



CAPÍTULO 1

LAS PIEDRAS ANGULARES DE LA REALIDAD SOCIAL

LA CARGA METAFÍSICA DE LA REALIDAD SOCIAL

Este libro está dedicado a un problema que me ha intrigado durante mucho tiempo: hay porciones del mundo real, hechos objetivos en el mundo, que son hechos sólo merced al acuerdo humano. En un sentido, hay cosas que existen sólo porque creemos que existen. Estoy pensando en cosas como el dinero, la propiedad, los gobiernos y los matrimonios. Sin embargo, muchos hechos que tienen que ver con estas cosas son hechos «objetivos» en el sentido de que no son cuestión de mis preferencias o de las de ustedes, ni de mis valoraciones (o de las de ustedes), ni de mis actitudes morales (o de las de ustedes). Pienso en hechos tales como que yo soy un ciudadano de los Estados Unidos, que el pedazo de papel que hay en mi bolsillo es un billete de cinco dólares, que mi hija menor se casó el 14 de diciembre, que soy propietario de una propiedad inmobiliaria en Berkeley y que los Gigantes de Nueva York ganaron en 1991 la Supercopa. Esos hechos contrastan con hechos tales como que el Everest tiene nieve y hielo cerca de su cúspide o que los átomos de hidrógeno tienen un electrón, hechos que son completamente independientes de cualquier opinión humana. Hace años bauticé a algunos de los hechos que dependen del acuerdo humano como «hechos institucionales», para distinguirlos de los hechos no institucionales o «brutos».¹ Llamo a los hechos institucionales así porque, para su existencia, requieren instituciones humanas. Para que este pedazo de papel sea un billete de cinco dólares, por ejemplo, tiene que haber la institución humana del dinero. Los hechos brutos no requieren, para su existencia, instituciones humanas. Evidentemente, para poder *enunciar* un hecho bruto necesitamos la institución del lenguaje, pero el *hecho enunciado* debe ser distinguido del *enunciado* del mismo.

1. J.R. Searle, «What Is a Speech Act», en Black, Max (comp.), *Philosophy in America*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, Londres, Alien & Unwin, 1965; y J.R. Searle, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Nueva York, Cambridge University Press, 1969. La noción de «hecho bruto» en este sentido se debe a G.E.M. Anscombe, «On Brute Facts», *Analysis* 18, n. 3 (1958).

La cuestión que a mí me ha venido intrigando es: ¿cómo son posibles los hechos institucionales? ¿Y cuál es exactamente la estructura de esos hechos? Pero en los últimos años han ocurrido algunas cosas curiosas. Algunos, incluidos unos pocos cuyas opiniones respeto, han sostenido que toda la realidad es algo así como una creación humana, que no hay hechos brutos, sino sólo hechos dependientes de la mente humana. Además, muchos han argumentado en contra de la idea de sentido común, según la cual hay hechos en el mundo que convierten en verdaderos a nuestros enunciados y que los enunciados son verdaderos porque se corresponden con los hechos. Así pues, tras responder a mi cuestión originaria (¿cómo es posible la realidad socialmente construida?), quiero defender también la distinción en la que descansa esa cuestión. Quiero defender la idea de que hay una realidad totalmente independiente de nosotros (caps. 7 y 8). Por lo demás, puesto que mi método de investigación consiste en examinar la estructura de los hechos que convierten a nuestros enunciados en verdaderos y a los que estos últimos corresponden cuando son verdaderos, también quiero defender (una versión de) la teoría de la verdad como correspondencia (cap. 9). De modo que los últimos tres capítulos se ocupan de defender determinados supuestos generales acerca de la realidad, la representación, el conocimiento y la verdad.

Algunas de las cuestiones a las que el argumento principal del libro trata de dar respuesta (caps. 1-6) son: ¿cómo puede haber una realidad objetiva que existe, en parte, por acuerdo humano? Por ejemplo, ¿cómo puede ser un hecho completamente objetivo que los trocitos de papel que hay en mi bolsillo sean dinero si algo es dinero sólo porque creemos que es dinero? ¿Y cuál es el papel del lenguaje en la constitución de esos hechos?

Para transmitirle al lector alguna sensación de la complejidad del problema, comenzaré con la metafísica de las relaciones sociales cotidianas. Considérese una escena tan sencilla como la siguiente. Entro en una cafetería en París y me siento en una silla junto a una mesa. Aparece el camarero y yo emito un fragmento de una sentencia francesa. Digo: «*un demi, Munich, ápression, s'ilvous platt*». El camarero trae la caña de cerveza y yo me la bebo. Dejo unos dineros en la mesa y me voy. Una escena inocente, pero cuya complejidad metafísica da tal vértigo que habría dejado sin aliento al mismísimo Kant si hubiera llegado a darle pensamiento a estas cosas.* Obsérvese que

no podemos captar los rasgos de la descripción que acabo de dar en el lenguaje de la física y de la química. No hay ninguna descripción físico-química adecuada que sirva para definir «restaurante», «camarero», «sentencia francesa», «dinero», ni siquiera «silla» y «mesa», aun cuando todos los restaurantes, camareros, sentencias francesas, dineros, sillas y mesas son fenómenos físicos. Obsérvese, además, que la escena, tal como se describe, tiene una ontología colosal e invisible: el camarero no posee realmente la cerveza que me sirve, sino que es un empleado del restaurante que la posee. El restaurante está obligado a exhibir una lista con los precios de todas las *boissons*, y aun si yo no llego a ver jamás esa lista, sólo se me requerirá para pagar según los precios que están en la lista. El propietario del restaurante tiene una licencia, otorgada por el Estado francés, para mantenerlo abierto. Como tal, está sujeto a miles de reglas y regulaciones que yo desconozco por completo. Yo estoy, por lo pronto, habilitado para estar aquí por mi condición de ciudadano de los Estados Unidos, portador de un pasaporte válido, que ha entrado legalmente en Francia.

Repárese, además, en que, aun si mi descripción pretendía ser lo más neutral posible, el léxico introduce automáticamente criterios normativos de evaluación. Los camareros pueden ser competentes o incompetentes, honestos o deshonestos, groseros o atentos. La cerveza puede ser amarga, insípida, sabrosa, fina, vulgar o pasada de punto de gas, y algo parecido vale para las sillas y las mesas, el dinero y las sentencias francesas.

Si, tras salir del restaurante, me voy a escuchar una conferencia o acudo a una fiesta, las proporciones de la carga metafísica que sobrellevo no hacen sino aumentar; y a veces uno se admira de cómo podemos soportarla.

LA ESTRUCTURA INVISIBLE DE LA REALIDAD SOCIAL

Una razón por la que podemos soportar esa carga es que la compleja estructura de la realidad social resulta, por así decirlo, ingrátida e invisible. El niño crece en una cultura en la que la realidad social le es, sencillamente, dada. Aprendemos a percibir y a usar automóviles, bañeras, casas, dinero, restaurantes y escuelas sin pa-

* Kant no dio pensamiento a estas cosas porque en su época los filósofos estaban obsesionados con el conocimiento. Mucho después, por un breve pero glorioso momento, los filósofos se ob-

sesionaron con el lenguaje. Ahora, este filósofo al menos está obsesionado con ciertos rasgos estructurales generales de la cultura humana.

rarnos a pensar en los rasgos especiales de su ontología y sin tomar conciencia de que tienen una ontología especial. Nos resultan tan naturales como las piedras, el agua y los árboles. La verdad es que suele resultar más difícil ver a los objetos como fenómenos puramente naturales, despojados de sus papeles funcionales, que entender nuestro entorno en términos de sus funciones socialmente definidas. Así, los niños aprenden a ver automóviles circulando, billetes de dólar y bañeras rebosantes; y sólo por la fuerza de la abstracción pueden verlos como masas de metal en trayectorias lineales, como fibras de celulosa con hebras verdes y grises, o como concavidades de hierro esmaltado que contienen agua.

La ontología compleja parece simple; la ontología simple parece compleja. Ocurre esto porque la realidad social es creada por nosotros para nuestros propósitos, y nos parece tan prestamente inteligible como los propósitos mismos. Los automóviles son para ser conducidos; los dólares, para cobrar, gastar y ahorrar; las bañeras para tomar un baño. Pero en cuanto desaparece la función, en cuanto deja de haber respuesta a la cuestión: ¿para qué sirve?, quedamos expuestos a una tarea intelectual más difícil, a saber, identificar cosas en términos de sus rasgos intrínsecos, sin hacer referencia a nuestros intereses, a nuestros propósitos y a nuestros objetivos.

La invisibilidad de la estructura de la realidad social crea un problema también para el analista. No podemos limitarnos a describir cómo se nos aparece desde un punto de vista «fenomenológico» interno, porque el dinero, la propiedad, los matrimonios, los abogados y las bañeras no parecen tener una estructura compleja. Sólo son lo que son, o al menos eso es lo que parece. Tampoco podemos describirlos desde un punto de vista conductista externo, porque la descripción de la conducta manifiesta de las personas que trafican con dinero, propiedades, etc., pasa por alto las estructuras que hacen posible la conducta. Tampoco, al revés, podemos describir esas estructuras como conjuntos de reglas computacionales inconscientes, según es hoy común en la ciencia cognitiva y en la lingüística contemporáneas, porque resulta incoherente postular una observancia inconsciente de reglas que resulta en principio inaccesible a la conciencia. Por lo demás, la computación es uno de esos fenómenos relativos al observador, funcionales, que estamos tratando de explicar.²

2. Para un argumento en favor de las dos últimas tesis, es decir, que la noción de observar reglas de un modo profundamente inconsciente es incoherente y que la computación es relativa al observador, véase John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass., Londres, MIT Press, 1992, caps. 7 y 9, respectivamente.

Si ni el punto de vista fenomenológico interno, ni el punto de vista conductista externo resultan adecuados, ¿cuál es entonces la perspectiva correcta, la metodología correcta que permite describir la *estructura* de la realidad social? Por lo pronto, en este capítulo y en el siguiente, me serviré de un léxico intencional en primera persona para tratar de poner de manifiesto ciertos rasgos elementales de la ontología social. Posteriormente, en el capítulo 6, mostraré cómo una parte de -y finalmente eliminado en favor de- lo que en otro lugar he llamado «trasfondo» de capacidades, habilidades, tendencias y disposiciones.

ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Puesto que nuestra investigación es ontológica, esto es, versa sobre el modo en que los hechos sociales existen, necesitamos una imagen del modo en que la realidad social casa con nuestra ontología general, del modo en que la existencia de hechos sociales se relaciona con otras cosas que existen. Tendremos que hacer algunos supuestos substantivos acerca del *modo en que el mundo es de hecho* si queremos siquiera plantear las cuestiones que estamos tratando de responder. Hablaremos del modo en que la realidad social encaja en una ontología más amplia, pero, para hacerlo, tendremos que describir algunos de los rasgos de esa ontología más amplia.

La verdad es que, para nosotros, el grueso de nuestra metafísica deriva de la física (incluyendo en ella a otras ciencias naturales). Muchos rasgos de la concepción de la realidad característica de la ciencia natural contemporánea están aún abiertos a disputa y resultan problemáticos. Por ejemplo, uno podría pensar que la teoría del Big Bang sobre el origen del universo no es en modo alguno firme. Pero dos rasgos de nuestra concepción de la realidad no admiten dudas. Como ciudadanos del final del siglo veinte y del incipiente siglo veintiuno no podemos, por así decirlo, elegirlos. Condición necesaria de que ustedes sean personas instruidas en nuestra época es que tengan nociones de estas dos teorías: la teoría atómica de la materia y la teoría biológica evolucionaria.

