

¿POR QUE FILOSOFO? (*)

de *Hilary Putnam*

Traducción: *Dr. Alberto Moreno*

Los grandes fundadores de la filosofía analítica -Frege, Carnap, Wittgenstein y Russell- formulan la pregunta "¿cómo el lenguaje se conecta con el mundo?" en el centro mismo de la filosofía. He oído al menos a un filósofo francés decir que la filosofía anglo-sajona está "hipnotizada" por esta pregunta. Recientemente un distinguido filósofo (1) americano, quien ha caído bajo la influencia de Derrida, ha insistido que allá afuera no hay "mundo" **con** el cual se ha de conectar el lenguaje; hay sólo **textos**. O algo así dice él. Ciertamente la pregunta "¿cómo los textos se conectan con otros textos?" ejerce su propia fascinación sobre la filosofía francesa y podría parecerle a un filósofo americano que la filosofía francesa contemporánea está "hipnotizada" por **esta** pregunta.

Mi propósito en años recientes no ha sido tomar partido en este debate acerca de cuál debe ser la pregunta, pues me ha llegado a parecer que ambas partes en esta disputa están dominadas por ideas simplistas, ideas que no andan, aunque esto es oscurecido por el hecho de que pensadores de genio, sobre estos débiles fundamentos, han podido erigir ricos sistemas de pensamiento, grandes expresiones del impulso metafísico humano. Además, me ha llegado a parecer que estas ideas están íntimamente relacionadas, que las grandes diferencias de estilo entre la filosofía francesa (y más generalmente, continental) y la filosofía anglo-sajona esconden profundas afinidades.

(*) Originariamente apareció como "¿Pourquoi les Philosophes?" en *L'Encyclopedie Philosophique Universelle*. Ed. Andre Jacob. (París, Presses Universitaire de France, 1986).

(1) ¿Por qué filósofo?: Ver **Richard Rorty**, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979) y Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1982)

Relativismo y positivismo

Para comprometernos en una amplia pero necesaria simplificación excesiva, el movimiento dominante en la filosofía analítica fue el positivismo lógico (no desde el comienzo de la filosofía analítica sino desde 1930 a 1960, más o menos). Este movimiento fue desafiado por las tendencias "realistas" (Kripke y yo), por las tendencias "historicistas" (Kuhn y Feyerabend) y por las tendencias materialistas. No me arriesgaré a identificar el movimiento dominante en la filosofía francesa de hoy, pero si las ideas del positivismo lógico por un largo tiempo (treinta años cruciales) estuvieron en el centro de la filosofía "anglo-sajona", las ideas **relativistas** estuvieron (y tal vez continúan estando) en el centro de la filosofía francesa. Esto puede parecer sorprendente pues los filósofos en todos los países, con regularidad observan que las ideas positivistas y relativistas se refutan a sí mismas (y tienen razón al observar esto). Pero el hecho de la auto-contradicción no parece detener o aún retardar una moda intelectual, en parte porque es una moda y en parte por la razón menos desacreditada de que la gente no quiere detenerla en tanto se produce una obra interesante bajo su amparo. Sin embargo en mi reciente trabajo (2) he tratado de detener estas modas porque comienzan a amenazar la posibilidad de una actividad filosófica que hombres y mujeres de buen sentido toman seriamente.

En realidad, los relativistas por lo general no recorren todo el camino. Paul Feyerabend **está** dispuesto a recorrer todo el camino, es decir, hasta negarse a admitir **alguna** diferencia entre decir "está lloviendo" y "yo **pienso** que está lloviendo" (o sea lo que fuere). Para Feyerabend **todo** lo que él piensa y dice es meramente una expresión de su propia subjetividad momentánea. Pero Michel Foucault sostiene que él no es un relativista; simplemente debemos esperar la

(2) Ver **Hilary Putnam**. *Reason, Truth and History* (Cambridge Univ. Press. 1982) y **Putnam**. *Realism and Reason* (Cambridge Univ. Press., 1983).

futura revolución copernicana estructuralista (que no podemos sin embargo predecir en ningún detalle concreto) para que nos explique como evitar todo el problema del realismo versus realitvismo (3). Y Richard Rorty (4) simultáneamente niega que **haya** un problema de verdad (un problema de "representación") e insiste que algunas ideas "pagan sus gastos" ("responden") y otras, no.

Si se da una cosa como el "pagar los gastos" de una idea, esto es, **ser correcta**, se da inevitablemente la pregunta acerca de la **naturaleza** de esta "corrección". Lo que hace al lenguaje algo más que sólo una expresión de nuestra subjetividad momentánea es que puede ser estimado por la presencia o ausencia de esta propiedad -se llame verdad" o "corrección" o "pagar su gasto" o lo que quiera-. Aún cuando sea una propiedad culturalmente relativa (y ¿que relativista realmente piensa que el relativismo es sólo verdadero-para-mi-subcultura?) eso no nos exime de la responsabilidad de decir **cuál** propiedad es. Si ser verdadero (o "pagar el gasto de uno" como una idea) ha de ser exitoso sólo por los standards de los pares de nuestra cultura, por ejemplo, entonces todo el pasado se convierte simplemente en un tipo de construcción lógica desde nuestra propia cultura.

