

ALIA

Revista de Estudios Transversales
Número 1 03/2012

Ignacio Marcio Cid **Prólogo** p. 2

Mosè Cometta **Platonismo o mercantilización** p. 4

Andrea Martignoni **In hora mortis. Devoción,
espiritualidad y actitudes de los reyes ante la
muerte** p. 16

Ornella Manzocchi **Gesù, Freud e il male di vivere** p. 32

Alex Escamilla Imparato **Crisis y dignidad: un paseo
con Karl Kraus por la plaza Tahrir** p. 41

Joan González Guardiola **El dinero como acto
de habla y como conjunto de funciones de status:
aportaciones a una ontología del dinero** p. 50

Joan Ferrarons i Llagostera **Ontologia del temps:
dos debats en la tradició analítica** p. 67

Heura Posada Pié **La pintura como metáfora y máscara:
la concepción del arte en María Zambrano** p. 81

Marta Palacín Mejías **El oráculo en Grecia como
detonante de *lo trágico*** p. 94



*Joan Ferrarons i Llagostera**
**Ontologia del temps:
dos debats en la tradició
analítica**

ABSTRACT

En aquest article es presenten dues teories sobre la naturalesa del temps i s'analitzen objeccions que s'hi han presentat els darrers anys en el marc de la filosofia analítica. La primera sosté que el passat i el futur no són reals, i presenta el problema de com es poden expressar proposicions veritables sobre temps no presents. D'acord amb la segona teoria, per contra, tots els temps —present, passat i futur— són igual de reals, però això sembla implicar que el futur sigui tan determinat i inexorable com el passat... L'autor clou amb una reflexió entorn de la manera de fer de la filosofia analítica i dels horitzons d'aquesta tradició.

KEYWORDS

Analítica / Fatalisme / Metafísica / Temps / Veritat

Introducció

La naturalesa del temps és intrigant en molts d'aspectes. Un es pot preguntar si el temps tingué principi i si tindrà final. O si el seu curs és com el d'una línia i, en tal cas, si és possible moure's en la direcció contrària a l'habitual, viatjant cap al passat. D'altres han concebut el temps com seguint un curs circular, o com un camí que es ramifica.

Hom creu que la noció original de temps fa referència a l'interval que separa esdeveniments¹. Aquests intervals tenen a veure amb el moviment i els canvis que es produeixen en les coses: sabem l'hora per la posició del Sol, l'estació per l'aspecte que ofereix la Natura, etc. Aristòtil és vist com el més significatiu d'entre els primers receptors i desenvolupadors d'aquest punt de vista “intuïtiu” de la noció grega de χρόνος. Aquesta concepció del temps troba el seu equivalent en l'espai, quan diem que en un indret, a mesura que s'omple, hi queda “menys espai” o “menys lloc”.

* Joan Ferrarons i Llagostera, llicenciat en traducció, ha traduït obres com ara *Les arts en l'època de l'espai* (Ana María RABE (ed.), Residència d'Investigadors, 2008) o *El naixement de la tragèdia* (Friedrich NIETZSCHE, Arola Editors, en preparació). Després de cursar estudis en filosofia, s'ha incorporat a la branca filosòfica del màster de Ciència cognitiva i llenguatge (UB, UAB).

¹ MARTÍNEZ MARZOA Felipe, *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999; MARKOSIAN, Ned: “Time”, en: Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

A aquest model se n'hi oposa un d'igualment clàssic, però per a molts menys intuïtiu, el platònic, en què el temps no és pas una relació entre les coses, sinó un “marc” en el qual tenen lloc. El marc guardaria total independència amb les coses que s'hi esdevenen, de manera que, per exemple, el temps podria seguir passant encara que res no s'esdevingués en l'univers. Aquest punt de vista és el que promou una concepció lineal del temps, com una línia en què passen coses en cert ordre. Els intervals de temps poden ésser vistos amb Kant com a parts d'un temps infinit². Igualment, hom pot veure l'espai no pas com la separació entre una cosa i una altra (χώρα), ans bé com regions d'un tot infinit. D'aquesta manera, no té sentit dir que en un indret hi queda menys espai si s'emplena: en realitat hi ha el mateix espai, que pot estar ocupat per objectes o no. Aquesta concepció de l'espai, en què pot haver-hi buit, i en què pot ésser infinit, no veuria la llum, però, fins al Renaixement.³

La ciència no ha fet sinó donar impuls a aquesta darrera visió de l'espai i el temps (o de l'espaitemps) com a marcs en els quals hi ha o passen coses. Però aquesta visió resulta xocant: mentre que tothom admet l'existència d'entitats llunyanes en l'espai, poca gent creu que el passat o el futur existeixin, almenys no de la mateixa manera que el present existeix. El present té per a molts, en cert sentit, un plus de realitat. Per a d'altres, en canvi, la “ubicació” en el temps no té res de diferent respecte a la ubicació espacial: tots els temps són igual de reals; que uns siguin pretèrits o futurs és una qüestió relativa, que depèn de l'observador.

L'any 1908 el filòsof londinenc John McTaggart introduí una terminologia per a la discussió sobre la naturalesa del temps que ha marcat els debats contemporanis entorn d'aquest tema dins la tradició analítica. Seguint les seves distincions, les teories sobre el temps es poden dividir en dos grups que, en una exhibició d'originalitat i atreviment, s'han anomenat A i B.

En el present assaig introduïrem aquestes dues aproximacions teòriques al temps. A continuació, escollirem dues concepcions més concretes (el presentisme i el realisme sobre el futur) i ens endinsarem en un parell de debats que han sorgit arran de dues objeccions que s'hi han presentat, la primera basada en una teoria de la veritat força acceptada en els debats contemporanis d'ontologia analítica, l'altra basada en intuïcions sobre el que s'ha anomenat obertura o indeterminació del futur.

Molt probablement, una exposició exhaustiva de les qüestions que tractarem hauria volgut més espai, de manera que encoratgem el lector a consultar la bibliografia que anem citant en aquells passatges que resultin una mica obscurs.

