma que nuestra atención y percepción deben explicarse principalmente por un inconsciente reprimido. Para ambas doctrinas, los logros conscientes de la formación del conocimiento son relevantes sobre todo porque son sintomáticos de algo que no radica ya en cómo son conscientes para nosotros. Y el hecho de que se suponga que son sintomáticos precisamente de esto (y no para cualquier otro) no puede establecerse epistemológicamente para ninguna de las dos doctrinas, sino solo por el recurso a su respectiva comprensión de la realidad, que en ninguno de los dos casos surge en conexión con consideraciones epistemológicas.

⁹ Gottlob FREGE “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung”, en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Erfurt, Stenger, 1918, pp. 58-77.

Otro ejemplo particularmente significativo de la centralidad del objeto se obtiene mediante enfoques epistemológicos en los que la instancia epistémica se describe sobre la base de premisas fisicalistas, científicas o de una familia concreta de premisas cognitivo-científicas. A la luz de estas premisas, la conciencia y sus actuaciones conscientes de formación de conocimiento deben considerarse como epifenoménicas o como un potencial de ilusión para las narrativas de la “psicología popular” (*folk psychology*), que deben clasificarse y superarse de forma eliminativista. También es característico de este tipo de enfoque objetivista que nuestra conciencia de los procesos de formación de conocimiento sea, en el mejor de los casos, sintomática de otros procesos en los que se funda. No podríamos conocer estos otros procesos sin un estudio teórico de la comprensión subyacente de la realidad, ya que no son parte de nuestra auto-certeza inmediata. A menudo se identifican con actividades cerebrales investigadas neuro-científicamente; también se investigan bajo el supuesto de que su interacción se puede modelar como un sistema de procesamiento de datos (como un ordenador). Qué y cómo conocemos (y de qué deberíamos tener, al menos, una conciencia) es, por lo tanto, irrelevante para la descripción de nuestra cognición; no importa cómo dirijamos nuestra atención, no advertimos nada de la actividad neuronal de nuestro cerebro y su supuesto poder de procesamiento.

Aunque las circunstancias sociales y psíquicas, así como la dotación biológica de nuestra corporización son decisivas para las posibilidades de desarrollo de nuestra cognición, una exageración centrada en el objeto consiste en describir la cognición teóricamente solo a condición de su completa determinación de estos (y otros) factores. Los procesos de formación del conocimiento que hemos experimentado y llevado a cabo conscientemente no juegan ningún o casi ningún papel en este tipo de descripción. La forma en que se describe el reconocimiento se determina, en cambio, gracias a una comprensión de la realidad ya terminada. Sin embargo, cada una de estas comprensiones de la realidad es un conocimiento tentativo. Si, a la luz de estas comprensiones, solo fuese posible tematizar nuestro conocimiento con la unilateralidad mencionada anteriormente, su plausibilidad podría ser puesta en duda. La afirmación de haberse dado cuenta de que la realidad es tal que la cognición solo puede abordarse adecuadamente como sintomatología para otra cosa no puede ser convincente, puesto que tendría que incluirse a sí misma. La afirmación no tendría valor si su conocimiento tentativo solo pudiese entenderse adecuadamente como un síntoma de lo que se supone que es su base. De acuerdo con las afirmaciones centradas en el objeto del conocimiento de la realidad, las relaciones materiales, el inconsciente, la estructura básica neural o computacional determinan la conciencia y sus conocimientos tentativos. Incluso si las afirmaciones de conocimiento centradas en objetos son en sí mismas síntomas de la realidad que interpretan, deben rechazarse a sí mismas tal como rechazan todas esas autodescripciones concebibles de cognición que pretenden

una independencia socio-histórica, psicológica y biológica de la conciencia cognitiva y sus actitudes. Independientemente de si nuestras afirmaciones de cognición consciente son correctas o no, la afirmación centrada en el objeto solo quiere que sean síntomas de lo que las causa. De esta manera, de acuerdo con sus propias premisas, no se deja entender como una afirmación que se sostiene porque está fundada.

Por supuesto, los enfoques centrados en el sujeto y en el objeto se pueden encontrar en todos los matices y formas híbridas imaginables. Por lo tanto, debe examinarse en cada caso individual en qué medida se producen o pueden evitarse parcialmente las autocontradicciones aquí descritas.