Cuando se advierte esto también se llega a advertir cuán **positivista** realmente es la corriente relativista. Nietzsche mismo (cuya **Genealogía de la moral** es el paradigma para muchos escritos relativistas-cum-postestructuralistas contemporáneos) es bien positivista cuando escribe acerca de la naturaleza del valor y la verdad. Me parece que lo que molesta tanto a los relativistas como a los positivistas acerca del problema de la representación -es decir, la intencionalidad- es que la representación no encaja con nuestra pintura reductiva del mundo post-darwiniana. En lugar de admitir que esa pintura es sólo una verdad parcial, sólo una abstracción del

(3) Ver **Michael Foucault**. *The Order of Things* (especialmente la discusión final sobre las ciencias humanas).

(4) Ver las obras citadas en I.

todo, los positivistas y los relativistas buscan contentarse con respuestas excesivamente simplificadas, en realidad con respuestas evidentemente absurdas al problema de la intencionalidad (5).

El empirismo lógico y la reacción realista

En los Estados Unidos estas posiciones relativistas e historicistas virtualmente fueron ignoradas hasta los años 60. Las corrientes dominantes en los 40 y 50 fueron corrientes empiristas: el pragmatismo de John Dewey y (mucho más) el empirismo lógico transportado a los Estados Unidos por Rudolf Carnap, Hans Reichenbach y otros. Para estos últimos filósofos el problema de la naturaleza de la verdad tenía una posición inferior al problema de la naturaleza de la confirmación.

El tipo primario de **corrección e incorrección** que posee un enunciado se pensó que equivalía a la cantidad de apoyo inductivo que el enunciado recibía sobre la base del elemento de prueba, en tanto el hablante percibe y recuerda ese elemento de prueba. Para Quine, que tiene afinidades con estos filósofos, aunque debe ser considerado como un post-positivista, la **verdad** no es una propiedad; "decir que un enunciado es verdadero es meramente re-afirmar el enunciado" (Quine dice también que la única verdad que él reconoce es la "verdad inmanente" -verdad desde dentro de la doctrina desarrollada. Nótese cuán "francés" suena esto!). Pero si la verdad y la falsedad no son propiedades en absoluto, si un enunciado es "correcto" o "erróneo" en un sentido **substantivo** sólo epistémicamente (sólo en el sentido de ser confirmado o no por las experiencias y memorias presentes del hablante), ¿entonces cómo escapar del solipsismo?. ¿Por qué no es esta pintura **precisamente** la pintura

(5) Para una discusión mas detallada, ver **Hilary Putnam**. *Reason, Truth and History*, especialmente el capítulo 5 y "Why Reason can't be Naturalized" en *Realism and Reason*.

del solipsismo-del-instante-presente? (Decir que es sólo un solipsismo **metodológico** difícilmente sea una respuesta clara. Suena como si decir que hay tiempos pasados, otros hablantes y verdades que no son confirmadas inmediatamente es correcto "hablando con el vulgo", pero no es el correcto punto de vista pensando como filósofo).

Tal vez en razón de estas cuestiones, a fines de los 60 comencé a revitalizar y elaborar un tipo de realismo (unido a Saul Kripke, quien como lo supe en 1972, había estado trabajando en líneas similares). Nuestro realismo, sin embargo, no fue simplemente una revitalización de viejas ideas porque consistió en gran parte en un ataque a concepciones que habían sido centrales al realismo desde el siglo XVII en adelante.

La teoría de la referencia directa

El siglo XVII pensó que los conceptos eran entidades inmediatamente accesibles a la mente, por una parte, y capaces de fijar la referencia al mundo, por otra. De acuerdo a esta pintura, el concepto **oro**, por ejemplo, está en la mente de cualquier hablante (aún cuando él use una palabra griega, o una palabra latina o una palabra persa) que pueda referirse al oro; la *extensión* o referencia de la palabra "oro" o "chrysos" o lo que fuere, está determinada por el concepto. Esta pintura del lenguaje es individualista (cada hablante tiene el mecanismo de referencia de toda palabra que él usa en su propia cabeza) y apriorística (hay "verdades analíticas" acerca de los géneros naturales a los que nos referimos y están "contenidas en nuestros conceptos").

No es difícil ver, sin embargo, que esta pintura violenta los hechos del uso del lenguaje y del pensamiento conceptual. Pocos hablantes hoy en día pueden estar seguros de que un objeto es oro sin llevar el objeto a un joyero o a un experto. La referencia de nuestras palabras a menudo está determinada por otros miembros de

la comunidad lingüística a quienes gustosos nos remitimos. Hay una **división lingüística del trabajo** que la pintura tradicional ignora por completo (6).