Per últim, a més de l'atractiu intrínsec que pot tenir el fons de la qüestió, ens fa l'efecte que també resultarà interessant la forma que pren un debat típic sobre ontologia en la tradició analítica. Si bé això hauria d'ésser objecte d'un estudi a part, creiem que aquest breu assaig proporcionarà una aproximació a les seves llums i ombres, encara que sigui a tall de mer *aperçu*. Al final, mirarem també de fer-ne una valoració crítica.

Teories sobre el temps

En aquest apartat introduïrem les dues grans teories que hem mencionat, l'A i la B, i algunes tesis més concretes que s'han articulat de vegades al marge, de vegades en el marc d'aquelles.

2 MARTÍNEZ MARZOA Felipe, *Historia de la filosofía*, 3a ed., Madrid: Istmo, 1980, vol. 1 (“Filosofía antigua y medieval”), p. 32.

3 MARTÍNEZ MARZOA Felipe, *Historia de la filosofía*, 3a ed., Madrid: Istmo, 1980, vol. 2 (“Filosofía moderna y contemporánea”), p. 41.

D'acord amb la teoria A sobre el temps, es donen diferències objectives entre el passat, el present i el futur⁴, i hi ha propietats genuïnes com ara “ésser demà-passat, ésser demà, ésser present, ésser ahir”^{5,6}... que s'anomenen propietats A. Les propietats A de tots els esdeveniments canvien constantment, ja que els fets futurs s'acosten i s'acosten, mentre que els fets passats s'allunyen i s'allunyen de nosaltres. El pas del temps, doncs, és inexorable⁷.

Les visions oposades sobre el temps s'agrupen dins la teoria B, que nega la tesi exposada. Els partidaris de la teoria B, doncs, redueixen les propietats A a unes anomenades propietats B, que són de naturalesa relacional: ésser dos dies després de, ésser un dia després de, ésser simultani amb, ésser un dia anterior a...⁸ Tal com Markosian el descriu, aquest punt de vista sosté que “no hi ha cap sentit en què sigui veritat dir que el temps passa realment”.⁹ Cada cop que sent el *fugit irreparabile tempus* virgilià, el defensor de la teoria B no pot sinó exclamar, sorneguer: «I que va gaire ràpid, el temps?» I és cert que, d'antuvi, sembla difícil fornir una resposta significativa a aquesta pregunta.¹⁰ Potser cal dir, tanmateix, que no és del tot clar que tots els advocats de la teoria B estiguin d'acord que el temps no passi, però en aquest assaig no tindrem en compte els que no ho facin.

Els teòrics sobre el temps també es divideixen entre presentistes i no-presentistes. Els primers són aquells per a qui sols els objectes i els esdeveniments presents són reals, mentre que els segons admeten l'existència d'alguns objectes i esdeveniments no actuals.¹¹ Cal assumir que tots els presentistes són partidaris de la teoria A, atès que només ells accepten la genuïtat del present, que ésser actual sigui una propietat genuïna. D'altra banda, hom troba no-presentistes tant entre els defensors de les teories A com B. Els primers es troben representats per advocats de la teoria del bloc creixent o de l'univers creixent (*growing block theory* o *growing Universe theory*), o bé de la teoria del focus movedís (*moving spotlight theory*), mentre que, donades les definicions precedents, tothom qui prengui partit per la teoria B deu fer-ho també pel no-presentisme, perquè si hi ha objectes presents, i els objectes futurs i pretèrits no són pas diferents *per se* dels actuals, és clar que n'hi ha d'haver, també¹².

Pel que fa a l'eternalisme, Markosian¹³ el defineix com una teoria no-presentista segons la qual “els objectes tant del passat com del futur existeixen ni més ni menys que els objectes presents”. Seguint les consideracions del paràgraf anterior, assumirem que tots els teòrics B són eternalistes (amb el *caveat*, això sí, de la nota 12). En canvi, no discutirem pas si tots els eternalistes deuen advocar per la teoria B, vist que la teoria del focus movedís sembla presentar-hi notables similituds.

4 ZIMMERMAN, Dean: “The privileged present: defending an ‘A-Theory’ of time”, en: Theodore Sider, John Hawthorne, Dean W. Zimmerman (eds.), *Contemporary debates in metaphysics*, Malden (Mass.): Blackwell Publishing, 2008, p. 212.

5 MARKOSIAN, 2008.

6 Totes les traduccions són nostres si no s'indica el contrari.

7 MARKOSIAN, 2008.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 SMART, J. J. C.: “The tenseless theory of time”, en: Theodore Sider, John Hawthorne, Dean W. Zimmerman (eds.), *Contemporary debates in metaphysics*, Malden (Mass.): Blackwell Publishing, 2008, p. 235.

11 MARKOSIAN, 2008.

12 Certament podria haver-hi teòrics partidaris de B que fossin escèptics sobre l'existència d'entitats presents, els quals, consegüentment, també deurién ésser escèptics respecte l'existència d'entitats futures i passades. Malgrat tot, aquest nihilisme ontològic ens duria massa lluny del nostre propòsit i en endavant no el tindrem en compte.

13 MARKOSIAN, 2008.

Finalment, el realisme sobre el futur sosté que els objectes i esdeveniments futurs són tan reals com els presents. Així, doncs, l'eternalisme implica el realisme sobre el futur.

Presentisme i faents de veritat

El presentisme és un tipus de teoria A en què “només existeix el present”¹⁴ o, seguint altres formulacions, “només hi ha esdeveniments, objectes i temps *presentes* —assumint que els temps siguin la suma de col·leccions d'esdeveniments simultanis”¹⁵ o “[t]ot el que existeix *simpliciter* existeix en el present”^{16, 17}. Aquesta concepció s'enfronta a serioses dificultats, almenys *prima facie*, quan s'acara amb teories de la veritat.