5. ¿QUÉ RELACIÓN?

Los enfoques centrados en el sujeto y en el objeto al tematizar nuestra cognición se oponen entre sí sobre una base común. Su base común consiste en que operan sobre la base de ciertas nociones de la relación entre el conocimiento y teoría del conocimiento de la realidad conocida. O bien estas nociones tienden a priorizar nuestra auto-certeza en la cognición y, así, limitar la realidad a la función de espacio de eco de nuestros propios logros epistémicos; o bien tienden a priorizar la realidad conocida de tal manera que una teoría sobre la cognición se ajuste a la imagen de la realidad ya terminada. El hecho de que nuestras descripciones deban aplicarse a algo no se ignora en ninguno de los enfoques descritos. Pero estos no están interesados en lo que debe aplicarse por igual a la realidad y a la cognición en su buscada relación para que este hecho exista. Considerar este hecho como algo evidente, es decir, como una modalidad epistémica, como un hecho que concierne solo a la cognición, favorece este desinterés.

Uno se pregunta por qué en los enfoques centrados en el sujeto y en el objeto, el equilibrio epistemológico entre la instancia cognitiva, la actividad de formación de conocimiento y la realidad tentativamente conocida se confunde de manera análoga. A la cognición pertenecen, como se mencionó anteriormente, una instancia epistémica, actividades de formación de conocimiento y lo que se conoce. Las familias de los enfoques centrados en el sujeto y el objeto descritos hasta ahora investigan cómo estos tres momentos de cognición se dan en una *relación*. La instancia epistémica y la realidad que reconoce deben estar vinculadas por actividades de formación de conocimiento o por procesos cuyos síntomas son esas actividades. Sin embargo, la conexión en cuestión debe, según el supuesto tácito, establecerse primero. A continuación, me gustaría entender una relación como una conexión que debe establecerse en primer lugar. Lo que está en relación entre ambas partes también debe existir independientemente de esta conexión producida, porque solo se puede establecer una conexión entre lo que ya existe. La convicción de que la formación

de conocimiento debe ser entendida como una relación está conectada con la convicción de que el hecho de que nuestras descripciones deben poder aplicarse a algo es una modalidad epistémica. Porque si este hecho describe solo la cognición, sin ser capaz de decir algo sobre el objeto de la cognición (la realidad por conocer), entonces surge la tarea de determinar la relación entre el sujeto y el objeto: se hace necesario examinar cómo se puede establecer una conexión entre nuestras descripciones y a qué deben aplicarse. Y es difícil ver cómo se puede hacer esta determinación de la relación sin caer en uno de los centros descritos anteriormente. La tarea epistemológica define, hasta cierto punto, las posibilidades de decisión: o bien la instancia epistémica, en virtud de su propia contribución a la formación del conocimiento, establece la relación con la realidad; o bien esta relación está determinada por el hecho de que la instancia cognitiva pertenece a una realidad ya conocida, de cuya interpretación se deduce cómo debe interpretarse el rol de la instancia epistémica y sus actividades en la formación del conocimiento.

En absoluto es incuestionable que las formaciones de conocimiento deban considerarse como la instauración de una relación, como el establecimiento de un contacto entre la instancia cognitiva y lo que debe conocerse a través de la actividad de formación de conocimiento. La instauración de tal constelación solo puede entenderse como un problema epistemológico central si la unión de los tres momentos de la cognición (instancia cognitiva, actividad de formación de conocimiento, realidad por conocer) se considera reducible. Entonces la cognición en sus tres momentos intrínsecamente relacionados no sería el fundamento; por el contrario, se considera posible una reducción de la unión de sus componentes, que deben considerarse esencialmente *extrínsecos* entre sí. En estas condiciones, surge la tarea de pensar en la cognición como una relación por establecer, de la que surgen como por sí mismas las opciones mencionadas hasta ahora: la posición centrada en el sujeto de una instancia auto-determinada en sus actividades de formación de conocimiento en oposición a la realidad cognitiva; la posición centrada en el objeto de una realidad constituida de tal manera (por ejemplo, el "tercer reino" del pensamiento de Frege, el mundo científicamente descrito de las neurociencias y la física) en oposición a una instancia cognitiva, cuyas actividades de formación de conocimiento deberían, en el mejor de los casos, ser sintomáticas de aquellas influencias a las que pertenece toda relevancia, aunque nunca las notemos como tales.