Kripke señaló (7) que esta división lingüística del trabajo (o "comunicación" o "intenciones a referir", en su terminología) se extiende a la fijación de la referencia de los nombres propios. Mucha gente no puede dar una descripción identificante del profeta Moisés, por ejemplo. (La descripción "el profeta hebreo que fue conocido como 'Moisés' " no es correcta; en hebreo Moisés es llamado "Mosheh" y no "Moisés"). Esto no significa que aquella gente no se esté **refiriendo** cuando hablan de "el profeta Moisés"; entendemos que se están refiriendo a una figura histórica definida (suponiendo que Moisés realmente existió). Los expertos hoy en día pueden decirnos que esa figura fue llamada (algo así como) "Mosheh" pero que no es una descripción identificante de Moisés. Podrían haber habido profetas hebreos que han sido olvidados y a quienes se les llamó "Mosheh" y el real "Mosheh" podría haber tenido un nombre egipcio que, siglos después, se corrompió y se transformó en "Mosheh". El Mosheh o Moisés *correcto* es aquel al final de una cadena, una **cadena** que se dirige hacia atrás en el tiempo. O para ponerlo directamente, el Moisés *correcto* -aquel al que nos estamos refiriendo- es aquel que está al **comienzo de una historia**, una historia que causalmente apuntala nuestros usos actuales y que está unida por la intención de los hablantes a referirse a la persona a quien previos hablantes se refirieron.

Podemos usar descripciones para indicar a quién o a qué queremos decir que una palabra se refiere pero, aún cuando estas

(6) Para esto, ver "*The Meaning of Meaning*" y también "*Explanation and Reference*". Ambos en *Mind, Language and Reality* de **Hilary Putnam**.

(7) Ver **Saul Kripke**. "*Naming and Necessity*" (Cambridge. Mass. Harvard University Press, 1982). (Lecciones dadas en Princeton en 1972).

descripciones sean correctas, no llegan a ser **sinónimas** con la palabra. Las palabras adquieren un tipo de conexión "directa" con sus referentes no por estar adheridas a ellos con goma metafísica, sino por ser usadas para nombrarlos aún cuando suponemos que la descripción identificante puede ser falsa o cuando consideramos situaciones hipotéticas en las cuales es falsa. (Ya hemos dado un ejemplo de esto: podemos referirnos a Moisés como "Moisés" aún cuando sepamos que éste no era el nombre que él realmente llevaba. Puedo explicar cuál Richard Nixon significo diciendo "el que fue Presidente de los Estados Unidos" y después continuar imaginando una situación en la que "Richard Nixon jamás fue electo Presidente de los Estados Unidos". Repito, llamar a estos casos "casos de referencia directa" es sólo negar que el nombre -"Moisés" o "Richard Nixon" - es sinónimo con una descripción: "el profeta hebreo llamado 'Moisés'" o "el Presidente de los Estados Unidos llamado 'Richard Nixon' ". Los mecanismos por los cuales se establece esta "referencia directa" son justamente opuestos a los directos, involucrando al llevarse a cabo cadenas de comunicación lingüística y división del trabajo lingüístico).

Un segundo modo en que el modelo de referencia del siglo XVII, en cuanto fijado por los conceptos en las mentes individuales, violenta los hechos es tal vez más sutil. La referencia de nuestras palabras está determinada (en algunos casos) por el entorno no-humano así como por otros hablantes. Cuando hablo de "agua" quiero decir que estoy hablando del líquido que cae como lluvia en **nuestro** entorno, del que llena los lagos y ríos que **nosotros** conocemos, etc. Si en algún lugar del universo hay una tierra gemela donde todo es tal cual como es aquí **excepto** que el líquido que juega el papel del "agua" en la tierra gemela no es H_2O sino XYZ, entonces eso no falsifica nuestra **afirmación** de que "el agua es H_2O ". A lo que nosotros nos referimos como "agua" es todo líquido que sea de la composición de **nuestros** ejemplos paradigmáticos de agua. Descubrir la composición o las leyes del comportamiento de la substancia

puede conducir al sabio a decir que algún líquido que un lego consideraría que es agua no es realmente agua (y el lego acataría este juicio). De este modo la referencia de los términos "agua", "leopardo", "oro", etc. se fija en parte por las sustancias y organismos mismos. Como el pragmático Charles Peirce lo dijo hace tiempo, el "significado" de estos términos está abierto al descubrimiento científico de un futuro indefinido.

Al reconocer estos dos factores -la división del trabajo lingüístico y la contribución del entorno para la fijación de la referencia- se recorrió un largo camino hacia la superación de la *Weltanschauung* filosófica individualista y apriorística que durante mucho tiempo se asoció con el realismo. Si aquello a lo que se refiere un término depende de la otra gente y del modo como toda la sociedad está enclavada en su entorno, entonces es natural mirar con escepticismo la afirmación de que el "análisis conceptual" en el sillón puede revelar algo de gran significación acerca de la naturaleza de las cosas. Este tipo de "realismo" anda mejor con un espíritu más falibilista en filosofía. Sin embargo, es por eso que los problemas tradicionales conectados con el realismo se han aguzado considerablemente.