Se sol assumir que la veritat consisteix en una certa relació entre proposicions (o asseveracions en un context determinat) i el que existeix (la realitat, els fets, els objectes...). S'estableix, doncs, una relació entre el que neutralment es podria anomenar *portador de veritat* (*truthbearer*), d'una banda, i *faent de veritat* (*truthmaker*), de l'altra. Cada portador de veritat veritable seria fet veritat per algun faent de veritat i cada faent de veritat faria vertader algun portador de veritat. Aquesta aproximació a la veritat pretén donar compte de la intuïció que la veracitat d'una proposició depèn del que existeix en el món o, en termes més tècnics, que la veritat sobrevé en l'ésser.¹⁸

El presentista s'enfronta a un problema immediat: Com poden ésser veritat les proposicions sobre el futur o el passat, si els candidats més probables per a ésser-ne els faents de veritat resulta que no existeixen en la seva concepció del temps?^{19, 20}

Les estratègies més evidents per a defensar el presentisme davant d'aquesta objecció són les que fan d'objectes presents els faents de veritat per a aquella mena de proposicions. A continuació analitzarem aquests intents de conjuminar presentisme i teoria de faents de veritat, bo i centrant-nos en les veritats sobre el passat, vist que les que tracten del futur afegeixen complicacions amb les quals no ens barallarem en aquest assaig.²¹

Segons el nord-americà Dean W. Zimmerman²², un presentista podria sostenir que hi ha fets la descripció dels quals involucra propietats orientades al passat (*past-oriented* o *backward-looking properties*) adequades que fan vertaderes

14 TALLANT, Jonathan: “Presentism and Truth-Making”, *Erkenntnis* 71 (3), 2009, p. 407-416.

15 ZIMMERMAN, *op. cit.*, p. 213.

16 *Simpliciter* tradueix aquí *unrestrictedly*.

17 CAMERON, Ross P.: “Truthmaking for presentists”, *Oxford Studies in Metaphysics*, 2011, vol. 6, p. 55 i ss.

18 Aquesta *sobrevinença* cal entendre-la en el sentit que el canvi en el valor de veritat de qualsevol proposició exigeix un canvi en el que existeix, on *canvi en el valor de veritat* significa simplement passar de veritable a fals o viceversa.

19 Aquí assumirem que els portadors de veritat per excel·lència són les proposicions, però res de crucial no n'hauria de dependre. D'altra banda, també assumim que els fets existeixen (amb la mateixa entitat que qualsevol altra cosa existent) i que són portadors de veritat adequats, fins i tot si aquesta assumpció sí que comporta implicacions importants. Michael Glanzberg (“Truth”, en: Edward N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006), p.e., esmenta intents de fer plausible la teoria de faents de veritat sense haver d'assumir l'existència de fets.

20 Una formulació acurada del problema fóra més complicada, ja que des del punt de vista presentista el mot *passat* o bé no fa referència a res (en el sentit que la filosofia analítica sol donar al terme *referir*, vegeu obres de Saul Kripke o Hilary Putnam), o bé ha de fer referència a quelcom prou diferent del que generalment considerem que vol dir.

21 Potser no cal dir que el problema que es discuteix només apareix si s'assumeix, a més, que hi pot haver proposicions (o altres portadors de veritat) veritables sobre el passat.

22 ZIMMERMAN, 2008, p. 218.

proposicions sobre el passat. Hi ha diferents maneres de respondre la qüestió sobre quins objectes són els faents de veritat d'aquestes propietats orientades al passat.

Si la veritat que mirem d'explicar és sobre un objecte present, sembla natural d'assumir que és l'objecte mateix allò que posseeix la propietat que fa veritable el portador de veritat. Aleshores, si mirem d'explicar com és que és veritat que Barcelona fou bombardejada durant la Guerra Civil, la ciutat mateixa ens podria servir, bo i tenint la propietat d'haver estat bombardejada durant la Guerra Civil. Tanmateix, quan no queda res d'allò de què una proposició és veritable, apareix un nou problema: Què és que fa veritat que Cèsar fou assassinat el 44 aC? No pot pas ésser l'any, ni Cèsar, ni els assassins, ni l'assassinat mateix, perquè res d'això no existeix, d'acord amb el presentista.

Bé, doncs, el món podria fer el paper. El món és de tal manera, hom podria dir, que l'assassinat de Juli Cèsar tingué lloc el 44 aC. I és precisament el fet que el món tingui aquesta propietat el que fa veritables aquestes veritats aparentment problemàtiques. Si s'acceptés aquesta solució, l'estratègia esbossada en el paràgraf anterior estaria mancada de tota utilitat, perquè es podria dir que el faent de veritat requereix per *tota* veritat sempre és un fet sobre com és el món.²³

Una objecció a aquesta concepció que l'escolès Ross P. Cameron comenta a "Truthmaking for presentists" és que necessita propietats ben sospitoses: propietats no intrínseques, és a dir, que no contribueixen a especificar la manera com un objecte present és en l'actualitat. Així, doncs, la propietat de Barcelona d'haver estat bombardejada durant la Guerra Civil no és intrínseca, ja que no contribueix a determinar la manera intrínseca en què és Barcelona actualment; en altres paraules, tot i que aquells fets sí que contribuïren a fer de Barcelona la ciutat que és ara, la ciutat podria ésser exactament com és ara sense que s'haguessin donat aquells fets concrets. El presentista hauria d'estar d'acord que aquesta mena de propietats no poden ésser intrínseques, tal com diu Cameron²⁴, perquè "per al presentista, la meva naturalesa intrínseca *simpliciter* és la meva naturalesa intrínseca actual, i les propietats haurien d'ésser rellevants per a la naturalesa intrínseca actual d'allò que les posseeix".

Convé dir que aquesta sospita que aixequen les propietats orientades al passat depèn encara d'una altra cosa. Propietats com ara estar casat, ésser el sant pare o ésser odiat tampoc no són intrínseques, però en canvi no resulten tan suspectes com les que comentàvem. Estar casat és una propietat extrínseca en el sentit que és una propietat que depèn de l'entorn. En altres paraules, si un objecte (per exemple una persona) que posseeix la propietat d'estar casat en el món real tingués una rèplica exacta en un altre món possible, la còpia podria no estar casada, però seguir essent, per exemple, una dona morena d'ulls foscos.²⁵ (Ben segur que aquesta còpia de la dona creuria que està casada, però això no és pas l'únic que cal per a estar casat, oi?) Això explica que ésser dona, morena o d'ulls foscos siguin propietats intrínseques, mentre que estar casat, ésser el papa o que t'odiïn no ho són.