En lo que sigue, debería argumentarse que es inapropiado asumir que la unión de los tres momentos de conocimiento no es intrínseca. La primera pregunta que surge en este intento es por qué la instancia cognitiva y las actividades de formación de conocimiento son conceptualmente separables, pero intrínsecamente relacionadas. La respuesta aquí procede como una *reductio ad absurdum*: supóngase la pregunta de qué sería un "sujeto", un "yo", separado

de todas las actividades de formación de conocimiento (es decir, todas las actividades de sentir, percibir, imaginar, pensar, etc.). En cualquier caso, tal "sujeto" ya no sería el que inevitablemente se experimenta a sí mismo al tener experiencias. No sería un yo individualizado por la experiencia, sino a lo sumo una estructura dependiente de la teoría, para cuya realidad no hay otra prueba que la requerida por una teoría correspondiente. Esto puede ilustrarse mediante una consideración kantiana (en términos generales). Si, por ejemplo, para poder explicar las condiciones de la posibilidad de un sujeto empírico y sus actuaciones, se debe asumir un sujeto trascendental, entonces es crucial identificar al segundo con el primero. Esto no solo es crucial porque de lo contrario cada uno de nosotros tendría que ser dos sujetos, sino también porque una descripción de nosotros mismos como sujeto trascendental no se basa en ninguna auto-experiencia, es decir, no puede reclamar ninguna evidencia que sea más importante que el peso dependiente de la premisa de un requisito inferencial. Por otro lado, en la medida en que nos experimentamos a nosotros mismos, esto no es posible sino en el curso de actividades de formación de conocimiento, por ejemplo, sintiendo, percibiendo, pensando, etc.

Esto no significa que estemos constantemente envueltos en estas actividades y que para nosotros, por ejemplo, ya no tenga sentido la diferencia entre el hecho de percibir algo y aquello que percibimos. Nuestra conciencia no desaparece en sus estados. Por lo tanto, la separación *conceptual* de la instancia epistémica de sus actividades de formación de conocimiento sigue estando justificada. Sin embargo, cualquier conciencia que pueda comprenderse a sí misma como relativamente independiente de su estado actual es solo una conciencia (o una "instancia", un "yo", un "sujeto", etc.) que tiene *cualquier* estado presente. La unión de una instancia epistémica y sus actividades de formación de conocimiento, que se muestra como intrínseca, también se muestra al revés: ¿qué sería un proceso de percepción, imaginación, pensamiento, etc. sin ser la percepción, la imaginación, el pensamiento *de alguien*? La unión intrínseca de la instancia epistémica y la actividad de formación de conocimiento se manifiesta en su *interdependencia*: la existencia de ambas depende de pertenecer a la otra.

Por lo tanto, no es difícil responder por qué la instancia cognitiva y sus actividades de formación de conocimiento se pertenecen mutuamente de modo intrínseco: a pesar de toda la separabilidad conceptual, siempre se encuentran y nunca está una sin la otra. Dado que la instancia cognitiva y sus actividades de formación de conocimiento solo son conocidas y concebibles como interdependientes, no es necesario ni siquiera posible llevarlos a una relación de primer orden. Se vuelve algo más difícil con la pregunta por qué la realidad por conocer (o conocida) también debe pertenecer intrínsecamente a una instancia que está involucrada en actividades de formación de conocimiento. Pues es cuestionable si todo lo que ocurre lo es porque es cognoscible (bajo

cualquier circunstancia); y es cuestionable que si algo sucede no sea cognoscible bajo ninguna circunstancia. Si es posible que algo suceda y permanezca incognoscible, se puede suponer que en los casos correspondientes no se puede establecer una relación que sería necesaria para una cognición satisfactoria, pero en otros casos sí se podría. Por lo tanto, parece difícil justificar que la conexión entre nuestra cognición y la realidad conocida deba ser intrínseca. Si esta conexión no se da, entonces todo lo que podemos hacer es considerar esta relación como necesaria instauración.