Cerebros en una cubeta

El nuevo realismo renuncia a la idea de que nuestras representaciones mentales tienen alguna conexión **intrínseca** con las cosas a las que ellas se refieren. Esto puede verse en el ejemplo de la tierra gemela mencionado antes: nuestras "representaciones" del agua (con anterioridad a aprender que **agua es H₂O/agua es XYZ**) podrían haber sido fenomenológicamente idénticas con las "representaciones" de los terráqueos gemelos, pero de acuerdo a la "teoría de la referencia directa" nosotros nos referíamos siempre a H₂O (ponga o saque algunas impurezas) y los terráqueos gemelos se referían siempre a XYZ. La diferencia en la referencia, por así decirlo,

"dormía" todo el tiempo en la substancia misma y fue despertada por los diferentes descubrimientos científicos que hicieron las dos culturas. No hay ninguna conexión mágica entre el carácter fenomenológico de la representación y el conjunto de objetos que la representación denota.

Ahora imaginemos una raza de gente que ha sido literalmente creada por un super-científico loco. Esta gente tiene cerebros como nosotros, supongamos, pero no tiene cuerpos. Ellos tienen sólo la ilusión de cuerpos, de un entorno exterior (como nosotros) etc.; en realidad son cerebros suspendidos en una cubeta de químicos. Tubos conectados a los cerebros cuidan de la circulación de la sangre, y alambres conectados con las terminaciones nerviosas producen la ilusión de impulsos sensoriales que llegan a los "ojos" y "oídos" y de "cuerpos" que ejecutan las órdenes motoras de estos cerebros. Un escéptico tradicional hubiera usado este caso (que es justamente la versión científica del demonio de Descartes) para mostrar que podemos estar radicalmente engañados acerca de la existencia de un mundo exterior como el que pensamos que habitamos. La premisa mayor en esta argumentación escéptica es que la raza que nosotros sólo imaginamos es una raza de seres que **están** radicalmente equivocados en sus creencias. Pero ¿lo están?

Ciertamente parece que lo están. Por ejemplo, esa gente cree: "nosotros no somos cerebros en una cubeta. La suposición misma de que podríamos serlo es una absurda fantasía del filósofo". Y obviamente ellos **son** cerebros en una cubeta. Por lo tanto están equivocados. ¡Pero no tan rápido!

Si la palabra del cerebrocubeta *cubeta* se refiere a lo que nosotros llamamos "cubetas" y la palabra del cerebrocubeta *en* se refiere al contener espacialmente y la palabra del cerebrocubeta *cerebro* se refiere a lo que llamamos "cerebros", entonces el enunciado "nosotros somos cerebros en una cubeta" tiene las mismas condiciones de verdad para un cerebrocubeta que tendría para uno

de nosotros (aparte de la diferencia en la referencia del pronombre nosotros). En particular, es (bajo esta suposición) un enunciado verdadero puesto que la gente que lo piensa son, en realidad, cerebros espacialmente contenidos en una cubeta y su negación "Nosotros no somos cerebros en una cubeta" es un enunciado falso. Pero, si no hay una conexión intrínseca entre la palabra "cubeta" y lo que se llaman "cubetas" (más que la conexión intrínseca que se da entre la palabra "agua" y el líquido particular H_2O que nosotros llamamos por ese nombre), ¿por qué no diremos que aquello a lo que la palabra "cubeta" se refiere en un cerebrocubeta es apariencias fenomenológicas de cubetas y no cubetas "reales"? (Y de modo semejante para **cerebro** y **en**). Por cierto, el **uso** de **cubeta** en un cerebrocubeta depende de la presencia o ausencia de las apariencias fenomenológicas de cubetas (o de rasgos en el programa de la computadora que controla la "realidad cubeta") y **no** de la presencia o ausencia de cubetas reales. En efecto, si suponemos que no hay ninguna cubeta real en el mundo del científico loco excepto aquella en la que están los cerebros, entonces pareciera que no hay conexión alguna, causal o de otro modo, entre cubetas reales y el uso de la palabra **cubeta** en un cerebrocubeta (excepto que los cerebros no podrían usar la palabra **cubeta** si la cubeta real se rompe; pero esta es una conexión entre la cubeta real y **toda** palabra que ellos usen, no una conexión diferencial entre cubetas reales y usos de la palabra "cubeta").

Esta reflexión sugiere que cuando los cerebrocubetas piensan "nosotros somos cerebros en una cubeta" la condición de verdad de su expresión debe ser que ellos son cerebros-en-una-cubeta en la imagen, o algo de este tipo. Entonces este enunciado parecería ser **falso**, no verdadero, cuando **ellos** lo piensan (aún cuando son cerebros en una cubeta desde **nuestro** punto de vista). Parecería que **no** están engañados -no están pensando algo radicalmente falso-. Por supuesto hay verdades que ellos no pueden expresar; pero esto es, sin duda, verdadero de todo ser finito. La hipótesis misma de "engaño

radical" parece depender de la idea de una conexión predeterminada, casi mágica, entre palabras o signos-de-pensamiento y objetos externos de los que depende el Realismo Trascendental.