23 En una ontologia més austera, hom podria dir que és el món mateix que fa veritables les veritats.

24 CAMERON, 2011.

25 Amb l'expressió *món possible* només es fa referència a situacions alternatives en què es podria trobar el món o l'univers. El món real, present o efectiu (el nostre, vaja) és només una de les moltes maneres com podria ésser l'univers, i és per això que solem parlar d'*altres* mons possibles, i no simplement de mons possibles, que també inclourien el nostre. En aquests termes, per exemple, un fet necessari és el que es dona en tots els mons possibles, un d'impossible no es dona en cap i un de contingent es dona en uns sí i en d'altres no. Cal afegir que la naturalesa d'aquests mons és àmpliament discutida en metafísica, des dels qui creuen que són meres construccions mentals fins als qui creuen que llur existència és tan efectiva com la del nostre món (i que l'efectivitat del món, doncs, depèn de l'observador).

La diferència entre les propietats extrínseques suara esmentades i propietats com ara haver estat bombardejat durant la Guerra Civil és la següent: mentre que les primeres depenen del context actual (això és, de propietats posseïdes per entitats actuals i de relacions entre objectes presents), les segones depenen del context pretèrit i, doncs, de relacions que vinculen entitats actuals amb entitats passades.

Així, el problema de les propietats orientades al passat i la sospita que aixequen no rau pas en llur naturalesa extrínseca i prou, atès que la naturalesa extrínseca de propietats com ara estar casat no resulta gens sospitosa. El problema és més aviat que llur naturalesa extrínseca depèn del passat, d'una cosa en què el presentista no creu. Dit altrament, podria haver-hi un altre món possible que, en un moment donat, fos exactament com el nostre present, sense compartir per això el nostre passat; en tal cas, les propietats orientades al passat (o bé al futur) d'ambdós mons diferirien, mentre que romandrien idèntiques tant les propietats intrínseques com les extrínseques la possessió de les quals depengués solament d'entitats presents.

Tot amb tot, Cameron²⁶ ofereix una alternativa a l'estratègia que hem explicat, bo i apel·lant al que ell denomina *propietats distribuicionals*. Per exemple, un objecte de clapes blanques i negres té una propietat distribuicional que fa que en unes regions de l'espai que ocupa sigui blanc mentre que en d'altres hi és negre. D'acord amb aquest filòsof, seria possible que un objecte simple (és a dir, sense parts) tingués una propietat d'aquesta mena (més endavant es veurà les implicacions que té aquesta assumpció). Tot seguit, Cameron traça una analogia respecte a propietats distribuicionals temporals. Aquestes propietats consistirien més o menys en tenir una certa història. Així, les propietats distribuicionals temporals són el que fa que els objectes tinguin la naturalesa intrínseca que tenen en cada instant particular.

Dos aclariments són de rigor. En primer lloc, l'analogia no és gens directa, ja que, si bé hi ha un important consens en l'existència de diferents ubicacions temporals, no pas tothom està d'acord que hi hagi diferents temps; el presentista, de fet, no ho creu pas. En segon lloc, cal dir que la consideració que fèiem més amunt sobre la possibilitat de dos mons idèntics amb passats diferents és falsa des del punt de vista de Cameron. Segons ell, cal traçar una distinció entre les propietats intrínseques temporals (o momentànies) i les atemporals (o eternes). Així, no seria cert, com dèiem, que podria haver-hi un altre món possible que, en un moment donat, fos exactament com el nostre present, sense compartir per això el nostre passat. Realment, un altre món possible podria ésser temporalment (i.e. momentàniament) idèntic al nostre món sense compartir-hi el passat, però seria fals que pogués ésser exactament igual, vist que no hi compartiria certes propietats, concretament les propietats del món referides a la seva història, que Cameron inclou entre les distribuicionals temporals (o intrínseques temporals).

Per tant, en poques paraules, el moviment de Cameron consisteix a fer la història passada dels objectes part de llur naturalesa intrínseca (tesi contra la qual havíem estat argumentat). Si seguim Cameron, però, que dos objectes en dos mons possibles diferents siguin indistingibles (fins al nivell més fonamental) no fa que comparteixin totes llurs propietats intrínseques, perquè llur passat pot diferir, i això s'ha de comptar com a intrínsec a llur naturalesa.

Per tant, com que hi ha veritats que no involucren cap objecte present, sembla que hom ha d'apel·lar a la història del món per tal de donar-ne compte. Tot dependrà, doncs, que acceptem o no que la història d'un objecte li sigui intrínseca i que acceptem o no que el món pugui posseir una propietat distribucional temporal com ara tenir una història particular.

Pel que fa a la segona qüestió, no sembla pas que hi hagi res d'incorrecte: si els objectes en general poden posseir la propietat distribucional temporal de tenir certa història, per quins set sous no hauria de poder, el món? Pel que fa a la primera tesi (la naturalesa intrínseca de la història), tanmateix, proposaríem una modificació, la necessitat de la qual serà més evident després de considerar l'“experiment mental”²⁷ següent:

Suposí's un rellotge r_1 amb una història h_1 que especifica la naturalesa temporal intrínseca de r_1 en cada instant de la seva existència prèvia al present. D'acord amb h_1 , r_1 fou construït al moment t_4 . Suposí's ara un món possible semblant on un rellotge idèntic r_2 fou assembletat a t_1 . El rellotge r_2 fou desmuntat a t_3 i tornat a muntar a t_4 . De t_4 en endavant, tant r_1 com r_2 posseeixen la mateixa història fins al present. Ambdós rellotges tenen, òbviament, històries diferents, atès que h_2 comença abans que h_1 , per exemple. Malgrat tot, ens sentim inclinats a creure que h_1 és part de h_2 , perquè totes les especificacions de h_1 formen part de h_2 . Si això fos així, el raonament següent conduiria a una paradoxa:

1. En virtut de la història h_1 , el rellotge r_1 no existia al moment t_2 .
2. En virtut de h_2 , r_2 no existia a t_2 (un temps comprès entre el muntatge inicial de r_2 a t_1 i el seu desmuntatge posterior a t_3).
3. La història h_1 és part de h_2 .
4. Per tant, en virtut de h_1 (que és continguda per h_2), r_2 no existia a t_2 .