Pero la apariencia de una dificultad para explicar el fundamento también puede ser disipada aquí: si no podemos descartar que *algo* siga siendo incognoscible en principio (es decir, en todas las circunstancias posibles), entonces no se sostiene la suposición de que algo siga siendo irreconocible en principio. Y así también a la inversa: si no podemos descartar que *nada* en principio permanezca incognoscible, entonces no se sostiene la suposición de que, en principio, nada es incognoscible. La dificultad de estas consideraciones es que con respecto a la cuestión de una cognoscibilidad o incognoscibilidad *fundamental* de todo o solo de algo, que es real, únicamente es cierto que una incognoscibilidad fundamental de *todo* está fuera de discusión. Sería contrario al hecho de que nuestras descripciones deben poder aplicarse a algo (véase el punto 3). De lo contrario, las cuestiones cognoscibilidad o incognoscibilidad no se deciden en principio, es decir, en un vestíbulo ficticio "de todas las circunstancias posibles", sino caso por caso. Esto corresponde, según me parece, a nuestra experiencia y se deduce de la tesis de Benoist sobre la contextualidad intrínseca de lo real: todo lo real es de tal forma que solo puede verse en un contexto y, por lo tanto, solo bajo ciertas circunstancias y de cierta manera, no en todas las circunstancias posibles y de todas las formas posibles. Con respecto a la cuestión de una cognoscibilidad fundamental de todo lo que es real, de acuerdo con la tesis de Benoist, no se puede responder porque ningún conocimiento de la realidad se puede considerar completo y porque nada se puede discernir en todas las circunstancias posibles (sino solo aquellos que cumplen con los requisitos específicos de su respectiva cognoscibilidad). En cuanto a la cuestión de la incognoscibilidad fundamental *de algo*, que es real, es cierto que no se puede responder, porque por definición no se puede identificar lo que se ha de considerar como incognoscible en principio, es decir, la "cosa en sí misma". No importa en qué variación de la teoría, siempre por su incognoscibilidad, puesto que nunca se puede decir en qué consiste y si existe.

Con respecto a la cuestión de la cognoscibilidad de lo real caso por caso, la situación es bastante diferente. En muchos casos se puede afirmar que no es posible, por diferentes razones contingentes, conocer determinados estados de cosas. Por ejemplo, es cierto que muchas criaturas de aguas profundas se aparean entre sí y es probable que tengan un comportamiento de apareamiento específico de la especie; a menudo no se puede obtener más información

al respecto porque los hábitats son demasiado extensos y remotos, porque las criaturas en cuestión son reacias a ser observadas, etc. Pero si descubrimos estos y otros hechos que no pueden ser conocidos, son ya identificados como cognoscibles. Como en el ejemplo, normalmente se pueden dar causas y razones para que su conocimiento fracase.

En resumen, dondequiera que nos ocupemos de lo real, de modo que se nos especifique de alguna manera, ya es cognoscible. Las dos posibilidades de una incognoscibilidad fundamental de lo real consisten en el hecho de que o bien todo lo real es incognoscible en principio (es decir, nada real es cognoscible) o algunas cosas reales son en principio incognoscibles (es decir, no todo lo real es cognoscible). La primera posibilidad es contrarrestada por el hecho de que nuestras descripciones deben aplicarse a algo; la segunda posibilidad es contrarrestada por el hecho de que solo se puede postular, pero por definición no puede ser conocida. Esto implica una conexión intrínseca entre lo real y lo cognoscible. Aquí es donde se vuelve a encontrar la prioridad de lo real frente a lo verdadero de Benoit: si algo es real, no por ello es cognoscible. Pero si algo resulta ser cognoscible, entonces es real. Porque lo que puede verse como cognoscible es únicamente lo real en sí mismo: todo pertenece a lo real, lo que sucede en un estado sobre el cual algo puede descubrirse correctamente. Lo real en sí mismo, en los casos de su comprobada cognoscibilidad, se caracteriza por ser capaz de descubrir algo sobre sí mismo. La reclamación de cognoscibilidad de casos específicos pertenece a lo real en sí mismo. Es necesario poder procurar una criatura de aguas profundas cognoscible en una determinada condición para estar en la cognoscibilidad correspondiente. Y esto significa: estar diseñado de tal forma que nuestras descripciones puedan aplicarse. Esto también quiere decir: estar estructurado de tal manera que sea accesible a nuestras actividades de formación de conocimiento en el ejercicio de las cuales alcanzamos nuestras descripciones. La propia capacidad de cognoscibilidad de una criatura de aguas profundas incluye su perceptibilidad, imaginabilidad, pensabilidad, etc. *Es* de tal modo que nos permite percibir, imaginar, pensar y, en el ejercicio competente de estas actividades, reconocerlas y describirlas con precisión; su cognoscibilidad específica es *su* propiedad. Y no es por nuestras habilidades de formación de conocimiento subjetivas *que* las criaturas del mar profundo sean como son. Una criatura de aguas profundas es, tal como es, independiente de nuestros esfuerzos cognitivos. Pero si no fuera por el hecho de que es posible conocerla en el curso de estos esfuerzos, entonces no podríamos encontrar su verdadera descripción.