En realidad, la lógica simbólica nos dice que hay muchos "modelos" diferentes para nuestras teorías y muchas diferentes "relaciones de referencia" para nuestro lenguaje (8). Esto pone un problema antiguo: **si hay muchas diferentes "correspondencias" entre signos-de-pensamiento o palabras y los objetos externos, entonces, ¿cómo puede ser separada una de ellas?**

Una forma inteligente de este problema (que por supuesto remite a la Edad Media) se debe a Robert Nozick (comunicación no-publicada). Sean C_1 y C_2 dos "correspondencias" diferentes (relaciones de referencia en el sentido de la teoría de modelos) entre nuestros signos y algún conjunto fijado de objetos. Escójalas de modo que los mismos enunciados resulten verdaderos sin interesar si interpretamos nuestras palabras como "refiriéndose" a lo que corresponden en el sentido de C_1 o como refiriéndose a lo que corresponda en el sentido de C_2 . Que esto puede hacerse -que hay modos alternativos de poner nuestros signos en correspondencia con cosas que dejan invariante al conjunto de enunciados verdaderos- fue recalcado por Quine en su famosa doctrina de la Relatividad Ontológica (9). Ahora bien, imagine que Dios ordenó las cosas de modo que cuando un hombre usa una palabra él se refiere a las cosas que corresponden- C_1 a esa palabra (las cosas que son la "imagen" de la palabra bajo la relación C_1) mientras que cuando una mujer usa una palabra ella se refiere a las cosas que corresponden- C_2 a esa palabra. Como las condiciones de verdad de todos los enunciados no son afectadas, ¡nadie lo advertiría! Entonces ¿cómo sabemos (como podemos aún

(8) Ver mi trabajo "Models and Reality" in: Realism and Reason

(9) Ver **W.V. Quine**, *Ontological Relativity and Other Essays* (Columbia University Press, N. York, 1969).

dar sentido a la suposición) que hay una determinada correspondencia entre palabras y cosas?

Hay muchas respuestas rápidas a esta pregunta. Así, un filósofo probablemente diga: "Cuando llegamos a aprender el uso de la palabra **cubeta** (o la que sea) no asociamos meramente la palabra con ciertas sensaciones visuales, ciertas sensaciones táctiles, etc. Nosotros somos causados para tener esas sensaciones y las creencias que acompañan a esas sensaciones, por ciertos sucesos externos. Normalmente esos sucesos externos involucran la presencia de cubetas. Entonces, indirectamente, la palabra **cubeta** llega a ser asociada con cubetas".

Para ver por qué esta respuesta no habla de lo que nos intriga, imaginemos que responde primero un hombre y después una mujer. Cuando la mujer dice ésto ella está señalando que cierta creencia del hablante y las sensaciones están en una cierta relación -la relación efecto₂- con ciertos sucesos externos. En realidad ellos son causados₂ por la presencia₂ de cubetas₂. Cuando un filósofo varón dice esto, él está señalando que las mismas creencias e impresiones son causadas₁ por la presencia₁ de cubetas₁. Por supuesto, ambos tienen razón. La palabra **cubeta** está "indirectamente asociada" con cubetas₂ (del modo señalado por la mujer). Aún no se nos ha dado razón alguna para creer en la correspondencia. Una separada metafísicamente entre palabras y cosas.

A veces me acusan (especialmente los miembros de la corriente materialista en filosofía analítica) de caricaturizar la posición realista. Un realista, se me dice, no afirma que la referencia es fijada por la conexión en nuestra teoría entre los términos "referencia", "causación", "sensación", etc.; el realista afirma que la referencia es "fijada por la causación misma". Aquí el filósofo está ignorando su propia posición epistemológica. El está filosofando como si el realismo ingenuo fuera verdadero para él o, de modo equivalente, como si él y sólo él estuviera en una relación **absoluta** con el mundo.

Lo que él llama "causación" realmente es causación y por supuesto hay de algún modo una correspondencia separada entre la palabra y una relación definida en su caso. Pero cómo esto puede ser así, es justamente lo que se discute.