La imagen de la realidad que deriva de esas dos teorías, puesta muy crudamente, es la siguiente: el mundo consiste exclusivamente en entidades que, por comodidad y conveniencia, aunque no sea exacto, describimos como partículas. Esas partículas existen en

campos de fuerza, y están organizadas en sistemas. Las fronteras de esos sistemas están fijadas por relaciones causales. Ejemplos de sistemas son montañas, planetas, moléculas de H₂O, ríos, cristales y bebés. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos; y sobre nuestra pequeña Tierra, los sistemas vivos contienen una buena cantidad de moléculas basadas en el carbono y hacen abundante uso del hidrógeno, del nitrógeno y del oxígeno. Tipos de sistemas vivos evolucionan a través de la selección natural, y algunos de ellos han llegado a generar evolucionariamente ciertas clases de estructuras celulares -específicamente: sistemas nerviosos- capaces de causar y sostener la consciencia. La consciencia es un rasgo biológico, y por consecuencia, físico, pero, evidentemente, también mental de ciertos sistemas nerviosos de nivel superior, tales como los cerebros humanos y un buen número de diferentes tipos de cerebros animales.

De la mano de la consciencia viene la intencionalidad, la capacidad de la mente para representar objetos y estados de cosas mundanos distintos de uno mismo.* No toda la consciencia es intencional, y no toda la intencionalidad es consciente. Hay, por ejemplo, formas de consciencia, como la ansiedad indiscriminada, que no representan nada; y hay muchas formas de intencionalidad inconsciente, como mi creencia de que Bill Clinton es presidente, la cual la mantengo aun cuando no esté pensando en ella. Con todo, aun no habiendo un vínculo necesario entre ser un estado intencional en un momento dado y ser consciente aquí y ahora, hay un importante vínculo necesario entre ambas cosas en la medida en que cualquier estado intencional que es inconsciente es al menos accesible a la consciencia. Es la clase de cosa que podría llegar a ser consciente. Un estado intencional inconsciente tiene que ser en principio accesible a la consciencia.

He aquí, pues, el esqueleto de nuestra ontología; vivimos en un mundo compuesto enteramente de partículas físicas en campos de fuerza. Algunas de ellas están organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos, y algunos de esos sistemas vivos han adquirido evolucionariamente consciencia. Con la consciencia viene la intencionalidad, la capacidad del organismo para

* Uso «intencionalidad» como un término técnico que refiere a aquel rasgo de la representación en virtud del cual esas representaciones son *acerca de* algo, están *dirigidas* a algo. Creencias y deseos son intencionales en este sentido, porque para tener una creencia o un deseo tenemos que creer que tal y tal cosa es el caso o desear que tal y tal otra lo sea. Así definida, la intencionalidad no tiene ninguna conexión especial con pretender algo. Pretender, por ejemplo, ir al cine es sólo un tipo de intencionalidad entre otros. Para una noción más completa de intencionalidad, véase J.R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

representarse objetos y estados de cosas mundanos. La cuestión es ahora: ¿cómo podemos dar cuenta de la existencia de hechos sociales dentro de esta ontología?

LA OBJETIVIDAD Y NUESTRA VISIÓN CONTEMPORÁNEA DEL MUNDO

Buena parte de nuestra visión del mundo depende de nuestro concepto de objetividad y de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. Como es harto sabido, la distinción es una cuestión de grado, pero menos frecuentemente se dice que tanto «objetivo» como «subjetivo» tienen varios sentidos diferentes. Para nuestra presente discusión, dos sentidos resultan cruciales: un sentido *epistémico* de la distinción objetivo-subjetivo y un sentido *ontológico*. Epistémicamente hablando, «objetivo» y «subjetivo» son básicamente predicados de juicios. A menudo hablamos de juicios que nos resultan «subjetivos» cuando queremos decir que su verdad o falsedad no puede fijarse «objetivamente» porque la verdad o falsedad no es una simple cuestión de hecho, sino que depende de ciertas actitudes, sentimientos y puntos de vista de los proferidores o de los oyentes del juicio en cuestión. Ejemplo de tal tipo de juicios podría ser: «Rembrandt es mejor artista que Rubens». En este sentido de «subjetivo», contrastamos esos juicios subjetivos con juicios objetivos tales como: «Rembrandt vivió en Amsterdam en el transcurso del año 1632». En el caso de juicios objetivos de este tipo, los hechos en el mundo que los convierten en verdaderos o falsos son independientes de las actitudes o de los sentimientos que cualquiera puede albergar respecto de ellos. En este sentido epistémico, no sólo podemos hablar de *juicios objetivos*, sino de *hechos objetivos*. En correspondencia con juicios objetivamente verdaderos hay hechos objetivos. De esos ejemplos debería resultar obvio que la distinción entre la objetividad y la subjetividad epistémicas es un asunto de grado.

Además del sentido *epistémico* de la distinción objetivo-subjetivo, hay también un sentido *ontológico* relacionado. En el sentido ontológico, «objetivo» y «subjetivo» son predicados de entidades y tipos de entidades, e imputan modos de existencia. En sentido ontológico, los dolores son entidades subjetivas, porque su modo de existencia depende de que sean sentidos por los sujetos. Pero las montañas, por ejemplo, a diferencia de los dolores, son ontológicamente objetivas porque su modo de existencia es independiente de cualesquiera perceptores o de cualquier estado mental.

Podemos ver claramente la distinción entre distinciones si reflexionamos sobre el hecho de que podemos formular enunciados epistémicamente subjetivos sobre entidades que son ontológicamente objetivas y, análogamente, podemos formular enunciados epistémicamente objetivos sobre entidades que son ontológicamente subjetivas. Por ejemplo, el enunciado «El monte Everest es más bello que el monte Whitney» es un enunciado acerca de entidades ontológicamente objetivas, pero hace un juicio subjetivo sobre ellas. Por otro lado, el enunciado «Ahora tengo dolor en la espalda» informa acerca de un hecho epistémicamente objetivo en el sentido de que lo convierte en verdadero la existencia de un hecho real que no depende de ninguna perspectiva, actitud y opinión por parte de los observadores. Sin embargo, el fenómeno mismo, el dolor real, tiene un modo subjetivo de existencia.

LA DISTINCIÓN ENTRE RASGOS DEL MUNDO INTRÍNSECOS Y RASGOS DEL MUNDO RELATIVOS AL OBSERVADOR

Históricamente, en nuestra tradición intelectual, hemos hecho grandes distinciones entre mente y cuerpo, entre naturaleza y cultura. En la sección sobre ontología fundamental he abandonado tácitamente la concepción tradicionalmente dualista de la relación entre mente y cuerpo, sugiriendo la idea de que la mente no es sino un conjunto de rasgos de nivel superior del cerebro, un conjunto de rasgos que son a la vez «mentales» y «físicos». Usaremos lo «mental», así construido, para mostrar cómo la «cultura» es construida a partir de la «naturaleza». El primer paso es introducir una distinción más fundamental que las mencionadas hasta ahora. Se trata de la distinción entre aquellos rasgos del mundo que existen independientemente de nosotros y aquellos que, para su existencia, dependen de nosotros.

Los rasgos del mundo que he descrito al caracterizar nuestra ontología fundamental, verbigracia, montañas y moléculas, existen independientemente de nuestras representaciones de ellos. Sin embargo, cuando empezamos a determinar ulteriores rasgos del mundo, descubrimos que hay una distinción entre aquellos rasgos que podríamos llamar *intrínsecos* a la naturaleza y aquellos rasgos que existen *en relación con la intencionalidad de los observadores, usuarios, etc.* Es, por ejemplo, un rasgo intrínseco del objeto que está frente a mí que tiene una determinada masa y una determina-

da composición química. Está en parte compuesto de madera, las células de la cual consisten en fibras de celulosa, y en parte compuesto de metal, que consiste a su vez en una aleación metálica de moléculas. Todos esos rasgos son intrínsecos. Pero también se puede decir con verdad del mismo objeto que es un destornillador. Cuando lo describo como un destornillador, estoy determinando un rasgo del objeto que es relativo al observador o al usuario. Es un destornillador sólo porque la gente lo usa como (o lo ha hecho para el propósito de servir como, o lo ve como) un destornillador. La existencia de rasgos del mundo que son relativos al observador no añade nuevos objetos materiales a la realidad, pero puede añadir rasgos *epistémicamente* objetivos a la realidad cuando los rasgos en cuestión existen en relación con los observadores y los usuarios. Es, por ejemplo, un rasgo epistémicamente objetivo de esta cosa el que sea un destornillador, pero ese rasgo existe sólo en relación con los observadores y los usuarios, de modo que el rasgo es ontológicamente subjetivo. Entiendo incluidos en los «observadores y usuarios» a los fabricantes, diseñadores, propietarios, compradores, vendedores y a cualquiera cuya intencionalidad hacia el objeto sea tal que lo contemple como un destornillador.

Puesto que estos asuntos son importantes y el ejemplo es simple, vale la pena elaborarlos un poco más:

1. La mera existencia del objeto físico que está frente a mí no depende de ninguna actitud que podamos tener respecto de él.
2. Posee varios rasgos que son intrínsecos, en el sentido de que no dependen de ninguna actitud de los observadores o usuarios. Por ejemplo, tiene una determinada masa y una determinada composición química.
3. Posee otros rasgos que existen exclusivamente en relación con la intencionalidad de los agentes. Por ejemplo, es un destornillador. Para trabajar con un término general, llamaré a esos rasgos «relativos al observador». Los rasgos relativos al observador son ontológicamente subjetivos.
4. Algunos de esos rasgos ontológicamente subjetivos son epistémicamente objetivos. Por ejemplo, no es sólo mi opinión, ni es mi mera evaluación, el que esto sea un destornillador; es una cuestión de hecho, de un hecho objetivamente apreciable.
5. Aun cuando el rasgo de ser un destornillador sea relativo al observador, el rasgo de pensar que algo es un destornillador (de tratarlo como un destornillador, de usarlo como un destornilla-

dor, etc.) es intrínseco a los que así piensan (tratan, usan, etc.). Ser un destornillador es relativo al observador, pero los rasgos de los observadores que les permiten crear tales rasgos del mundo relativos al observador son rasgos intrínsecos a los observadores. Explicaré esto un poco más.

No siempre es inmediatamente obvio si un rasgo es intrínseco o relativo al observador. Los colores son un buen ejemplo. Antes del desarrollo de la física en el siglo diecisiete, la gente pensaba en los colores como en rasgos intrínsecos al mundo. Desde entonces mucha gente ha llegado a concebirlos como propiedades que existen sólo en relación con los observadores. Es intrínseco el que la luz se refracte diferencialmente cuando se refleja sobre las superficies, y es intrínseco a la gente el que tengan experiencias cromáticas subjetivas causadas por el impacto de la luz en sus sistemas visuales. Pero la ulterior atribución de propiedades cromáticas a los objetos del mundo es relativa al observador, porque sólo puede hacerse en relación con las experiencias de los observadores causadas por el impacto de la luz. No trato aquí de dirimir esta cuestión de los colores; me limito a llamar la atención sobre el hecho de que el que algo sea un rasgo intrínseco o más bien relativo al observador está lejos de ser siempre obvio.