Evidentemente, no se trata solo de criaturas de aguas profundas, sino de todo lo que es real y de lo que tenemos conocimiento. La "auténtica trascendencia" o lo "ontológicamente trascendental", que enfatiza a Benoit, radica aquí solo en el hecho de que lo real no se conoce, que *no solo* se trata de ser conocido por nosotros o ser conocido de cualquier manera. Lo real es como

es, independientemente de qué conocimiento tentativo tengamos de él. Pero *también* consiste en ser conocido por nosotros o en poder ser conocido de alguna manera. La contextualidad intrínseca de todo lo real incluye cualidades específicas para manifestarse bajo ciertas condiciones. Yo las llamo propiedades *epistémicas*¹⁰. Estas describen cómo lo real afecta nuestras actividades de formación de conocimiento y su interacción: lo perceptible para percibir, lo imaginable para imaginar, lo pensable para pensar, etc. De nuevo, una separación *conceptual* es posible y necesaria para aclarar varias constelaciones de problemas: al final, no se fusiona ninguna actividad de formación de conocimiento con lo que se está conociendo. Pero no se desarrolla ninguna actividad de formación de conocimiento sin que ella conozca algo. Nada se percibe sin que sea perceptible por sí solo.

Esta conexión entre las actividades de formación de conocimiento, que solo pueden considerarse actividades de una actividad epistémica, y lo que conocen tentativamente es intrínseca. Una actividad de formación de conocimiento sin lo que actualmente está formando un conocimiento tentativo es desconocida para nosotros y no está claro cómo podría ser concebible. Un conocimiento tentativo podría resultar erróneo (por eso se llama "tentativo"). Pero incluso entonces, está intrínsecamente vinculada a algo que ha identificado como cognosciblemente real y sobre lo que está equivocado. Incluso en los ejemplos epistemológicos del sueño o la alucinación, estamos tratando con algo que puede describirse con precisión (por ejemplo, que la "criatura del fondo del mar" que aparece repentinamente en mi campo de visión es una criatura del fondo del mar alucinada, no una bicicleta alucinada; que, contrariamente a todas las apariencias, la actividad de formación de conocimiento en la que se produce la "criatura del fondo del mar" no es una percepción verídica, sino una imaginación errática, para la cual se pueden encontrar causas descritas desde la neurociencia o desde la psicopatología). Los sueños y las alucinaciones ocurren, y nunca ocurren sin las imágenes oníricas y alucinantes que les son peculiares; y de qué manera son realmente (es decir, lo que son) solo se reconoce a través de estas imágenes.

6. FACTICIDAD FORMAL

También es intrínseca la conexión de una instancia epistémica que solo existe en el ejercicio de las actividades de formación de conocimiento con la realidad conocida. No es lo primero en establecerse, pues ya se ha establecido y es real cuando se da una instancia epistémica en el ejercicio de sus actividades de formación de conocimiento. En tanto seres cognitivos, no estamos aislados del mundo exterior, sino que siempre estamos intrínsecamente

¹⁰ Véase Jens ROMETSCH, *op. cit.*, pp. 39-52.

vinculados a él por el conocimiento tentativo de lo real (además, no nos limitamos a ser *solo* seres cognitivos y, por tanto, también somos realmente nosotros mismo de una manera diferente a la de ser a través de nuestra cognición y en esto pertenecemos a otra realidad). Nuestra cognición en sus tres momentos intrínsecamente relacionados (instancia cognitiva; actividad cognitiva; realidad por ser conocida) es en sí misma real –en la medida en que es objeto de una descripción precisa, pertenece a la realidad que hemos conocido–.