Realismo interno

¿Debemos entonces volver a la opinión de que "sólo hay texto"? ¿Que hay sólo "verdad inmanente" (verdad **de acuerdo** al "texto")? ¿O como la misma idea es expuesta por muchos filósofos analistas, que "es verdadero" es sólo una expresión que usamos para "elevar el nivel del lenguaje"? Aunque Quine, en particular, parece tentado por este punto de vista (simplemente por la idea de que una pura historia causa-efecto es una completa descripción filosófica y científica del uso de un lenguaje), el problema con esta opinión es obvio. Si la descripción causa-efecto es completa, si todo lo que hay que decir acerca del "texto" es que él consiste en la producción de ruidos (y subvocalizaciones) de acuerdo a un cierto patrón causal; si la historia causal no es ni necesita ser suplementada por una historia normativa; si no hay propiedad substantiva de garantía o verdad conectada con la aserción, entonces no hay modo en el cual los ruidos que proferimos o las inscripciones que escribimos o las subvocalizaciones que ocurren en nuestros cuerpos sean algo más que expresiones de nuestra subjetividad. Como Edward Lee lo dice en un fino artículo sobre Protágoras y Platón (10), en una opinión tal el ser humano se parece a un animal que produce varios gritos en respuesta a varias contingencias naturales o mejor aún, a una planta en la que brotan ahora una hoja y después una flor. Una historia tal omite que somos **pensadores**. Si una historia tal es correcta,

(10) LEE, **Eduard N.**: "Hoist with His Own Petard" en *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*. Assen: Van Gorcum, 1973.

entonces no sólo la representación es un mito; la idea misma de pensar es un mito.

En respuesta a esta dificultad, la de tener que elegir entre una posición **metafísica** por una parte y un grupo de posiciones **reduccionistas**, por otra, yo he sido llevado a seguir a Kant al distinguir entre dos tipos de realismo (de Saul Kripke, cuya obra mencioné antes, yo dudo que me siga en **este** movimiento). Los dos tipos los llamé "realismo metafísico" y "realismo interno". El realista metafísico insiste en que una relación misteriosa de "correspondencia" es lo que hace posible a la referencia y a la verdad; el realista interno, por el contrario, está dispuesto a pensar en la referencia como interna a los "textos" (o teorías), **con tal que** reconozcamos que hay "textos" mejores y peores. "Mejor" y "peor" pueden depender de nuestra situación histórica y nuestros propósitos; no hay ninguna noción de un punto de vista de la verdad del ojo de Dios. Pero la noción de una respuesta correcta (o al menos una "mejor") a una cuestión está sujeta a dos restricciones: 1) **La corrección no es subjetiva**. Lo que es mejor y lo que es peor decir acerca de la mayoría de las cuestiones de real interés humano no es sólo una cuestión de **opinión**. Reconocer que esto es así es el precio esencial de admisión a la comunidad de la sensatez. Si esto ha llegado a ser oscurecido es en parte porque las mareas de la teoría filosófica han subido muy alto alrededor de las palabras **subjetivo** y **objetivo**. Por ejemplo, tanto Carnap como Husserl han afirmado que lo que es "objetivo" es lo mismo que lo que es "intersubjetivo", esto es, en principio público. Sin embargo, este principio mismo es (para decirlo suavemente) incapaz de demostración "intersubjetiva". Que cualquiera interesado en filosofía, política, literatura o las artes debe realmente equiparar *ser la mejor opinión* con *ser la verdad "intersubjetiva"* realmente es muy sorprendente! 2) **La corrección va mucho más allá de la**

(11) Ver el ensayo titulado "Realism and Reason" en Hilary Putnam. *Meaning and the Moral Sciences*. London. Routledge and Kegan Paul, 1976.

justificación. Aunque Michael Dummett ⁽¹²⁾ ha ejercido mucha influencia en la defensa que yo formulo del tipo de realista-no-metafísico y de opinión no-subjetivista de la verdad, su fórmula de que la "verdad es justificación" es errónea de muchos modos, por lo cual yo la he evitado en mis escritos. Sugiere algo en lo que Dummett realmente cree y yo no: que uno puede *especificar* de modo efectivo cuáles son las condiciones de justificación de los enunciados de un lenguaje natural. Además, sugiere algo que en el escrito de Dummett es más bien ambiguo: que hay algo como una justificación **concluyente** aún en el caso de los enunciados empíricos. Mi propia opinión es que la verdad debe identificarse con la justificación idealizada más bien que con la justificación-sobre-el presente-elemento de prueba. La "verdad" en este sentido es tan sensible-al-contexto como **nosotros** lo somos. Las condiciones de afirmabilidad de un enunciado arbitrario no son examinables.

Si las condiciones de afirmabilidad no son examinables ¿como las aprendemos? Las aprendemos adquiriendo una práctica. Lo que no advierten los filósofos dominados por las pinturas reduccionistas es que lo que adquirimos no es un conocimiento que pueda ser aplicado como si fuera un algoritmo. La imposibilidad de formalizar las condiciones de afirmabilidad de enunciados arbitrarios es justamente la imposibilidad de formalizar la racionalidad humana misma.