Una manera fácil y aproximada de proceder a esta distinción consiste en preguntarse uno mismo: ¿podría el rasgo existir si no hubiera habido nunca seres humanos u otras clases de seres sintientes? Los rasgos relativos al observador existen sólo en relación con las actitudes de los observadores. A los rasgos intrínsecos les importan un higo los observadores y existen independientemente de ellos. A esta prueba debe añadirse sin dilación el matiz recogido en el punto 5 antes consignado, a saber: que las acciones de observar y usar son ellas mismas intrínsecas. De manera que, para decirlo crudamente, algo es un destornillador sólo en relación con el hecho de que los agentes conscientes lo ven como un destornillador; pero el hecho de que los agentes conscientes tengan esa actitud es él mismo un rasgo intrínseco de los agentes conscientes. Puesto que los estados mentales, tanto los conscientes como los inconscientes, son ellos mismos rasgos intrínsecos del mundo, no resulta, estrictamente hablando, correcto decir que la manera de descubrir los rasgos intrínsecos del mundo consiste en substraer de él todos los estados mentales. Necesitamos reformular nuestra explicación de la distinción para dar cuenta de esa excepción como sigue: los ras-

gos intrínsecos de la realidad son aquellos que existen independientemente de todos los estados mentales, salvo los estados mentales mismos, que son también rasgos intrínsecos de la realidad.

Desde el punto de vista de Dios, externo al mundo, todos los rasgos del mundo serían intrínsecos, incluidos rasgos relacionales intrínsecos tales como el rasgo consistente en que las personas de nuestra cultura vean tales y tales objetos como destornilladores. Dios no podría ver destornilladores, automóviles, bañeras, etc., porque, intrínsecamente hablando, no existen cosas así. En cambio, Dios nos vería *a nosotros tratando* a ciertos objetos como destornilladores, automóviles, bañeras, etc. Pero, desde nuestro punto de vista, el punto de vista de seres que no son dioses, sino que están inmersos en el mundo que nos incluye como agente activos, es imperioso distinguir entre aquellos enunciados verdaderos que formulamos para atribuir al mundo rasgos que existen con independencia de cualquier actitud o perspectiva que podamos tener y aquellos enunciados que atribuyen rasgos que existen sólo en relación con nuestros intereses, actitudes, perspectivas, propósitos, etc.

En cada uno de los siguientes pares, el primer término enuncia un hecho *intrínseco* acerca de un objeto y el segundo término enuncia un hecho *relativo al observador* acerca del mismo objeto.

- 1a. intrínseco: Este objeto es una piedra.
- 1b. relativo al observador: Este objeto es un pisapapeles.
- 2a. intrínseco: La Luna causa las mareas.
- 2b. relativo al observador: La Luna está bella esta noche.
- 3a. intrínseco: Los terremotos suelen ocurrir cuando chocan las placas tectónicas.
- 3b. relativo al observador: Los terremotos son malos para las fincas.

Pretendo que esta distinción parezca bastante obvia, porque resulta que la realidad social, en general, puede entenderse sólo a la luz de ella. Los rasgos relativos al observador son siempre creados por los fenómenos mentales intrínsecos a los usuarios, observadores, etc., de los objetos en cuestión. Aquellos fenómenos mentales son, como todos los fenómenos mentales, ontológicamente subjetivos; y los rasgos relativos al observador heredan esta subjetividad ontológica. Mas esa subjetividad ontológica no impide que los asertos acerca de rasgos relativos al observador sean epistémicamente objetivos. Repárese en que en 1b y en 3b el enunciado relativo al observador es

epistémicamente objetivo, mientras que en 2b es subjetivo. Todo eso ilustra los modos en que las tres distinciones se cruzan entre sí: la distinción entre lo intrínseco y lo relativo al observador, la distinción entre la objetividad y la subjetividad ontológicas y la distinción entre la objetividad y la subjetividad epistémicas.

Una consecuencia lógica de la manera en que he presentado hasta ahora la distinción es que, para cualquier rasgo *F* relativo al observador, el *parecer F* tiene primacía lógica sobre *ser F*, porque -correctamente entendido- el parecer *F* es una condición necesaria de ser *F*. Si comprendemos esto estamos ya en camino de comprender la ontología de la realidad socialmente creada.

LA ASIGNACIÓN DE FUNCIÓN

Mi objetivo principal en este capítulo es componer el aparato necesario para dar cuenta de la realidad social en el marco de nuestra ontología científica global. Para eso se requieren exactamente tres elementos. La asignación de función, la intencionalidad colectiva y las reglas constitutivas. (Más adelante, en el capítulo 6, para explicar el funcionamiento causal de las estructuras institucionales, introduciremos un cuarto elemento: el trasfondo de capacidades que los humanos tienen para lidiar con su entorno.) A la hora de explicar esas nociones me nuevo necesariamente en una suerte de círculo hermenéutico. Tengo que usar hechos institucionales para explicar hechos institucionales; tengo que usar reglas para explicar reglas, y lenguaje para explicar lenguaje. Pero el problema es expositivo, no lógico. A la hora de exponer la teoría me apoyo en la comprensión que tiene el lector de los fenómenos que deben ser explicados. Pero en la explicación real que se ofrece, no hay circularidad.

La primera pieza del aparato teórico que necesito es la que llamo «asignación (o imposición) de función». Para explicarla, empezaré por observar la notable capacidad que los humanos y otros animales tienen para imponer funciones a los objetos, tanto a los objetos naturales, cuanto a aquellos especialmente creados para ejecutar las funciones asignadas.

En lo atinente a nuestras experiencias normales de las partes inanimadas del mundo, hay que decir que no experimentamos las cosas como objetos materiales, y mucho menos como colecciones de moléculas. Ocurre más bien que experimentamos un mundo de sillas y mesas, de casas y automóviles, de salas de lectura, de pintu-

ras, calles, jardines, fincas, etc. Todos los términos que se acaban de usar entrañan criterios de evaluación que, bajo esas descripciones, son internos a los fenómenos en cuestión, pero no internos a las entidades bajo su descripción como «objetos materiales». Se puede incluso asignar funciones a fenómenos naturales, como ríos y árboles, y evaluarlos así como buenos o malos según las funciones que decidamos asignarles y la virtuosidad con que ellos las sirvan. Tal es el rasgo de la intencionalidad al que llamo «asignación -o imposición- de función». En el caso de algunos artefactos, construimos el objeto para que sirva a una función. Sillas, bañeras y ordenadores son ejemplos obvios. En el caso de muchos objetos que se dan naturalmente, como los ríos y los árboles, asignamos una función -estética, práctica, o del tipo que fuere- a un objeto preexistente. Decimos: «este río es bueno para nadar», o «éste es el tipo de árbol del que se puede sacar madera».

Llegados a este punto, es importante darse cuenta de que las funciones nunca son intrínsecas a la física de ningún fenómeno, sino que son externamente asignadas por observadores y usuarios conscientes. *En una palabra: las funciones nunca son intrínsecas sino relativas al observador.*

Nos obnubila respecto de ese hecho la práctica, muy común en biología, de hablar de funciones como si fueran intrínsecas a la naturaleza. Pero, salvo en aquellas partes de la naturaleza que son conscientes, la naturaleza ignora por completo a las funciones. Es, por ejemplo, intrínseco a la naturaleza el que el corazón bombee sangre y cause su circulación por el cuerpo. También es un hecho intrínseco a la naturaleza el que el movimiento de la sangre esté relacionado con un conjunto global de procesos causales que tienen que ver con la supervivencia del organismo. Cuando, empero, sobre decir que «el corazón bombea sangre», decimos que «*la función del corazón es bombear sangre*», estamos haciendo algo más que registrar esos hechos intrínsecos. Estamos disponiendo esos hechos en relación con un sistema de valores albergados por nosotros. Intrínseco a nosotros es que alberguemos esos valores, pero la atribución de ellos a la naturaleza independientemente de nosotros es relativa al observador. Incluso cuando *descubrimos* una función en la naturaleza, como cuando descubrimos la función del corazón, el descubrimiento consiste en el descubrimiento de los procesos causales junto con la asignación de una teleología a esos procesos. Lo revela el hecho de que todo un léxico de éxitos y fracasos que es inadecuado para los simples hechos brutos de la naturaleza resulte

ahora adecuado. Así podemos hablar de «disfunciones», «cardiopatías» y corazones mejores y peores. No hablamos de piedras mejores y peores, a no ser, obvio es decirlo, que hayamos asignado previamente una función a la piedra. Si usamos la piedra como arma, o como pisapapeles, o como *objet d'art trouvé*, por ejemplo, podemos evaluar su adecuación partiendo de esas descripciones funcionales.

Hay que entender este punto con precisión. «Descubrimos», en efecto, funciones en la naturaleza. Mas el *descubrimiento* de una función natural puede tener lugar sólo en el marco de un conjunto de *asignaciones* previas de valor (incluyendo propósitos, teleología y otras funciones). Así, dado que aceptamos ya que la supervivencia y la reproducción tienen valor para los organismos, y que la existencia continuada tiene valor para las especies, podemos *descubrir* que la función del corazón es bombear sangre. Si pensáramos que el valor más importante del mundo fuera glorificar a Dios mediante la emisión de ruidos pesados, entonces la función del corazón sería hacer ruidos pesados, y cuanto más ruidoso el corazón, tanto más valioso. Si estimáramos la muerte y la extinción por encima de todo, entonces diríamos que la función del cáncer es acelerar la muerte. La función de envejecer sería apresurar la muerte, y la función de la selección natural sería la extinción. Ninguna de esas asignaciones funcionales entraña hecho intrínseco nuevo alguno. En lo que atañe a la naturaleza, intrínsecamente considerada, no hay hechos funcionales más allá de los hechos causales. El añadido de la asignación de función es relativo al observador.

Uno de los mayores logros de Darwin fue eliminar la teleología en la explicación del origen de las especies. De acuerdo con la explicación darwiniana, la evolución acontece merced a fuerzas ciegas, brutas, naturales. No hay propósito intrínseco de ningún tipo en el origen y en la supervivencia de las especies. Podemos -arbitrariamente- definir las «funciones» de los procesos biológicos en relación con la supervivencia de los organismos, pero la idea de que una asignación de función de este tipo consiste en descubrir una teleología intrínseca a la naturaleza y de que, por consiguiente, las funciones son intrínsecas se presta siempre a una variante del argumento de la cuestión abierta de Moore: ¿qué es lo que resulta tan funcional en las funciones así definidas? O bien las funciones se definen en términos de causas, en cuyo caso no hay nada intrínsecamente funcional en las funciones, son meras causas como tantas otras; o bien se define a las funciones en términos de la promoción

de un conjunto de valores que albergamos -vida, supervivencia, reproducción, salud-, en cuyo caso son relativas al observador.

No ignoro que muchos biólogos y filósofos de la biología estarán en desacuerdo. En el transcurso de las últimas décadas ha ido creciendo una amplia bibliografía sobre las funciones y las explicaciones funcionales. Buena parte de ella está influida por un artículo de Larry Wright³ en el que se definía la función como sigue:

La función de X es Z *significa*:

1. X existe porque existe Z.
2. Z es una consecuencia (o un resultado) de la existencia de X.

Si este análisis fuera correcto, eliminaría el carácter relativo al observador de la función. Intuitivamente, la idea consiste en definir «función» en términos de causación: X ejecuta la función F sólo en el caso de que X cause F, y al menos parte de la explicación de la existencia de X es que causa F. Así, por ejemplo, el corazón tiene la función de bombear sangre porque bombea sangre y la explicación de la existencia de corazones en la historia evolucionaría es que, de hecho, bombean sangre. Esto parece proporcionar una definición naturalista de «función», haciendo así intrínsecas a las funciones. Con su noción de una «función propia», Ruth Millikan ha avanzado una idea similar, pero más compleja, aunque ella insiste en que no se propone analizar el uso ordinario de la noción de función, sino introducir una nueva expresión técnica, definida en términos de «reproducción» y causación.* Así construida, nada hay que objetarle. Todo el mundo es libre de acuñar los términos técnicos nuevos que quiera. Sin embargo, hay que observar que este tipo de definiciones son incapaces de captar ciertos rasgos esenciales de la noción ordinaria de función, y

3. L. Wright, «Functions», en *The Philosophical Review* 82, n. 2 (abril de 1973), 137-168. Véase también P. Achinstein, «Functional Explanation», en *The Nature of Explanation*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, págs. 263-290.