Por lo tanto, la teoría del conocimiento no puede ocuparse de cómo se establece la relación entre los tres momentos entre sí. En consecuencia, el hecho de que nuestras descripciones deban poder aplicarse a algo tampoco debe entenderse como una modalidad epistémica, si por “epistémica” se quiere decir: únicamente en lo que se refiere a una cognición que se sitúa al margen de la realidad que debe ser conocida y que debe ser puesta en relación con ella. No existe tal cognición; los hechos que se refieren solo a tal cognición, en consecuencia, tampoco existen. Más bien, el hecho de que nuestras descripciones deben ser aplicables a algo es una primera descripción formal de la realidad misma. Por “realidad” (*Wirklichkeit*) no me refiero ni a algo real ni a la suma de todo lo real o del mundo entero en el sentido de una “totalidad sin restricciones”¹¹. La “realidad” es lo que se debe presuponer en todo lo que se conoce o se conoce como cognoscible, sin que se fusione (ni como presupuesto, ni de hecho) con el proceso de cognición o de ser conocido. La “realidad” tiene prioridad a la cognición que surge, independientemente de lo que se nos ocurra o sea conocido por nosotros como real en un caso particular. El hecho de que nuestras descripciones se apliquen a algo es una prioridad exactamente de esta manera. Sobre todo, la cognición inicial, e independientemente de él, ya debe considerarse una característica de lo real que debe reconocerse caso por caso. Para que las descripciones sean exactas, la realidad que se ha de discernir ya debe ser tal que las descripciones puedan aplicarse a ella. El hecho no solo se refiere a *nuestras* descripciones. Dicho de modo más preciso: se refiere a nuestras descripciones solo si somos los únicos que las conocemos. En cuanto a la cuestión de qué capacidad cognitiva podemos atestiguar de otras criaturas o de las máquinas de procesamiento de datos que fabricamos, solo podemos responder en parte: la suposición de que no somos los únicos que conocemos algo no resulta inverosímil. El hecho de que nuestras descripciones deban poder aplicarse a algo significa que la realidad, ciertamente, no consiste solo en ser descrita con precisión o incorrectamente, pues lo que puede describirse ya tiene que existir independientemente de si se describe o no. Pero también significa que la propiedad de desarrollo contextual es intrínsecamente adecuada para lo real, para poder ser descrito de una manera contextualmente apropiada, ya sea correcta o incorrecta. Lo fundamentalmente

¹¹ Véase, por ejemplo, Markus GABRIEL, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013.

incognoscible solo puede postularse (véase el punto 5), por lo que podemos excluir su posibilidad en este punto.

Comprendo el hecho de que nuestras descripciones pueden tener algo que ver con el título de “facticidad formal”. “Formal”, porque sobre la base de esta realidad todavía no se puede distinguir en qué consiste lo real (si las sirenas, por ejemplo, también pertenecen a las criaturas marinas describibles biológicamente). “Facticidad”, porque este hecho es el requisito indiscutible y real para que sea posible conocer lo real mismo. Esto no significa que lo real sea proposicional en su conjunto, que consista solo en aquello que puede ser objeto de una declaración verdadera o falsa. El hecho de que nuestras descripciones deben poder aplicarse a algo no lo exige. Nos permite, en algunos casos, reconocer tímidamente que ciertas cosas y fenómenos no se pueden decir acerca de si una descripción concebible se aplica a ellos o no. De este modo, todavía puede quedar abierta la cuestión de si, por ejemplo, las valoraciones estéticas o morales son descripciones que pueden o no aplicarse a sus objetos. Por lo tanto, todavía puede quedar abierta la cuestión de si no existe también algo que reconozcamos tímidamente como existente, que eluda ciertas formas de descripción (por ejemplo, una definición crítica de sus características, restricciones de definición, etc.) o incluso una descripción suficientemente clara –por ejemplo Dios, el amor, la sabiduría o el arte–. No obstante, si no hubiera nada que conocer para poder aplicarle una descripción, entonces Dios, el amor, la sabiduría y el arte tampoco se conocerían.

Jens Rometsch
Internationales Zentrum für Philosophie NRW
Poppelsdorfer Allee 28,
53115, Bonn, Alemania
jens.rometsch@uni-bonn.de