Aquesta conseqüència paradoxal d'assumir que les històries poden tenir parts i que aquestes no poden estar en contradicció es podria esmenar si féssim que la història pretèrita del món especificqués no només la seva naturalesa temporal intrínseca per a cada instant previ al present en què existia, sinó també la seva “no-història”, incloent una clàusula inicial com ara “res no succeí amb anterioritat”.

Cameron no deuria considerar, tanmateix, gaire important aquesta objecció, i segurament rebutjaria l'exemple del rellotge. Diria que “les propietats distribucionals no es poden descompondre en parts més simples: sols hi ha una propietat, i és fonamental”²⁸, i que no té cap sentit parlar de h_1 com a part de h_2 . Fa tot l'efecte, però, que aquest argument se segueix d'una analogia forçada amb l'objecte clapejat del seu exemple. Recordem que segons Cameron, un objecte simple (sense parts) pot ésser clapejat. Si un objecte és simple, doncs, no té cap sentit atribuir propietats a les seves parts. Però, contràriament, sembla que té tot el sentit del món parlar de les històries com a entitats estructurades i amb parts (essent, doncs, no simples). A més, si consideréssim que la història del món té parts, podríem postular fets referents a aquestes parts, de manera que podríem veure-hi diferents faents de veritat per a diferents portadors de veritat, cosa que és un dels aspectes més atractius de la teoria de faents de veritat: si hi hagués un faent de veritat universal, quina necessitat hi hauria d'una teoria de faents de veritat?²⁹

27 Els experiments mentals, abundants en la literatura analítica, són situacions hipotètiques que serveixen per a examinar les conseqüències que comporten tesis filosòfiques o d'altra mena. El que presentem a continuació, per exemple, vol mostrar que la tesi de Cameron, per si sola, porta a contradiccions lògiques. La “solució” de l'experiment mental consistirà, en el nostre cas, a modificar la proposta de Cameron.

28 CAMERON, 2011.

29 En tal cas, una aproximació tradicional com la de les teories de la correspondència podria resultar força més atractiva: la veritat es podria definir com a correspondència amb la història del món.

Una objecció diferent que Cameron considera és que, si el que hem anomenat històries són entitats temporalment esteses (és a dir, si tenen lloc durant més d'un instant), aleshores “hi ha d'haver regions amb extensió temporal perquè aquestes entitats s'hi puguin estendre”³⁰. Cameron accepta aquesta contradicció aparent de propietats esteses temporalment sense regions temporals. Però això també es podria ben deure a l'analogia forçada a què hem fet referència més amunt. A parer nostre, no cal pas pensar la història del món com una propietat estesa; es podria considerar enterament present en el present. La història del món, doncs, es podria veure, no pas com una successió d'esdeveniments capturats per una propietat estesa, ans bé com el registre d'aquesta successió d'esdeveniments que ja no existeixen (de la mateixa manera que no existeix el temps en què ocorregueren).

En conclusió, tot fa pensar que la concepció del presentisme que ofereix Cameron només aconsegueix fer front a les objeccions basades en la teoria de faents de veritat si s'accepta l'ontologia que ofereix, cosa que podria ésser un preu massa alt a pagar. Francament, costa molt de veure com un passat diferent podria fer que un objecte fos *intrínsecament, actualment diferent* de com és en el present amb el seu passat efectiu, i, encara que això fos possible, hi hauria un sentit d'*intrínsec* en què clarament no seria el cas que fossin diferents, com s'ha dit més amunt.³¹

Tant és així, que la teoria de faents de veritat podria ésser una bona raó per a rebutjar el presentisme, si no fos perquè aquesta mateixa teoria de la veritat pateix tantes objeccions per a les quals costa trobar resposta satisfactòria. Aquesta qüestió, però, s'escapa de l'horitzó d'aquest assaig.

La teoria B i el problema del fatalisme

Després de veure una objecció important contra una teoria A sobre el temps, passarem a examinar ara una dificultat a què ha de fer front una teoria oposada. Tal com hem vist, la teoria B sosté que el futur i el passat no són pas menys reals que el present, i que no s'hi pot trobar cap distinció objectiva. A més, hom també tendeix a creure que el passat és, d'alguna manera, fix, que no es pot fer res per a modificar-lo. Però aquests dos supòsits plegats sembla que impliquin certa mena de fatalisme. Car, si els esdeveniments futurs són reals i són fixos (atès que no s'hi pot trobar cap diferència respecte al passat), aleshores com representa que hem d'ésser capaços de decidir el nostre futur, d'evitar les desgràcies que ens esperen o de perseguir els nostres somnis? Seria com si res del que féssim o decidíssim no hagués de canviar com s'esdevenen les coses.

L'eternalisme sembla, doncs, connectat d'alguna manera amb el fatalisme, entès com la tesi que “sigui el que sigui el que passarà en el futur, ja és inevitable”³², que “no tenim la capacitat de fer altra cosa que el que de fet fem”^{33, 34}.

30 CAMERON, 2011.

31 Amb *efectiu*, com hem dit més amunt (vegeu la nota 25), es vol fer referència al món real, en oposició a d'altres mons que són merament possibles. Aquest terme tradueix l'anglès *actual*. Quan en el text diem *actual*, però, no fem cap diferència amb *present*.

32 MARKOSIAN, *op. cit.*

33 RICE, Hugh: “Fatalism”, en: ZALTA Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010.

34 Joseph Diekmeyer (a “B-Theory, fixity and fatalism”, versió de prepublicació, 2006, p. 6) defineix el fatalisme com a “negació de la llibertat humana”. Voldríem mirar de separar aquestes dues coses, perquè des de punts de vista compatibilistes hom podria argumentar que el fatalisme o el determinisme no impliquen pas la “negació de la llibertat humana”. El lector interessat pot llegir el cèlebre article del nord-americà Harry G. FRANKFURT, “Freedom of the will and the concept of a person”, *Journal of Philosophy* 68 (1, 1971), p. 5-20.