*R.G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984. En R.G. Millikan, «In Defense of Proper Functions», en *The Philosophy of Science* 56 (1989), 288-302, escribe:

La definición de una «función propia» es recursiva. Puesto muy crudamente: para que un ítem A tenga una función F como «función propia», es necesario (y casi suficiente) que una de las dos siguientes condiciones rijan: 1. A se originó como una «reproducción» (por poner un ejemplo: como una copia, o como una copia de una copia) de algún o algunos ítems anteriores que, *debido* en parte a la posesión de las propiedades reproducidas, cumplieron realmente la función F en el pasado, y A existe porque (un porqué histórico-causal) esa función se cumplió; 2. A se originó como el producto de algún mecanismo anterior que, dadas sus circunstancias, tiene como función propia el cumplir F y que, en esas circunstancias, causa normalmente el que F sea ejecutada *mediante* la producción de un ítem como A. Los ítems que caen bajo la condición 2 tienen «funciones propias derivadas», esto es, funciones derivadas de las funciones de los mecanismos que los producen (pág. 228).

son incapaces por al menos tres razones. En primer lugar, en el caso de Millikan, la definición de la función se hace depender de una teoría histórica causal particular sobre la «reproducción». De hecho, yo creo que mi corazón funciona para bombear sangre y también creo en una noción darwiniana del modo en que la «reproducción» ofrece una aclaración histórico-causal de la evolución de los corazones. Mas, aun si ninguna noción de reproducción, darwiniana o de otro tipo, resultara ser verdadera, mi corazón seguiría funcionando para bombear sangre. De acuerdo con la definición de Millikan, lo que en realidad significa la tesis de que el corazón tiene la función (propia) de bombear sangre sólo puede explicarse en términos de una noción histórico-causal del modo en que los corazones se reproducen, lo que resulta incorrecto en lo que hace a nuestra noción ordinaria de función. En segundo lugar, si tomamos esas definiciones como intentos de captar los rasgos esenciales de nuestra noción ordinaria, nos encontramos con numerosos contraejemplos. En la descripción de Wright -y aparentemente, también en la de Millikan-, estaríamos obligados a decir que la función (propia, o de otro tipo) de los resfriados es difundir los gérmenes de los resfriados. Pues, en efecto, difunden los gérmenes, y si no los difundieran, no existirían. Pero en nuestra noción ordinaria los resfriados no tienen función alguna, y si la tienen, no es desde luego la de difundir los resfriados. En tercer lugar, el componente normativo de las funciones queda sin explicación. Aun si análisis como los de Millikan pueden dar cuenta del hecho de que algunas entidades que tienen una función también la ejecutan, la reducción de la función a nociones causales deja fuera el componente normativo. ¿Por qué hablamos de disfunciones cardíacas, de cardiopatías, de corazones mejores o peores? Reaparece el dilema de costumbre; o bien estamos hablando de relaciones brutas, ciegamente causales, en cuyo caso los corazones que bombean sangre y los gérmenes que difunden resfriados están en el mismo costal, o bien pensamos que hay aquí algo realmente funcional en las funciones, caso en el cual este tipo de definiciones dejaría fuera el rasgo relativo al observador.

Otra pista, y acaso decisiva, de que las funciones, a diferencia de las causas, son relativas al observador es que las atribuciones de funciones, a diferencia de las atribuciones de causas, son intensionales-con-una-s.* La substitución de términos correferenciales en contextos funcionales no consigue preservar los valores de verdad.

* La intensionalidad-con-una-s no debe confundirse con la intencionalidad-con-una-c. La intencionalidad es una propiedad de la mente, una propiedad que la dirige hacia objetos y estados de

Así, «La función de A es hacer X» y «Hacer X es idéntico a hacer Y» no implica «La función de A es hacer Y». Por ejemplo, es trivialmente verdadero que la función de los remos es bogar, y bogar consiste en ejercer presión sobre el agua desde un fulcro fijo; pero no es el caso que la función de los remos sea ejercer presión sobre el agua desde un fulcro fijo.

Recapitulando: el primer rasgo que es menester observar en nuestra discusión sobre la capacidad de los agentes conscientes para crear hechos sociales es la asignación de funciones a objetos y a otros fenómenos. Las funciones nunca son intrínsecas; se asignan según los intereses de los usuarios y los observadores.

No he pretendido realizar un análisis de la forma proposicional «La función de X es hacer Y» en términos de condiciones lógicamente necesarias y suficientes. Lo que trato es de llamar la atención sobre ciertas condiciones centrales.

1. Siempre que la función X es hacer Y, X e Y son partes de un sistema, de un sistema definido generalmente en parte por *propósitos, objetivos y valores*. De aquí que haya funciones cumplibles por humanos como tales -a menos que pensemos en los humanos como parte de un sistema más amplio cuya función fuera, pongamos por caso, servir a Dios.
2. Siempre que la función de X es hacer Y, entonces se *supone* que causa o, de algún otro modo, resulta en Y. Este componente normativo de las funciones no puede reducirse exclusivamente a causación, a lo que de hecho acontece como resultado de X, porque X puede tener la función de hacer Y aun en casos en los que X fracasa siempre o casi siempre en la producción de Y. Así, la función de las válvulas de seguridad es prevenir explosiones, y eso es verdad incluso de las válvulas que están tan chapucera-mente construidas que no consiguen prevenir las explosiones, es decir, que *malfuncionan*.

cosas presentes en el mundo. La intensionalidad es aquella propiedad de las sentencias y de otras representaciones que está en la raíz de que éstas no consigan pasar algunas pruebas de extensionalidad. Una de las más famosas pruebas de extensionalidad es la Ley de Leibniz: si dos expresiones se refieren al mismo objeto pueden substituirse una por otra en una sentencia sin que varíen los valores de verdad de la sentencia. Las sentencias que no pasan esta prueba se llaman *intensionales* respecto de la substituibilidad. Otra expresión que se usa para distinguir a este tipo de intencionalidad es «opacidad referencial». Es típico que las sentencias que versan sobre estados intensionales-con-c sean sentencias intensionales-con-s, porque en esas sentencias el modo de referirse a un objeto afecta al valor de verdad de la sentencia. Para una detallada discusión de estos asuntos, véase Searle, *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*.

Los ejemplos considerados hasta ahora sugieren una ulterior distinción entre funciones *agentivas* y *no agentivas*. A veces, la asignación de funciones tiene que ver con nuestros propósitos inmediatos, ya sean prácticos, gastronómicos, estéticos, didácticos, o cualesquiera otros. Cuando decimos «Esta piedra es un pisapapeles», «Este objeto es un destornillador», o «Esto es una silla», las tres nociones funcionales señalan *usos* que damos a los objetos, funciones que no descubrimos y que no ocurren naturalmente, sino que son asignadas en relación con los intereses prácticos de agentes conscientes. No todos esos intereses son «prácticos» en algún sentido cotidiano, pues también asignamos esas funciones cuando decimos «Esto es una pintura horrible». Puesto que todas estas funciones constituyen casos de usos que los agentes dan intencionalmente a objetos, las llamaré «funciones agentivas». Algunos de los objetos a los que asignamos funciones agentivas se dan de un modo natural, como la piedra que usamos a modo de pisapapeles; algunos son artefactos contruidos específicamente para cumplir esas funciones, como las sillas, los destornilladores y las pinturas al óleo. Un objeto fabricado para cumplir una función agentiva puede usarse para cumplir otra, como se apunta cuando se dice, por ejemplo, «Este martillo es mi pisapapeles». Lo mismo que en el caso del corazón, la función no es intrínseca al objeto, como un añadido a sus relaciones causales, pero, a diferencia de la adscripción de función al corazón, en estos casos la función asigna el *uso que intencionalmente reservamos* para estos objetos.

Algunas funciones no se imponen a objetos con propósitos prácticos, sino que se asignan a objetos y procesos que se dan naturalmente como parte de una explicación teórica del fenómeno en cuestión. Así, decimos «El corazón funciona para bombear sangre» cuando tratamos de dar cuenta del modo en que los organismos viven y sobreviven. En relación con una teleología que valora la supervivencia y la reproducción, podemos descubrir la ocurrencia natural de tales funciones independientemente de las intenciones prácticas y de las actividades de los agentes humanos; llamemos, pues, a esas funciones «funciones no agentivas».⁴

No hay una línea divisoria clara entre ambos tipos de funciones, y a veces una función agentiva puede reemplazar a una no agentiva, como, por ejemplo, cuando construimos un «corazón artificial». En general, pero de ninguna manera siempre, ocurre que las funciones

4. El uso de estos términos en la descripción de la distinción me fue sugerido en su día por Jennifer Hudin.

agentivas necesitan para mantenerse el concurso de una continuada intencionalidad por parte de los usuarios, mientras que las funciones no agentivas siguen cumpliendo su función sin requerir para ello el menor esfuerzo de nuestra parte. Así, las bañeras, las monedas y los destornilladores necesitan de nuestro uso continuado para seguir funcionando como bañeras, monedas y destornilladores, pero los corazones y los hígados siguen funcionando como corazones y como hígados aunque nadie les preste atención. Por lo demás, la persona que usa realmente algún objeto para una función agentiva puede no ser el agente que realmente asignó la función a este objeto y puede incluso pasarle desapercibido el hecho de que el objeto posee esa función. Así, la mayoría de los conductores de automóviles probablemente ignora que la función del árbol de su automóvil es trasladar energía de la transmisión a los ejes; sin embargo, se trata de una función agentiva.

Una distinción más: dentro de las funciones agentivas, necesitamos identificar una clase especial. A veces, la función agentiva asignada a un objeto es la de valer por o representar alguna otra cosa. Así, cuando dibujo un diagrama de un partido de fútbol americano, hago que determinados círculos valgan por el *quarterback*, el *runningback*, las líneas ofensivas, etc. En tal caso, la función agentiva asignada a las marcas sobre el papel es la de representar o valer por; pero, puesto que «representar» o «valer por» no son sino otros nombres de la intencionalidad, en este caso tendremos intencionalidad impuesta intencionalmente sobre objetos y estados de cosas que no son intrínsecamente intencionales. Hay palabras castellanas que expresan el resultado de este tipo de imposición de función: «significado» o «simbolismo». Las marcas sobre el papel tienen ahora significado, mientras que un destornillador, por ejemplo, no lo tiene, porque las marcas sobre el papel representan o valen por objetos o estados de cosas independientes de ellas. Los tipos de significado más famosos se hallan, evidentemente, en el lenguaje. Haciendo uso del lenguaje imponemos una función específica (a saber: la de representar) a marcas y sonidos.