La dicotomía hecho-valor

Si yo me animara a ser metafísico, pienso que crearía un sistema en el cual no hubiera nada sino obligaciones. Lo que sería fundamental desde el punto de vista metafísico, en la pintura que yo crearía, sería lo que **debemos** hacer (debemos decir, debemos

(12) Ver **Michael Dummett**. "What is a Theory of Meaning?" II en *Truth and Meaning* (Oxford University Press, 1976).

pensar). En la fantasía de mí mismo como un super-héroe metafísico, todos los "hechos" se disolverían en "valores". Que hay una silla en esta habitación sería analizada (metafísica, no conceptualmente: no hay "análisis del lenguaje" en esta fantasía) en un conjunto de obligaciones: la obligación de pensar que hay una silla en esta habitación si las condiciones epistémicas son (fueron) suficientemente "buenas", por ejemplo. (En el lenguaje chomskiano, se podría hablar de "competencia" en lugar de "obligación": se da el hecho de que un hablante idealmente "competente" diría (pensaría) que **hay una silla en esta habitación** si las condiciones fueran suficientemente "ideales"). En lugar de decir con Mill que la silla es una "permanente posibilidad de sensaciones" yo diría que es una **permanente posibilidad de obligaciones**. Yo iría aun tan lejos como para decir que mis "datos sensoriales", tan queridos por generaciones de empiristas no son sino permanentes posibilidades de obligaciones, en el mismo sentido.

Pero yo, ay!, no me animo a tanto. Aunque la tendencia inversa -la tendencia a eliminar o reducir todo a descripción- me parece sencillamente perversa. Lo que yo pienso, aún fuera de mis fantasías, es que hechos y obligaciones son totalmente interdependientes; no hay ningún hecho sin obligaciones así como no hay obligaciones sin hechos.

Esto, de un modo, se construye en la pintura de la verdad como justificación (idealizada). Decir que una creencia **está** justificada es decir qué es lo que debemos creer; la justificación es una noción normativa según lo que se ve. Los positivistas intentaron dejar de lado este tema diciendo que la definición de justificación (la definición de "grado de confirmación") que uno acepte es convencional o una cuestión de utilidad o, como un último recurso, simplemente una cuestión de aceptar una "propuesta". Pero las propuestas presuponen fines o valores; y es una doctrina esencial del positivismo que la bondad o maldad de los valores y fines últimos es algo totalmente subjetivo. Como no hay universalmente acuerdo alguno

sobre fines o valores con respecto al cual las "propuestas" positivistas son las **mejores**, se sigue de la doctrina que la doctrina misma es meramente la expresión de una preferencia subjetiva por ciertas formas de lenguaje (el científico) o ciertos fines (predicción). Tenemos el extraño resultado de que un positivista completamente consistente debe terminar como un total relativista. El puede evitar la inconsistencia (en un sentido deductivo estrecho) pero al precio de admitir que todas las proposiciones filosóficas, incluyendo las propias, no tienen status racional. El no tiene respuesta alguna al filósofo que dice "Yo sé como te sientes pero, tu sabes, el positivismo no es **racional en mi sistema**".

Los realistas metafísicos intentaron tratar el mismo tema proponiendo una hendidura totalmente lógica entre la cuestión de lo que es **verdadero** y la cuestión de lo que es **razonable creer**. Pero lo que es **verdadero** depende de aquello a lo que el término **refiere** y -en cualquier pintura- determinar la referencia de los términos exige sensibilidad con respecto a las intenciones referenciales de los reales hablantes y una habilidad para tomar decisiones matizadas con respecto a la mejor reconstrucción de esas intenciones. Por ejemplo, como lo hicimos notar en el Capítulo 2, decimos que el término "phlogisto" no refiere a nada. En particular no refirió a valencia de electrones aunque un sabio famoso (Cyril Stanley Smith) en cierta oportunidad en broma afirmó "que realmente existe una cosa como el phlogisto; resulta ser que el phlogisto es valencia de electrones". Consideramos razonable de parte de Bohr mantener la misma palabra "electrón" (**Elektron**) en 1900 y 1934 y por lo tanto tratar sus dos diferentes teorías, su teoría de 1900 y su teoría de 1934, como teorías que describían los mismos objetos y consideramos no razonable decir que el "phlogisto" se refirió a valencia de electrones.

Por supuesto, un realista metafísico podría ser un realista acerca de lo razonable **como también** un realista acerca de la verdad. Pero en cierto modo, ésta para mí es la cuestión: ni un positivista ni un realista metafísico pueden evitar los absurdos si intentan negar

objetividad, cualquiera sea ella, a la cuestión de lo que constituye lo **razonable**. Y esta cuestión, metafísicamente hablando, es una típica cuestión de **valor**.