Joseph Diekemper expressa el problema que mirem d'aclarir en els termes següents:

si l'esdeveniment de la Tercera Guerra Mundial existeix eternament, aleshores, en quin sentit no és inexorable – abans i tot de la seva ocurrència – aquest fet?

Els partidaris de la teoria A intueixen que no hi ha cap sentit en què no sigui inexorable, i per tal de preservar la potencialitat del futur, doncs, molts de pensadors han rebutjat la doctrina B-teorètica d'un futur existent.³⁵

Més endavant, Diekemper desenvolupa la idea que la fixesa o realitat del futur implica el fatalisme (en un sentit àdhuc més ampli del que li hem donat aquí, vegeu la nota 34):

l'únic sentit en què un futur real també pot admetre futurs possibles alternatius és un de trivial; car, si el futur és real però no necessari, aleshores — malgrat que no sigui necessàriament fix— seguirà essent contingentment fix, i com seria que la fixesa contingent fos menys contraintuitiva que la fixesa necessària?³⁶

El passat també és contingentment fix; amb tot, aquest fet no ens consola pas quan ens posem a lamentar un esdeveniment pretèrit. No és pas que sigui gaire reconfortant que algú ens digui: «Que el passat sigui real no vol pas dir que sigui necessari. Les coses *podrien* haver anat d'una altra manera.» La resposta adequada fóra: «Però no hi van anar! I l'ocurrència d'aquell fet és ara inexorable.» Així, igualment, l'esdevinença de E a t_2 és inexorable a t_1 , fins i tot si hi ha un món possible en què E_2 no s'esdevé a t_2 ; ja que, en aquell món, E_2 és eternament a t_2 .³⁷

Tanmateix, en llur article “The open future: Bivalence, determinism and ontology”, Elizabeth Barnes i Ross Cameron defensen la compatibilitat del realisme sobre el futur i de la indeterminació o obertura del futur (*open future*), segons el qual “els fets contingents sobre com aniran les coses no estan establerts en el present”^{38, 39}. Quines raons tenen per a creure això? Argumenten que l'existència de x no implica pas que x estigui establert. D'acord amb ells,

hom pot pensar que les entitats passades, presents i futures existeixen totes, i no per això creure que està determinat *quines* entitats futures existeixen. En aquest cas, es pot ésser eternalista i seguir creient en l'obertura del futur.⁴⁰

35 DIEKEMPER, 2006, p. 6.

36 *Ibidem*, p. 23.

37 *Ibidem*, p. 19.

38 BARNES Elizabeth & CAMERON Ross: “The open future: Bivalence, determinism and ontology”, *Philosophical Studies* 146 (2), 2009, p. 291.

39 *Establert* traduirà *settled*. S'ha d'entendre en el sentit de *determinat* (“no està determinat si...”), però com que la primera expressió se sol “explicar” en termes de la segona, hem preferit mantenir la diferència, encara que sovint no sigui gaire elegant.

40 BARNES & CAMERON, 2009, p. 305.

A mesura que el món avança a través del temps, les opcions per al que existeix (atemporalment) van minvant, i esdevé determinat (assumint que el *passat* no sigui obert) que algunes coses (concretament, les coses que *han* existit) existeixen atemporalment. Un cop està determinat que una cosa existeix (atemporalment), roman determinat. Però fins a l'últim moment hi ha almenys certa indeterminació respecte al que existeix (atemporalment), perquè mai no està establert què *existirà*.⁴¹

Aquesta argumentació, però, és força fluixa. En primer lloc, llurs arguments semblen convincents per a un eternalista que no combregui amb la teoria B, si és que n'hi ha cap⁴², però no tenen cap força contra partidaris de la teoria B. En el model de futur obert de Barnes i Cameron, al començament de la història del nostre món, el conjunt de mons possibles idèntics al nostre món fins aleshores era “molt gran”. Però aquest conjunt s'empetiteix i s'empetiteix a mesura que el nostre món avança pel temps.

Cada canvi en el nostre món, diuen, elimina d'aquell conjunt tots els mons que ja no són compatibles amb la nostra història fins al moment.⁴³ Però tota aquesta manera de parlar sobre el món, com “movent-se a través del temps” o “avançant a través del temps”⁴⁴ sembla totalment inconsistent amb la teoria B. Com veïem més amunt, des d'un punt de vista B-teorètic, el temps no passa, i si hi ha cap sentit en què ho faci, és sens dubte una manera de parlar gens genuïna, reductible a l'argot B-teorètic.

I això ens porta a una segona consideració. Barnes i Cameron⁴⁵ no proporcionen cap definició o explicació de com s'han d'entendre els termes *establert* o *indeterminat* en el context en què els empren. Que existeixen diferents futurs possibles en diferents mons possibles és quasi un lloc comú, però el que sosté l'eternalista és precisament que el futur és tan real i efectiu com ho és el nostre present. Més i tot, d'acord amb l'eternalista, el futur està tan establert com el present.

Si bé Barnes i Cameron⁴⁶ no expliquen en què consisteix el no-establiment (*unsettledness*) del futur, remetent el lector a l'article de Barnes i William “A theory of metaphysical indeterminacy” per a major claredat, on trobem el que segueix:

Som del parer que la indeterminació metafísica consisteix en un tipus fonamental de no-establiment en el món. Quan *p* és metafísicament indeterminat, hi ha dues situacions possibles (exhaustives, exclusives) —la situació en què *p* i la situació en què *no-p*— i senzillament no es pot establir quina es donarà. No és possible ni necessari donar més explicacions.⁴⁷

la qual és una explicació un xic pobra. És per aquestes raons que llurs arguments semblen inconcloents.

41 *Ibidem*, p. 306.

42 Els defensors de la concepció del temps com a focus movedís podrien ésser considerats eternalistes A-teorètics (vegeu l'apartat 2).