Ya queda dicho que la capacidad para imponer funciones a fenómenos naturales es una capacidad muy notable, pero igualmente notable es el hecho de que las funciones puedan imponerse de un modo hartamente inconsciente, y de que, una vez impuestas, las funciones sean a menudo -por así decirlo- invisibles. Es posible, por ejemplo, que el dinero haya ido evolucionando sin que nadie haya pensado jamás «Estamos imponiendo ahora una nueva función a estos objetos»; y

una vez cristalizado evolutivamente el dinero, la gente pueda usarlo para comprar y vender sin reparar en la estructura lógica de la función impuesta. Ello no obstante, en todos los casos de funciones agentivas, alguien debe ser capaz de entender para qué sirve la cosa; en caso contrario no podría serle asignada la función. Al menos algunos de los participantes en el sistema de intercambio tienen que entender, consciente o inconscientemente, que el dinero sirve para comprar cosas, que los destornilladores sirven para poner y sacar tornillos, etc. Si asignamos una función que se mantiene completamente aparte de las intenciones humanas, tendría que caer del lado de las funciones no agentivas. Supongamos, por ejemplo, que alguien dice que la función agentiva pretendida con el dinero es servir como medio de intercambio y como depósito de valor, pero que el dinero sirve también a la función oculta, secreta y no pretendida de mantener el sistema de relaciones de poder en la sociedad. La primera tesis versa sobre la intencionalidad de la función agentiva; la segunda, acerca de la función no agentiva. Para verlo, basta con preguntarse qué hechos en el mundo harían verdaderas a las dos tesis. La primera tesis queda verificada por la intencionalidad con que los agentes usan objetos como dinero. Los usan *para el propósito* de comprar, vender y almacenar valor. La segunda tesis, lo mismo que la tesis de que la función del corazón es bombear sangre, sería verdadera si y sólo si hubiera un conjunto de relaciones causales no pretendidas, y éstas sirvieran a alguna teleología (aunque no fuera una teleología compartida por el proferidor de la tesis). Algunos científicos sociales distinguen entre funciones manifiestas y latentes. Si esa distinción es análoga a la que yo acabo de realizar, entonces las funciones manifiestas son funciones agentivas y las funciones latentes, no agentivas.

Recapitulando: hemos descubierto tres distintas categorías de asignación de funciones. En primer lugar, funciones no agentivas: por ejemplo, la función del corazón es bombear sangre. En general, esas funciones-lio agentivas se dan de manera natural. En segundo lugar: funciones agentivas: por ejemplo, la función de un destornillador es poner y sacar tornillos. En tercer lugar, una subclase especial de las funciones agentivas, en las que la función asignada es la de la intencionalidad: por ejemplo, la función del enunciado «La nieve es blanca» es representar, veraz o falazmente, el estado de cosas de que la nieve es blanca.⁵

5. Para una explicación del tipo de imposición de intencionalidad que está en juego en el significado, véase Searle, *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, especialmente el cap. 6.

Con el mero ánimo de fijar terminología, adoptaré las siguientes convenciones:

1. Puesto que todas las funciones son relativas al observador, diré que todas las funciones son *asignadas* o, lo que viene a ser lo mismo, *impuestas*.
2. Dentro de la categoría de las funciones asignadas, algunas son funciones *agentivas*, porque tienen que ver con el uso que los agentes dan a las entidades, verbigracia, la función de las bañeras es servir para tomar baños.
3. Dentro de la categoría de las funciones asignadas, algunas son funciones *no agentivas*, porque se trata de procesos causales naturales a los cuales hemos asignado un propósito, verbigracia, la función del corazón es bombear sangre.
4. Una categoría especial, dentro de las funciones agentivas, es la de aquellas entidades cuya función agentiva es *simbolizar, representar, valer por*, o *-en general-significar* una u otra cosa.

INTENCIONALIDAD COLECTIVA

Muchas especies animales, la nuestra señaladamente, poseen una capacidad para la intencionalidad colectiva. Lo que quiero decir con esto es que no sólo se comprometen en una conducta cooperativa, sino que comparten también estados tales como creencias, deseos e intenciones. Además de la intencionalidad individual, hay también intencionalidad colectiva. Ejemplos obvios los constituyen casos en los que *yo* hago algo sólo en tanto que parte de *nuestro* hacer algo. Así, si soy un jugador de línea ofensivo en un partido de fútbol americano, puedo bloquear la terminal defensiva, pero la bloqueo sólo en tanto que parte de *nuestra* ejecución de una jugada de pase. Si soy un violinista en una orquesta, toco mi parte en *nuestra* ejecución de la sinfonía.

Hasta la mayoría de las formas del conflicto humano requieren la intencionalidad colectiva. Para que dos hombres puedan librarse a un combate de competición, por ejemplo, tiene que haber intencionalidad colectiva a un nivel superior. Tienen que cooperar para conseguir un combate en el que uno de ellos pueda batir al otro. En este respecto, un combate competitivo es algo distinto de golpear a alguien en plena calle. El hombre que se acerca furtivamente a otro y le asalta en la vía pública no está inmerso en una conducta cooperativa. Pero dos luchadores que pelean por un título, lo mismo que

dos litigantes ante un tribunal de justicia, y hasta dos profesores universitarios que intercambian insultos en una fiesta de sociedad, están inmersos en una conducta cooperativa colectiva a un nivel superior, conducta en el marco de la cual pueden desarrollarse las hostilidades antagónicas. Si se quieren comprender los hechos sociales, resulta esencial comprender la intencionalidad colectiva.

¿Qué relación guardan la intencionalidad individual y la colectiva, qué relación hay, por ejemplo, entre los hechos descritos por «Yo intento» y «Nosotros intentamos»? La mayor parte de los esfuerzos que conozco por responder a esta cuestión tratan de reducir la «Nosotros-intencionalidad» a la «Yo-intencionalidad» más algún añadido, normalmente creencias compartidas. La idea es que si intentamos hacer algo juntos, eso consiste en el hecho de que yo lo intento hacer en la creencia de que tú lo intentarás también; y tú lo intentas en la creencia de que yo lo intentaré. Y todos creen que el otro tiene esas creencias, y tiene esas creencias sobre esas creencias, y esas creencias sobre esas creencias sobre esas creencias, etc., en una jerarquía potencialmente infinita de creencias. «Yo creo que tú crees que yo creo que tú crees que yo creo...», y así sucesivamente. Desde mi punto de vista, todos esos esfuerzos para reducir la intencionalidad colectiva a intencionalidad individual están condenados al fracaso. La intencionalidad colectiva es un fenómeno biológico primitivo que no puede ser reducido a, o eliminado en favor de, otra cosa. Todos los intentos que yo he visto de reducir la «Nosotros-intencionalidad» a la «Yo-intencionalidad» están plagados de contraejemplos.⁶

Hay una razón profunda que explica por qué la intencionalidad colectiva no puede ser reducida a la intencionalidad individual. El problema que hay con la fórmula de creer que tú crees que yo creo, etc., y creer que yo creo que tú crees, etc., es que no consigue una agregación suficiente para un sentido de *colectividad*. Ningún conjunto de «Yo-consciencias», aun suplementado con creencias, resulta, agregado, en una «Nosotros-consciencia». El elemento crucial en la intencionalidad colectiva es un sentido del hacer (desear, creer, etc.) algo juntos, y la intencionalidad individual que cada una de las personas tiene *deriva de* la intencionalidad colectiva que todos comparten. Así, para volver al ejemplo anterior del partido de fútbol americano, yo tengo en efecto una intención singular de blo-

6. Algunos de ellos los discuto en John R. Searle, «Collective Intentions and Actions», en *Intentions in Communication*, P. Cohén, J. Morgan y M.E. Pollack (comps.), Cambridge, Mass., Bradford Books, MIT Press, 1990.

quear la terminal defensiva, pero tengo tal intención sólo como parte de nuestra intención colectiva de ejecutar un pase.

Podemos resaltar esas diferencias notablemente si contrastamos el caso en el que se da una conducta genuinamente cooperativa con casos en los que, por así decirlo, dos personas se encuentran con que sus conductas andan accidentalmente sincronizadas. Hay una gran diferencia entre dos violinistas que tocan en una orquesta, por un lado, y descubrir, por el otro, que yo toco mi parte, que alguien en la habitación contigua toca la suya y que, por puro azar, ambos estamos tocando la misma pieza de un modo sincronizado.

¿Por qué tantos filósofos están convencidos de que la intencionalidad colectiva ha de reducirse a intencionalidad individual? ¿Por qué son tan reacios a reconocer en la intencionalidad colectiva un fenómeno primitivo? Creo que la razón radica en que aceptan un argumento que parece seductor pero que es falaz. El argumento dice que, puesto que toda intencionalidad existe en las cabezas de los seres humanos individuales, la forma de esa intencionalidad sólo puede referirse a los individuos en cuyas cabezas existe. Parece, así, que cualquiera que reconozca el carácter primitivo de la racionalidad colectiva quede comprometido con la idea de que existe algo así como un espíritu hegeliano del mundo, una consciencia colectiva, o algo implausible por el estilo. Las exigencias del individualismo metodológico parecen forzarnos a reducir la intencionalidad colectiva a intencionalidad individual. En una palabra; parece que tenemos que elegir entre, de un lado, el reduccionismo, y de otro, una supermente flotante por encima de las mentes de los individuos. Lo que yo, en cambio, pretendo sostener es que el argumento contiene una falacia, y que se trata de un falso dilema. Es verdad que toda mi vida mental está dentro de mi cerebro, y que toda la vida mental de ustedes está dentro de su cerebro, y lo mismo vale para todo el mundo. Pero de aquí no se sigue que toda mi vida mental tenga que ser expresada en la forma de una frase nominal singular referida a mí. La forma que mi intencionalidad colectiva puede tomar es simplemente ésta: «nosotros intentamos», o «estamos haciendo esto y lo otro», etc. En esos casos, yo intento sólo como parte de nuestro intento. La intencionalidad que existe en cada cabeza individual tiene la forma «nosotros intentamos».⁷

7. No quisiera dar la impresión de que mis puntos de vista están libres de crítica o de controversia. Hay varias concepciones potentes de la intencionalidad colectiva distintas de la mía. Véase especialmente M. Gilbert, *On Social Facts*, Londres, Routledge, 1989; M. Bratman, «Shared Cooperative Activity», en *Philosophical Review* 101, n. 2 (1992), 327-341; y R. Tuomela y K. Miller, «We-intentions», *Philosophical Studies* 53 (1988), 367-389.

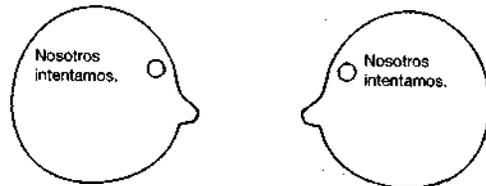
La imagen tradicional de las «Nosotros-intenciones» es por el estilo de ésta:

FIGURA 1.1



La alternativa que propongo es por el estilo de esta otra:

FIGURA 1.2



Por estipulación, de aquí en adelante usaré la expresión «hecho social» para referirme a cualquier hecho que entraña intencionalidad colectiva. Así, por ejemplo, el hecho de que dos personas salgan juntas de paseo es un hecho social. Una subclase especial de hechos sociales son los hechos institucionales, hechos que tienen que ver con instituciones humanas. Así, por ejemplo, el hecho de que este pedazo de papel sea un billete de veinte dólares es un hecho institucional. Los hechos institucionales nos darán aún mucho que hablar.