La argumentación que yo brevemente acabo de bosquejar (está desarrollada ampliamente en **Razón, verdad e historia**) ha sido llamada argumentación de "los compañeros en la culpa". La estructura es: "Tu dices (imagine esto dirigido a un filósofo que cree en una aguda dicotomía hecho-valor) que los juicios de valor no tienen valor de verdad objetivo, que son puras expresiones de preferencia. Pero las razones que tu das -que hay desacuerdos entre las culturas (y dentro de una cultura) sobre lo que es y no es valioso; que hay controversias que no pueden ser resueltas "intersubjetivamente"; que nuestras concepciones de los valores están históricamente condicionadas; que no hay ningún informe "científico" (reductivo) de lo que **es** el valor- se aplica inmediatamente y sin el más ligero cambio, a juicios de justificación, garantía, racionabilidad -a valores epistémicos, generalmente. Entonces, si tienes razón los juicios de justificación (garantía) epistémica son entonces enteramente subjetivos. Pero los juicios de correferencialidad, y de aquí de referencia y verdad, dependen de juicios de racionabilidad. Por esto, en lugar de darnos una **dicotomía** hecho-valor, nos ha dado una razón para abandonar los conceptos epistémicos, los conceptos semánticos, en realidad, para abandonar la noción de **hecho** completamente". Dicho más sencillamente, la cuestión es que no puede sacarse conclusión alguna del hecho de que no podemos dar una explicación "científica" de la posibilidad de los valores hasta que se nos haya mostrado que es posible una explicación "científica" de la posibilidad de referencia, verdad, garantía, etc. Y las dificultades con la teoría de la correspondencia sugieren que pedir esto último es pedir por lo que-no-sabemos-qué.

¿Por qué no soy un relativista?

Mi fracaso para dar una historia metafísica o explicar aún la posibilidad de referencia, verdad, garantía, valor y todo el resto, a menudo provoca la pregunta: "¿Pero entonces por qué no eres tú también un relativista?" Puedo simpatizar con la pregunta (y aún con la queja que a menudo la acompaña) porque puedo simpatizar con la incitación a **saber**, a tener una explicación totalizadora que incluya al pensador en el acto de descubrir la explicación totalizadora en la totalidad de lo que explica la explicación. No estoy diciendo que esta incitación es "opcional" o que es el reducto de sucesos en el siglo XVI o que se apoya en un falso presupuesto porque no hay realmente cosas como verdad, garantía o valor. Pero yo estoy diciendo que ha fracasado el proyecto de suministrar una explicación tal.

Ha fracasado no porque fue una incitación ilegítima -¿cuál presión humana podría ser más digna de respeto que la presión a **conocer**? sino porque va más allá de los límites de cualquier noción de explicación que tengamos. Decir esto es tal vez no dejar de lado los grandes proyectos de la Metafísica y la Epistemología- lo que otro milenio u otro giro en la historia humana tan profunda como el Renacimiento pueda producir no lo podemos imaginar hoy en día-, pero sí es decir que ha llegado el tiempo de una moratoria a la Ontología y una moratoria a la Epistemología. O más bien, ha llegado el momento de una moratoria al tipo de especulación ontológica que busca describir el Moblaje del Universo y decirnos lo que hay Realmente ahí y lo que es Solamente una Proyección humana, y de una moratoria al tipo de especulación epistemológica que busca decirnos el Método Único por el cual pueden estimarse todas nuestras creencias.

Decir "una moratoria a esos proyectos", es en realidad, lo opuesto al relativismo. En lugar de mirar con sospecha la afirmación de que algunos juicios de valor son razonables y algunos no son razonables o algunas opiniones son verdaderas y algunas falsas, o

algunas palabras refieren y algunas no, me interesa prestar atención a aquellas afirmaciones que, después de todo, hacemos constantemente en nuestra vida diaria. Aceptar la "imagen manifiesta", **el mundo vital** (Lebenswelt), el mundo tal como realmente lo experimentamos, exige de nosotros, que (para mejor o para peor) hemos sido entrenados filosóficamente, que recuperemos nuestro sentido del misterio (pues es **misterioso** que algo pueda ser **en** el mundo y **acerca** del mundo) y nuestro sentido común (pues que algunas ideas sean "no-razonables" es, después de todo, un hecho **común**- sólo las nociones fantásticas de "objetividad" y "subjetividad" que hemos adquirido de la Ontología y la Epistemología es lo que nos impide convivir con lo común).

¿Estoy dejando algo que los filósofos puedan hacer? Si y no. La idea misma de que un poeta pudiera decir *qué hacer* a los poetas que aparecen después de él, o de que un novelista pudiera decir *qué hacer* a los novelistas que aparecen después de él, sería y debería parecer absurdo. Sin embargo aún esperamos que los filósofos no sólo logren lo que puedan lograr, tengan percepciones conceptuales y construyan distinciones y sigan nuestras argumentaciones y todo lo demás, sino también que diga *qué hacer* a los filósofos que aparezcan después de él. Propongo que cada filósofo **deba** dejar más problemático lo que es dejado por hacer a la filosofía. Si estoy de acuerdo en algo con Derrida es en esto: que la filosofía es escritura y que debe aprender ahora a ser una escritura cuya autoridad debe ganarse nuevamente y no heredarse u otorgarse porque es filosofía. La filosofía, después de todo, es una de las humanidades y no una ciencia. Pero eso no excluye nada -lógica simbólica, o ecuaciones o argumentaciones o ensayos. Nosotros los filósofos heredamos un campo, no la autoridad, y aquello es suficiente. Es, después de todo, un campo que fascina a mucha gente. Si no hemos destruído completamente esa fascinación por nuestra rigidez o nuestra pose, ello es algo por lo cual debemos estar verdaderamente agradecidos.