43 Aquestes ratlles parafrasegen llur explicació a 2009, p. 295.

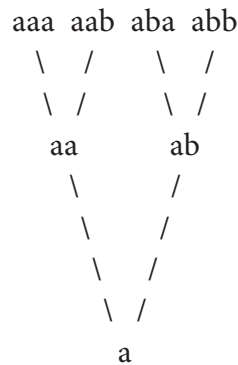
44 Vegeu les citacions de més amunt, extretes de BARNES & CAMERON, 2009, p. 306.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

47 BARNES E. J.; WILLIAMS J. R. G.: “A theory of metaphysical indeterminacy”, versió de prepublicació, March 7, 2009.

No obstant això, en un article més recent, Barnes i Cameron⁴⁸ forneixen una il·lustració que pot resultar útil per a comprendre què volen dir quan parlen d'indeterminació o no-establiment. Té si fa no fa aquest aspecte:



Seguint aquesta imatge, la línia del temps no és simple, sinó que es ramifica en diferents futurs possibles. Seguint llurs explicacions, en el moment a no està establert si el futur serà aa o ab . En el moment aa , no està establert si el futur serà aaa o aab , però sí que està establert que el món passà de a a aa , per comptes de passar a ab . A més, si un esdeveniment e té lloc als temps aaa i aab , però no pas a aba ni a abb , podem dir que a a no està establert si e s'esdevindrà o no, mentre que a aa i ab sí que ho és (concretament, en el moment aa està establert que sí que passarà, i a ab està establert que no passarà).

Des d'aquesta aproximació, podríem interpretar el (no-)establiment i la (in)determinació, no pas com Barnes i Cameron suggerien en llur article del 2009, com coses afectades pel pas del temps, sinó com una cosa *relativa* al temps. La proposta que aventurem consisteix a definir el no-establiment en aquests termes:

Per a tot moment t_x i esdeveniment e en el moment t_y , e no està establert a t_x si i sols si t_x precedeix t_y i hi ha almenys una branca futura accessible des de t_x en la qual e s'esdevingui i una altra branca futura accessible des de t_x en què e no s'esdevingui.

Així, si l'ocurrència o no-ocurrència d'un esdeveniment e és simultània o prèvia a l'observador, e està establert. Addicionalment, si totes les branques accessibles des del moment de l'observador condueixen a moments en què e ocorre (o totes condueixen a moments en què e no ocorre), e està igualment establert.

Aquesta aproximació redueix satisfactòriament la noció A-teorètica del "no-establiment del futur" a propietats relacionals aptes per a una dieta B-teorètica. Però realment és convincent, aquesta explicació, per als defensors de la teoria B que comparteixen els maldecaps de Diekemper? No hi ha potser un sentit en què les branques merament possibles, les no efectives, són menys reals que les branques efectives? Quin aspecte mostra aquesta imatge *sub specie aeternitatis*, des d'una perspectiva absoluta?

Si la resposta a aquestes preguntes és que, *sub specie aeternitatis*, totes les branques són igual de reals, el món es dividiria a cada instant en futurs igualment reals. De fet, totes les coses (nosaltres inclosos) es dividiria constantment, no pas en un sentit metafòric, sinó en el més cru que ens puguem imaginar.

Aquesta resposta pot comportar un pes ontològic massa feixuc per a algú com Diekemper, però no té per què. De fet Barnes i Cameron se senten ben còmodes amb aquesta implicació. Cal concloure, doncs, que l'eternalisme B-teorètic és, estrictament, compatible amb l'obertura o indeterminació del futur.

Però per compatibles que siguin la teoria B i l'obertura del futur, les conseqüències ontològiques que comporta aquesta conjuminació segueixen essent difícils d'assumir.⁴⁹ És per això que ara passarem a explorar les conseqüències fatalistes a què ens condueix una teoria B ontològicament més austera. L'australià J. J. C. Smart, partidari de la teoria B, concloïa la seva contribució als *Contemporary debates in metaphysics* amb aquests mots:

Tant el passat com el futur són reals. [...] Les nostres accions són causades per les nostres creences i els nostres desigs, i causen en part esdeveniments futurs. No hi ha lloc per a la mena de fatalisme ximple que implica que les nostres decisions no tenen importància. Si creure en la realitat del futur és ésser fatalista, no és la mena estúpida de fatalisme.⁵⁰

Amb l'ajut dels clàssics potser podríem distingir entre diferents tipus de fatalisme. Ricardo Salles⁵¹ explica la diferència entre una mena de fatalisme que encoratja la vagància i una altra que no. El primer tipus de fatalisme (el que Smart en diu *ximple*) és pintat per Aristòtil com segueix: Si “tot és i s'esdevé per necessitat” (πάντα εἶναι καὶ γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης), diu, aleshores “no caldria pas ni deliberar ni esforçar-se [pensant] que si fem això passarà allò, mentre que si no ho fem, llavors no passarà” (ὥστε οὔτε βουλευέσθαι δέοι ἂν οὔτε πραγματεύεσθαι, ὡς ἂν μὲν τοδὶ ποιήσωμεν, ἔσται τοδί, ἂν δὲ μὴ τοδί, οὐκ ἔσται).⁵²

Des del punt de vista de Crisip, diu Salles, el fatalisme que pinta Aristòtil presenta una inconsistència important, puix que pressuposa que l'home dropo pot escollir si delibera o no, mentre que, en un fatalisme estricte, la deliberació (o la seva absència) és tan necessària (en el sentit de 'fix' que dèiem abans) com les seves conseqüències.

D'altra banda, és possible que la imatge fatalista que ofereix Aristòtil en realitat suggereixi que, segons el fatalisme, no hi ha cap connexió entre les nostres decisions i el nostre destí. Aquesta possibilitat devia ésser la que mogué Crisip a afirmar que no sols les nostres decisions i el nostre futur estan predestinats, sinó que també ho estan les relacions causals que uneixen ambdues coses. Així, doncs, el fatalisme crisipià s'ha d'oposar tant al fatalisme incoherent com al fatalisme no causal, conclou Salles. Als seus ulls, l'argument de Crisip no s'hauria de qualificar d'*ad hoc*, perquè és cert que alguns esdeveniment futurs necessiten unes causes

49 A més de les complicacions esmentades, si obrim la porta a una concepció “arbòria” de l'univers, en què cap branca sigui “més real” que les altres, també se'ns ficaran a casa un bon seguit de paradoxes de constitució material del món. Per a evitar l'atzucac, hom encara podria llençar per la borda el principi de determinació única de la trajectòria per a objectes macroscòpics, o negar l'existència de principis de persistència per a l'Univers.