LAS REGLAS CONSTITUTIVAS Y LA DISTINCIÓN ENTRE HECHOS BRUTOS Y HECHOS INSTITUCIONALES

En mis trabajos de filosofía del lenguaje⁸ he venido sugiriendo el principio de una respuesta a la cuestión de las relaciones entre aquellos rasgos del mundo que son puros y brutos asuntos físicos

8. Searle, *Speech Acts*.

y biológicos, de un lado, y aquellos rasgos del mundo que son asuntos culturales y sociales, del otro. Sin implicar que éstos sean los únicos tipos de hechos que existen en el mundo, necesitamos distinguir entre *hechos brutos*, tales como el hecho de que el Sol esté a 150 millones de kilómetros de la Tierra, y *hechos institucionales*, como el hecho de que Clinton sea presidente. Los hechos brutos existen con independencia de cualquier institución humana; los hechos institucionales sólo pueden existir dentro de las instituciones humanas. Los hechos brutos necesitan de la institución del lenguaje para que podamos *enunciarlos*, pero los hechos brutos *mismos* existen independientemente del lenguaje o de cualquier otra institución. Así, el *enunciado* de que el Sol está a 150 millones de kilómetros de la Tierra necesita una institución del lenguaje y una institución de medida de las distancias en kilómetros, pero el hecho *enunciado*, el hecho de que hay una cierta distancia entre la Tierra y el Sol, existe con independencia de cualquier institución. Por otra parte, los hechos institucionales necesitan de instituciones humanas especiales para su misma existencia. El lenguaje es una de esas instituciones; en realidad, es el conjunto entero de esas instituciones.

Pero ¿qué son las «instituciones»? Para responder a esa cuestión he introducido otra distinción, la distinción entre lo que llamo «reglas constitutivas» y «reglas regulativas».⁹ Algunas reglas regulan actividades previamente existentes. Así, la regla «conduzca por la mano derecha de la calzada» regula la conducción; pero la conducción puede existir antes de la existencia de esa regla. Sin embargo, algunas reglas no sólo regulan, sino que crean la posibilidad misma de ciertas actividades. Las reglas del ajedrez, pongamos por caso, no regulan una actividad previamente existente. No es verdad que antes hubiera montones de gente desplazando pedacitos de madera sobre tableros y que, para prevenir colisiones continuas y embotellamientos de tráfico, tuviéramos que regular esa actividad. Ocurre más bien que las reglas del ajedrez crean la posibilidad misma de jugar al ajedrez. Las reglas son *constitutivas* del ajedrez en el sentido de que lo que sea jugar al ajedrez queda en parte constituido por la actuación según esas reglas. Si ustedes no siguen al menos una buena parte de esas reglas, ustedes no están jugando al ajedrez. Las reglas vienen en sistemas, y cada una de las reglas por

9. Una distinción emparentada fue introducida por J. Rawls, «Two Concepts of Rules», *Philosophical Review* 64 (1955).

separado, o a veces el sistema de ellas en su conjunto, tienen la forma siguiente, que le es característica:

«X cuenta como Y», o «X cuenta como Y en el contexto C».

Así, tal y cual cuenta como un jaque mate, tal y tal como movimiento del peón, etc.

Mi tesis es que los hechos institucionales existen sólo dentro de sistemas de reglas constitutivas. Los sistemas de reglas crean la posibilidad de hechos de este tipo; y ocasiones específicas de hechos institucionales, tales como el hecho de que yo gane al ajedrez o el hecho de que Clinton sea presidente, son creadas como resultado de la aplicación de reglas específicas, reglas para el jaque mate o para elegir y para tomar juramento a presidentes, por ejemplo. Acaso valga la pena poner de relieve que estoy hablando de *reglas*, no de *convenciones*. Es una regla del ajedrez que se gana la partida haciendo jaque mate al rey. Es una *convención* que la figura del rey sea mayor que la del peón. «Convención» implica arbitrariedad, pero las reglas constitutivas no son arbitrarias en este sentido.

El contexto «X cuenta como Y en C» es intensional-con-una-s. Es referencialmente opaco en tanto que no permite la sustituibilidad de las expresiones coextensivas *salva veníate*. Así, por ejemplo, los enunciados:

1. Los billetes emitidos por el Bureau of Engraving and Printing (X) cuentan como dinero (Y) en los Estados Unidos (C)

y

2. El dinero es la raíz de todos los males no implican
3. Los billetes emitidos por el Bureau of Engraving and Printing cuentan como la raíz de todos los males de Estados Unidos.

Como siempre, el descubrimiento de la opacidad referencial es un asunto crucial. En este caso nos da un indicio del componente mental de los hechos institucionales. La intencionalidad-con-una-s de la formulación verbal es un indicio de que los fenómenos representados son intencionales-con-una-c. Algo que está cargado de consecuencias, como tendremos ocasión de ver en los próximos capítulos.

Varios teóricos sociales han atacado el perfil de mi distinción

entre reglas regulativas y reglas constitutivas,¹⁰ pero yo creo que mi perfil es válido hasta donde alcanza. El problema es que, para lo que ahora me propongo, no tiene alcance suficiente. Necesitamos una noción aún más cumplida de las reglas y de las instituciones. Y necesitamos dar respuesta a un montón de preguntas: ¿son todos los hechos sociales hechos institucionales? ¿Hay reglas constitutivas para, por ejemplo, las guerras y las fiestas de sociedad? ¿Qué hace, en cualquier caso, que algo se convierta en una «regla constitutiva»? Y lo más difícil: ¿cómo conectamos la ontología fundamental de bestias biológicas conscientes como nosotros mismos y el aparato de hechos sociales e instituciones humanas?

Ya habrá en lo que sigue oportunidad de decir más sobre la forma de las reglas constitutivas y sobre el modo en que se relacionan con la ontología de los hechos institucionales. El objetivo de este capítulo era ensamblar las piezas, y ahora tengo las tres que necesito: la imposición de función a entidades que carecen de esa función antes de que les venga impuesta, la intencionalidad colectiva y la distinción entre reglas constitutivas y reglas regulativas. Con todo ello en mano, podemos ahora proceder a la construcción de la realidad institucional.

10. Por ejemplo, Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, University of California Press, 1984, págs. 19 y sigs.



CAPÍTULO 7

¿EXISTE EL MUNDO REAL?

Primera parte: los ataques al realismo

He intentado hasta ahora analizar la naturaleza y la estructura de aquellos hechos que, en un sentido que traté de explicar, dependen del acuerdo o la aceptación humanos. Todo el análisis presupone una distinción entre hechos que dependen de nosotros y hechos que existen independientemente de nosotros, una distinción que caractericé desde el principio como distinción entre hechos sociales o institucionales, de un lado, y hechos brutos, del otro. Es hora ya de defender el contraste en el que descansa mi análisis, de defender la idea de que existe una realidad totalmente independiente de nosotros. Por lo demás, a lo largo del libro he dado por supuesto que, en general, nuestros enunciados, cuando son verdaderos, corresponden a hechos, y también ha llegado la hora de defender tal supuesto.

Esa defensa es hoy urgente, dado el escenario filosófico actual, en el que son comunes tanto la negación de la existencia de una realidad independiente de las representaciones humanas como la negación de que los enunciados verdaderos correspondan a hechos. Este capítulo y el siguiente versan sobre el realismo; el último, sobre la teoría de la verdad como correspondencia. Una discusión minuciosa de estos problemas requeriría, como poco, otro libro, pero para los propósitos del presente necesito al menos exponer brevemente ciertos presupuestos que andan por detrás del sentido común de nuestra visión científica contemporánea del mundo. Pues el resto de este libro, por no decir esa visión del mundo, depende de aquellos presupuestos. Los tres capítulos últimos son, pues, esfuerzos de limpieza doméstica en filosofía; tratan de mantener aseada la mesa, por así decirlo.

ALGUNOS PRESUPUESTOS DE NUESTRA VISIÓN CONTEMPORÁNEA DEL MUNDO

Para entender lo que anda en juego necesitamos poner sobre el tapete, bien a la vista, algunos de los presupuestos de nuestra con-

cepción del mundo. Un rasgo formal de nuestra visión del mundo es la distinción entre la objetividad y la subjetividad, distinción que traté de aclarar en el capítulo 1. Aparte de los usuales problemas de la vaguedad y de los casos marginales -problemas que no revisten gravedad-, esta distinción tiene ambigüedades propias al confundirse un sentido epistémico y un sentido ontológico. A la luz de la distinción entre objetividad/subjetividad epistémicas y objetividad/subjetividad ontológicas, podemos identificar los siguientes rasgos estructurales de nuestra visión del mundo:

1. El mundo (o la realidad, o el universo) existe independientemente de nuestras representaciones del mismo. Llamo a esta concepción «realismo externo». Más adelante introduciré refinamientos en su formulación.
2. Los seres humanos disponen de una variedad de modos interconectados de acceder al, y de representarse a sí mismos rasgos del, mundo. Entre esos modos se hallan la percepción, el pensamiento, el lenguaje, las creencias y los deseos, así como las imágenes, los mapas, los diagramas, etc. Sólo a efectos de disponer de un término general, llamaré al conjunto de todos esos modos «representaciones». Un rasgo de las representaciones así definidas es que todas poseen intencionalidad, tanto intencionalidad *intrínseca*, como las creencias y las percepciones, cuanto intencionalidad *derivada*, como los mapas y los enunciados.
3. Algunas de esas representaciones, como las creencias y los enunciados, versan sobre y representan cómo son las cosas en la realidad. En la medida en que tengan éxito o fracasen, serán verdaderas o falsas, respectivamente. Son verdaderas si y sólo si se corresponden con los hechos en la realidad. Eso es (una versión de) la teoría de la verdad como correspondencia.
4. Los sistemas de representación como los léxicos y los esquemas conceptuales son creaciones humanas, y en esa medida, arbitrarios. Es posible tener un número indefinidamente grande de distintos sistemas de representaciones para representar la misma realidad. Ésta es la tesis de la «relatividad conceptual». También ella será objeto de ulteriores refinamientos.
5. Los esfuerzos humanos reales para obtener representaciones verdaderas de la realidad están influidos por todo tipo de factores: culturales, económicos, psicológicos, etc. La objetividad epistémica completa es difícil, y a veces, imposible, porque las

investigaciones reales parten siempre de un punto de vista motivado por todo tipo de factores personales, y se ubican en un determinado contexto cultural e histórico.

6. Estar en posesión de conocimiento significa estar en posesión de representaciones verdaderas, para las cuales podemos ofrecer determinados tipos de justificación o de evidencia. El conocimiento es, pues, objetivo por definición en el sentido epistémico, porque los criterios que se dan para el conocimiento no son arbitrarios, y son impersonales.

El conocimiento puede clasificarse de un modo natural según su objeto, pero no hay ningún objeto especial llamado «ciencia» o «conocimiento científico». Sólo hay conocimiento, y «ciencia» es un nombre que aplicamos a dominios en los que el conocimiento ha llegado a ser sistemático, como en la física o la química.

A la luz de la distinción entre los sentidos epistémico y ontológico de la distinción objetivo/subjetivo, podemos decir: la proposición 1 (realismo externo) es muy afín a la concepción de que hay una realidad ontológicamente objetiva. Las dos tesis no son exactamente equivalentes, porque la tesis de que hay una realidad independiente de las representaciones (realismo externo) no es exactamente equivalente a la tesis de que hay una realidad completamente independiente de las mentes (objetividad ontológica). La razón de esta distinción es que algunos estados mentales, como los dolores, son ontológicamente subjetivos, pero no son representaciones. Son independientes de la representación, pero no son independientes de la mente. La objetividad ontológica implica el realismo externo, porque la independencia respecto de la mente implica la independencia respecto de la representación, pero no a la inversa. Los dolores, por ejemplo, pueden ser independientes de la representación, pero no independientes de la mente. La proposición 2 implica que la subjetividad ontológica nos da acceso epistémico a toda la realidad a la que tenemos acceso, ya sea subjetiva u objetiva. La proposición 5 dice que la objetividad epistémica es a menudo difícil de conseguir; y la proposición 6 dice que si tenemos conocimiento genuino, tenemos objetividad epistémica *por definición*.

Espero que al lector le parezcan estas seis proposiciones tan obvias que se asombre de que le aburra con tales perogrulladas, pero tengo que decir que esas perogrulladas van envueltas en un cendal de gran confusión. Las proposiciones 1 y 3, el realismo y la teoría de la correspondencia, a menudo se confunden; y lo que es aún peor, a

menudo se da por supuesto que han sido refutadas. Varios filósofos creen que la proposición 4, la relatividad conceptual, crea problemas para el realismo; algunos piensan que lo refuta. Muchos filósofos piensan que la proposición 3, la teoría de la correspondencia, ha sido refutada independientemente de las demás. Varios teóricos de la literatura piensan que la proposición 5 genera conocimiento objetivo sostenido por la proposición 6, y acaso refute incluso el realismo articulado en la proposición 1.

Mucho me temo, pues, que no hay sino aminorar el paso y adentrarse al menos en algunos de estos asuntos con una marcha corta. Empecemos por preguntarnos,

¿QUÉ ES EL REALISMO?

En una formulación preliminar, he definido el realismo como el punto de vista según el cual el mundo existe independientemente de nuestras representaciones del mismo. Eso trae consigo la consecuencia de que si nunca hubiéramos existido, si no hubiera habido nunca representaciones de ningún tipo -ni enunciados, ni creencias, ni percepciones, ni pensamientos, etc.-, el grueso del mundo habría seguido su curso inalterado. Salvo el minúsculo rincón del mundo que está constituido o se ve afectado por nuestras representaciones, el mundo habría continuado existiendo y sería exactamente el mismo que es ahora. Una ulterior consecuencia es que cuando todos nosotros muramos y todas nuestras representaciones mueran con nosotros, la inmensa mayoría de los rasgos del mundo quedarán inalterados; seguirán exactamente como antes. Supongamos, por ejemplo, que hay una montaña en el Himalaya que yo he representado como el «monte Everest». El monte Everest existe independientemente de si yo o cualquier otro me lo represento y de cómo me lo represento (o de si me represento y cómo me represento cualquier otra cosa). Además, hay muchos rasgos del monte Everest (el tipo de rasgos, por ejemplo, que yo me represento cuando construyo el enunciado «El monte Everest tiene hielo y nieve cerca de la cúspide») que no se habrían visto afectados para nada si nadie los hubiera representado en forma alguna y que no se verán afectados por la desaparición de esta o de cualquier otra representación. Se puede formular esto diciendo que hay muchos rasgos, hechos, estados de cosas, etc., que son independientes del lenguaje; pero lo he formulado en los términos más generales de las «representaciones»

porque me importa resaltar que el mundo existe no sólo independientemente del lenguaje, sino también del pensamiento, de la percepción, de las creencias, etc. La tesis es, en buena medida, que la realidad no depende de la intencionalidad en forma alguna.

En la historia de la filosofía, la palabra «realismo» ha sido usada en una gran variedad de significados. En el sentido medieval, el realismo es la doctrina de que los universales tienen una existencia real. En nuestros días, se oye hablar de «realismo modal», de «realismo ético», de «realismo intencional», de «realismo matemático» y cosas por el estilo. Para los propósitos de esta discusión, daré por estipulado que «realismo externo» y «realismo» (RE, para abreviar) nombran el punto de vista esbozado en el párrafo anterior. Me sirvo de la metáfora «externo» para destacar el hecho de que el punto de vista en cuestión sostiene que la realidad existe fuera de, o externamente a, nuestro sistema de representación.

Antes de escrutarse el argumento en favor y en contra del realismo, necesitamos distinguirlo de otros puntos de vista con los que a menudo es identificado. La primera confusión consiste en suponer que el realismo es idéntico a, o al menos implica la, teoría de la verdad como correspondencia. Pero el realismo no es una teoría de la verdad, y no implica ninguna teoría de la verdad. Estrictamente hablando, el realismo es consistente con cualquier teoría de la verdad, porque es una teoría de la ontología, no una teoría del significado de «verdadero». No es en absoluto una teoría semántica. Es, pues, perfectamente posible sostener el RE y negar la teoría de la correspondencia.¹ En una interpretación normal, la teoría de la correspondencia implica el realismo, puesto que implica que hay una realidad a la que los enunciados corresponden si son verdaderos; pero el realismo, por sí mismo, no implica la teoría de la correspondencia, pues no implica que «verdad» sea el nombre de una relación de correspondencia entre los enunciados y la realidad.

También yerra el supuesto de que hay algo epistémico en el realismo. Así, por ejemplo, Hilary Putnam escribe:²

Todo el contenido del realismo cabe en la tesis de que tiene sentido pensar en una Visión del Ojo de Dios (o mejor, en una visión desde ninguna parte).

1. Un ejemplo de filósofo realista que rechaza la teoría de la correspondencia es Peter Strawson. Véase su «Truth», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 24 (1950).

2. H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, Pág. 23.

Pero ése no es el contenido del realismo tal como se construye normalmente. Al contrario, la idea misma de una «visión» es ya epistémica, y el RE no es epistémico. Sería consistente con el realismo suponer que ningún tipo de «visión» de la realidad es posible. De hecho, en una interpretación, la doctrina kantiana de las cosas en sí es una concepción de una realidad inaccesible a cualquier «visión». No ignoro que desde el siglo diecisiete los argumentos más comunes contra el realismo han sido epistémicos -«todo lo que podemos conocer realmente son datos de nuestros sentidos», y cosas así-, pero la tesis atacada, el realismo, no es, tal como está formulada, una tesis epistémica. Ya habrá ocasión en adelante de decir algo más sobre los argumentos epistémicos contra el realismo.

Un tercer error, también común, es suponer que el realismo está comprometido con la teoría de que hay un solo léxico óptimo para describir la realidad, que la realidad misma ha de determinar cómo debe describírsela. Una vez más, empero, el RE, tal como lo definimos más arriba, no tiene esta implicación. La concepción de que el mundo existe independientemente de nuestras representaciones del mismo no implica que haya un léxico privilegiado para describirlo. Es consistente con el RE sostener la tesis de la relatividad conceptual (proposición 4), según la cual pueden construirse léxicos diferentes, y aun inconmensurables, con objeto de describir diferentes aspectos de la realidad para nuestros varios y diferentes propósitos.

Recapitulando: el realismo, según yo uso el término, no es una teoría de la verdad, no es una teoría del conocimiento y no es una teoría del lenguaje. Y si se insiste en encasillarlo, podría decirse que el realismo es una teoría *ontológica*: dice que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones.

Pero aún necesito exponer y eliminar una ulterior ambigüedad en la noción de realismo, una ambigüedad perdifusa en la tradición filosófica. Típicamente, los filósofos que discuten de estos asuntos los abordan como si tuvieran que ver con el modo en que de hecho es el mundo. Piensan que lo que anda en juego en la disputa entre el realismo y el idealismo, pongamos por caso, es la existencia de la materia o de objetos en el espacio y el tiempo. Se trata de un profundo error. Propiamente entendido, el realismo no es una tesis sobre cómo es de hecho el mundo. Podríamos estar completamente equivocados en todos y cada uno de los detalles acerca de cómo es el mundo, y sin embargo el realismo podría ser verdadero. *Realismo es la concepción según la cual las cosas tienen una manera de ser que es lógicamente independiente de todas las representaciones hu-*

manas. El realismo no dice cómo son las cosas, sino sólo que tienen una manera de ser. Y «cosas», en las dos sentencias anteriores, no significa objetos materiales, ni siquiera objetos. Es como el sujeto impersonal de «llueve», no una expresión con referencia.

Acaso parezca presuntuoso por mi parte sostener que estas disputas no tienen que ver con tesis específicas sobre la materia y sobre objetos materiales en el espacio y en el tiempo si las partes en litigio creen que disputan sobre ello. Pero tengo la esperanza de dejar claro que las disputas no pueden ser sobre esas tesis específicas. El realismo no puede ser una teoría que afirme la existencia del monte Everest, por ejemplo; porque si acabara resultando que el monte Everest no existe, el realismo no se vería afectado por ello. Y lo que vale para el monte Everest, vale para los objetos materiales en general. Mas ¿qué ocurriría si resultara que no existe objeto material alguno, o que ni siquiera existen en el espacio y el tiempo? Bien, en cierto sentido eso es lo que ha resultado, porque ahora pensamos en los objetos materiales en términos de colecciones de «partículas» que no son ellas mismas objetos materiales, sino que se entienden mejor como puntos de masa/energía; y el espacio y el tiempo absolutos han dado paso a conjuntos de relaciones con sistemas coordinados. No sólo nada de eso es inconsistente con el realismo; más bien ocurre, como argüiré luego, que todo eso presupone el realismo. Presupone que hay una manera de ser de las cosas independiente de cómo nos representemos que son.

Prosigamos con algunos experimentos intelectuales de ciencia ficción. Supongamos que resultara que la realidad física fuera causalmente dependiente de la consciencia, de modo tal que, con la muerte del último agente consciente, toda la realidad física se colapsara en una suerte de Big Bang negativo. ¿Sería esto aún consistente con el realismo externo? Lo sería, puesto que la dependencia que se postula de la materia respecto de la consciencia es una dependencia causal como otra cualquiera. Cuando el realismo sostiene que la realidad existe independientemente de la consciencia y de otras formas de representación, no se afirma ni se implica ningún vínculo causal. Lo que se sostiene, en cambio, es que la realidad *no está lógicamente constituida* por representaciones, que no hay una dependencia lógica.

«Pero supongamos que las únicas cosas que existieran o que hubieran existido nunca fueran estados de consciencia descarnados. No hay duda de que esto sería inconsistente con el realismo y significaría una vindicación del idealismo, o al menos de alguna otra versión del antirrealismo.»

No, no necesariamente. El realismo no dice que el mundo tenga que ser de una forma y no de otra; sólo dice que es de una manera que resulta independiente de nuestras representaciones del mismo. Una cosa son las representaciones; la realidad representada, otra; y eso sería verdad aun si resultara que la única realidad efectiva fueran los estados mentales. Un modo de entender la diferencia entre el realismo y el antirrealismo es ésta: desde el punto de vista realista, si resultara que sólo los estados de consciencia existen, entonces los barcos y los zapatos y el lacre no existirían. Pero la tesis de que los barcos, los zapatos y el lacre no existen es una tesis como cualquier otra sobre la realidad externa. Presupone el realismo, lo mismo que la tesis de que esos objetos existen. Desde el punto de vista antirrealista, estas cosas, si existen, están necesariamente constituidas por nuestras representaciones, y no podrían haber llegado a existencia independientemente de nuestras representaciones. Por ejemplo, de acuerdo con Berkeley, los barcos, los zapatos y el lacre deben ser colecciones de estados de consciencia. Para el antirrealista resulta imposible que haya una realidad independiente de la mente. Para el realista, aun si no hubiera de hecho objetos materiales, aún seguiría habiendo una realidad independiente de la representación, pues la inexistencia de objetos materiales no sería sino un rasgo de esa realidad independiente de las representaciones. El mundo podría en efecto haber sido muy distinto, sin por ello contravenir al realismo; pero resulta que de hecho el mundo contiene fenómenos materiales en el espacio y en el tiempo.

(Formulación alternativa: para el realista, no sólo hubiera podido darse el caso de que hubiera objetos distintos de las representaciones, sino que de hecho *resultó* ser así. Para el antirrealista, no hubiera podido darse el caso de que hubiera objetos independientemente de la representación.)