Semblen moviments complicats, però segurament encara es podrien acomodar en el marc d'una aproximació tetradimensionalista (vegeu l'obra de Theodore Sider, el màxim exponent del *four-dimensiona- lism*) a la naturalesa dels objectes o, si més no, de l'univers. En qualsevol cas, només volíem mostrar que Diekemper pot estar més que justificat a veure les teories B inclinades cap al fatalisme.

50 SMART, 2008, p. 236.

51 SALLES Ricardo, “Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo”, *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 36, no. 106, 2004, pp. 3-27.

52 *De interpretatione*, 18b, amb un ull a Salles *op. cit.* i l'altre a la versió de Miguel Candel Sanmartín (Gredos, 1988).

concretes i que, si fets futurs d'aquesta mena fossin fixos, llavors també n'haurien d'ésser fixes les causes necessàries. Unes causes que, per descomptat, poden ésser decisions humanes.

Tot comptat i debatut, i deixant de banda l'escepticisme sobre l'existència d'entitats presents, la teoria B del temps sembla moure hom vers l'eternalisme i, ensems, el realisme sobre el futur. Com hem anat veient, això es pot reconciliar amb una concepció oberta del futur. Això no obstant, l'elevat cost ontològic d'aquesta concepció encara s'incrementa quan es considera en conjunció amb l'eternalisme, atès que no es postulen branques merament possibles, sinó ben reals, tan reals, de fet, com el present efectiu. Tot amb tot, si aquest cost es trobés massa elevat, hom es veuria abocat al fatalisme, encara que en almenys un tipus de fatalisme, el crisià, les nostres decisions sí que són rellevants, perquè són la causa d'esdeveniments futurs, per molt predestinats o fixos que siguin.

En realitat, però, cal admetre que la fixesa del futur presenta dificultats a les concepcions més comunes del lliure albir i la responsabilitat moral. Com diu Walter Kaufmann,

per por de prendre decisions crucials, hom se sent temptat d'ocultar la seva autonomia en una boira metafísica i de distreure's i empantanar-se en tenclosques sobre el lliure albir i el determinisme.⁵³

Això suggereix que si l'eternalista B-teorètic desitja reconciliar una ontologia austera sobre el futur amb el lliure albir i la responsabilitat, haurà de subscriure tesis que facin compatibles aquestes nocions amb el determinisme, l'anàlisi de les quals va més enllà del propòsit d'aquest assaig (vegeu la nota 34 per a bibliografia).

Conclusió

Potser s'espera una conclusió que ponderi els arguments discutits i els resultats obtinguts, i que l'autor es decanti per alguna de les teories, però això no ens és possible. Esmentàvem al principi que aquest assaig posaria de manifest llums i ombres dels debats ontològics en la tradició analítica. Com es deu haver pogut apreciar, aquests debats es plantegen com un mercadeig d'opcions, punts de vista o intuïcions, als quals s'assigna un cert valor per tal de facilitar-ne la comparança. D'aquesta manera, una posició pot resultar possible (és a dir, no contradictòria en si mateixa), però implausible ateses unes altres posicions que no estan en debat.

Aquesta manera de treballar, doncs, es basa en la delimitació d'una àrea temàtica que és analitzada a fons, de manera rigorosa (tendint a la formalització) i exhaustiva (mirant de no deixar cap cap per lligar, cap possibilitat per explorar). Alhora, aquesta metodologia sempre és excloent respecte a qüestions directament implicades en la matèria que es discuteix. En el primer debat que hem ofert, per exemple, es negligeix la possibilitat que la teoria de faents de veritat sigui la més adequada; en el segon, en canvi, no es planteja que l'argot de mons possibles pot induir a metafísiques errònies i donar lloc a ontologies sobredimensionades.

L'exclusió de qüestions com aquestes implica que el debat entre tesis no es pugui dirimir, que no es pugui cloure el treball amb una tesi positiva sobre la

53 KAUFMANN Walter, *Without guilt and justice: from decidophobia to autonomy*, New York: P. H. Wyden, 1973, p. 2.

naturalesa d'allò de què es tracta, sinó amb el simple enunciat de compatibilitats: tal tesi sembla compatible amb tal altra a tal preu; aquesta tesi és incompatible amb l'altra llevat que hom assumís això, etc.

La tradició analítica, tal com la veiem, proporciona unes eines molt potents, però que no sempre es posen al servei d'una reflexió d'horitzons amplis i profunditat humana (volem dir al servei d'una filosofia amb nervi, sentiment i ideologia). Distanciar-se d'aquests aspectes de la recerca filosòfica fa que de vegades, a ulls veients, debats com els que hem presentat s'acostin al límit que separa l'especulació minuciosa del que s'ha denominat *collonades* (*bullshit*), en el sentit que – seguint Harry G. Frankfurt⁵⁴ – l'interès de l'autor no se centra tant en la realitat d'allò de què tracta com en la relació i consistència dels arguments amb què ho fa.

La nostra crítica a aquesta tradició que s'ha anomenat analítica no és, doncs, ni al mètode ni tampoc necessàriament al contingut, sinó a la forma i sobretot a l'orientació. Entenem que el seu contingut no pot cobrar ple sentit si no és en el si d'un projecte de més amplitud humana. En un projecte d'aquesta mena, ens costaria, per exemple, parlar del problema d'un passat inexistent sense entrar en la qüestió de com els humans construïm, interpretem o imposem discursos sobre el passat, de la mateixa manera que no podríem evitar d'explorar les possibilitats ètiques d'un fatalisme fill de la teoria B sobre el temps.

Cal afegir, amb tot, que aquesta tradició que mirem amb ull crític ha donat pas, en molts d'aspectes, a una manera de fer més oberta, malgrat que en l'àmbit acadèmic i en certes publicacions ofereixi encara la fesomia d'anys enrere.

No preteníem tampoc oferir una anàlisi detallada i fonamentada d'aquesta tradició, sinó només acostar-ne un exemple al lector, oferint-li'n un tast o, com dèiem, un mer *aperçu*.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 29 marzo 2012

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X