Por raro que pueda parecer, el realismo ha sido recientemente sometido a un ataque procedente de la filosofía y de otras disciplinas. Pensamientos tan distintos como los de Michael Dummet, Nelson Goodman, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Hilary Putnam, Richard Rorty, Jacques Derrida, Humberto Maturana, Francisco Várela y Terry Winograd suelen interpretarse -no siempre de un modo correcto, en mi opinión- como otros tantos desafíos del común e ingenuo supuesto de que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones de ella. Algunos científicos han llegado incluso a sostener que la física moderna es inconsistente con el realismo. Así, J.R. Wheeler escribe:

El universo no existe «ahí fuera», independiente de nosotros. Nosotros estamos ineludiblemente implicados en el advenimiento de lo que parece estar aconteciendo. No somos sólo observadores, también somos participantes,³ en la construcción del pasado, así como del presente y del futuro.

Hay varias cosas inquietantes a propósito de estos ataques al realismo. La primera es que los argumentos contra nuestra idea de sentido común de que existe una realidad independiente son a menudo vagos y oscuros. A veces ni siquiera llegan a plantearse argumentos claramente formulados. En segundo lugar, los puntos de vista alternativos, los puntos de vista que se supone se oponen al realismo, son a menudo igualmente oscuros, y están formulados de manera poco clara. Incluso entre filósofos analíticos, muchas discusiones recientes sobre el realismo resultan sintomáticas de la laxitud general que se ha ido abriendo paso en los dos últimos decenios. ¿Cuáles son exactamente las proposiciones que se afirman? ¿Cuáles exactamente las que se niegan? ¿Y cuáles son exactamente los argumentos para la afirmación y para la negación? En vano buscarán ustedes respuestas a estas cuestiones en la mayoría de las disputas que se dan sobre estos asuntos. Estoy convencido, por lo demás, de que esta negligencia general no es un accidente. En cierto modo, resulta gratificante para nuestra voluntad de poder la idea de que «nosotros» hacemos el mundo, que la realidad misma no es sino una construcción social, alterable a voluntad y susceptible de cambios futuros en cuanto «nosotros» nos sintamos inspirados. Análogamente, parece ofensivo que tenga que haber una realidad independiente constituida por hechos brutos -ciegos, ajenos a razones, indiferentes y manifiestamente impávidos ante nuestras preocupaciones-. Y todo eso forma parte de la atmósfera intelectual general que hace que versiones antirrealistas del «postestructuralismo» como la de la deconstrucción parezcan intelectualmente aceptables, incluso seductoras. Mas, no bien formulan ustedes las tesis y los argumentos de los antirrealistas de un modo abierto, desnudo y sin afeites, tienden a parecer ridículas. De aquí la obscuridad y aun el obscurantismo que rezuman muchas de esas discusiones -no todas.

De modo que tengo un problema. He dicho que defendería el realismo frente a los ataques que se le hacen, pero, francamente, me

3. Citado por Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984, pág. 36.

cuesta encontrar ataques potentes que merezcan ser replicados. Maturana rechaza la idea de una «realidad objetiva» y prefiere la idea de que los sistemas nerviosos, en tanto que sistemas autopoieticos, construyen su propia realidad.⁴ El argumento parece ser que, puesto que no tenemos ninguna concepción de, ni ningún acceso a, la realidad, salvo el de la construcción social de realidades en los «dominios de consenso» construidos por sistemas autopoieticos, no existe realidad alguna independiente de los sistemas biológicos. Frente a este punto de vista quisiera decir: del hecho de que nuestro conocimiento/concepción/imagen de la realidad esté construido por cerebros humanos en interacciones humanas no se sigue que la *realidad* de la que tenemos el conocimiento/concepción/imagen esté construida por cerebros humanos e interacciones humanas.⁵ Es un mero *non sequitur*, una falacia genética, inferir de la explicación causal colectiva neurofisiológica de nuestro conocimiento del mundo externo la inexistencia del mundo externo.

Winograd señala que una misma sentencia, por ejemplo, «Hay agua en la nevera», puede usarse para hacer un enunciado falso en relación con un trasfondo de intereses y un enunciado verdadero en relación con otro trasfondo.⁵ De lo cual concluye que la realidad no existe independientemente de nuestras representaciones. También aquí, como en el caso de Maturana, la conclusión no se sigue. El que nuestras representaciones de la realidad sean relativas a nuestros intereses no prueba que la realidad representada sea ella misma relativa a nuestros intereses. Lo mismo que Maturana, Winograd trata de inferir conclusiones acerca de la realidad a partir de rasgos de nuestra representación de la realidad. Varios teóricos posmodernos de la literatura han argumentado que, puesto que todo conocimiento está socialmente construido y es susceptible de toda la arbitrariedad y voluntad de poder de que es capaz cualquier construcción social, el realismo queda de un modo u otro socavado. Como escribe George Levine, «el antirrealismo, incluso el antirrealismo literario, depende de un sentido de la imposibilidad de un conocimiento sin mediación».

4. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and Cognition, The Realization of the Living*, Dordrecht, D. Reidel, 1980.

5. Terry Winograd, «Three Responses to Situation Theory», Center for the Study of Language and Information, informe n. CSLI-87-106 (1987), y Terry Winograd y Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition*, Norewood, N.J., Ablex, 1986, cap. 5.

* Hay además un problema respecto de los cerebros humanos y respecto de las interacciones humanas mismas. ¿Hay que suponer que han sido construidos por interacciones humanas?

nes».⁶ Derrida, en la medida en que puedo entenderlo, no presenta un argumento. Se limita a declarar simplemente que no hay nada fuera de los textos (*Iln'y a pas de «hors de texte»*). En todo caso, en una respuesta polémica subsiguiente a unas objeciones mías, aparentemente se retracta de todo: dice que todo lo que quería decir con la supererolítica declaración de que no hay nada fuera de los *textos*... ¿es la banalidad de que todo existe dentro de uno u otro *contexto*?⁷ ¿Qué se puede hacer, pues, frente a una pompa de argumentos débiles o aun inexistentes en favor de una conclusión que parece prepóstera?

La estrategia que seguiré es presentar lo que me parecen los argumentos más potentes contra el realismo externo y replicarlos. Supongamos que acabara convencido por el antirrealismo; ¿qué podría haberme convencido concretamente? o, si esto parece llevar las cosas demasiado lejos, supongamos que el destino de la humanidad depende de que yo convenza a alguien del antirrealismo; ¿qué argumentos usaría? Consideraré tres argumentos: el argumento de la *relatividad conceptual*, el argumento *verificacionista*, y lo que llamaré el argumento de la *Ding an sich*. *

EL ARGUMENTO DE LA RELATIVIDAD CONCEPTUAL CONTRA EL REALISMO

El argumento de la relatividad conceptual es que la proposición 4 antes consignada, la relatividad conceptual, refuta la proposición 1, el realismo externo.

La idea de la relatividad conceptual es una idea vieja y, en mi opinión, correcta. Cualquier sistema de clasificación e individuación de objetos, cualquier conjunto de categorías para describir el mundo, en realidad, cualquier sistema de representación, es convencional, y en esa medida, arbitrario. El mundo se divide según lo dividamos, y si alguna vez nos sentimos inclinados a pensar que la manera en que actualmente lo dividimos es la manera correcta o, de uno u otro modo, inevitable de hacerlo, siempre podemos imaginar sistemas alternativos de clasificación. Si ustedes quieren ilustrarse esta idea, cojan un pedazo de tiza y tracen una línea a lo largo de una parte del libro que está frente a ustedes y sigan luego

6. G. Levine, «Looking for the Real: Epistemology in Science and Culture», en G. Levine (comp.), *Realism and Representation: Essays on the Problem of Realism in Relation to Science, Literature and Culture*, Madison, University of Wisconsin Press, 1993, pág. 13.

7. J. Derrida, *Limited Inc.*, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1988, pág. 136.

* En alemán en el original. Es la noción kantiana de la «cosa en sí». [N. del t.]

hasta la mesa, rodeen el libro con un círculo y vuelvan al libro para conectar la línea. Den ahora un nombre a este nuevo tipo de objeto compuesto de porciones o superficies de libros más mesas delimitado por una línea trazada con tiza. Llamen a este objeto un «klurg». No tenemos en nuestro lenguaje un uso para este concepto. Pero resultaría fácil imaginar una cultura en la que los klurges fueran objetos con un significado religioso muy importante: sólo podrían ser trazados por vírgenes sagradas trabajando bajo el agua, y su obliteración merecería la pena capital. Mas si «klurg» es un concepto nuevo con condiciones de verdad inéditas, no hay límite al número de conceptos que podemos llegar a formar. Puesto que cualquier descripción verdadera del mundo será siempre hecha con algún léxico, con algún sistema de conceptos, la relatividad conceptual tiene la consecuencia de que cualquier descripción verdadera se hace siempre en relación con algún sistema de conceptos que nosotros hemos seleccionado más o menos arbitrariamente para describir el mundo.

Así caracterizado, el relativismo conceptual parece completamente verdadero, casi perogrullesco. No obstante, varios filósofos han supuesto que es inconsistente con el realismo externo, y consiguientemente, que si aceptamos el relativismo conceptual, estamos obligados a negar el realismo. Pero si esta tesis fuera realmente verdadera, tendríamos que ser capaces de formular las dos tesis de un modo lo suficientemente preciso como para hacer obvia la inconsistencia entre las dos.

Sea el realismo externo la concepción siguiente:

REÍ: La realidad existe independientemente de nuestras representaciones de ella.

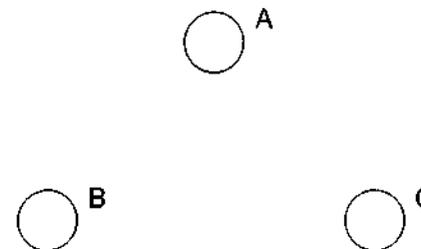
Sea la tesis relevante del relativismo conceptual (RC) la concepción de que:

RC1: Todas las representaciones de la realidad son relativas a algún conjunto de conceptos más o menos arbitrariamente seleccionado.

Así formuladas, las dos tesis no tienen siquiera la *apariencia* de ser inconsistentes entre sí. La primera se limita a decir que hay algo fuera que ha de ser descrito. La segunda dice que tenemos que seleccionar un conjunto de conceptos y un léxico para describirla. ¿Por qué habría alguien de suponer que la segunda implica la negación de la primera? La respuesta es que si aceptamos el relativismo conceptual y tratamos de conjugarlo con el realismo, parece que vamos a generar inconsistencias.

Considérese el siguiente ejemplo ideado por Putnam.⁸ Imaginemos que hay alguna parte del mundo como la que muestra la figura 7.1.

FIGURA 7.1



¿Cuántos objetos hay en este minimundo? Bien, de acuerdo con el sistema carnapiano de la aritmética (y de acuerdo con el sentido común), hay tres; pero de acuerdo con Lesniewski y otros lógicos polacos, hay siete objetos en este mundo, contados como sigue:

- 1=A
- 2=B
- 3=C
- 4=A+B
- 5=A+C
- 6=B+C
- 7=A+B+C

Bien: ¿cuántos objetos hay realmente en este mundo imaginario? ¿Hay realmente tres, o hay realmente siete? No hay ninguna respuesta absoluta a estas cuestiones. Las únicas respuestas que podemos dar son relativas a la elección arbitraria de esquemas conceptuales. Un mismo enunciado, por ejemplo, «Hay exactamente tres objetos en el mundo», será verdadero en un esquema y falso en el otro. El núcleo del argumento es que el realismo externo lleva a inconsistencias porque permite descripciones inconsistentes de una realidad que existe de un modo supuestamente independiente.

La forma que cobra el argumento en Goodman es que nosotros, de un modo bien característico, hacemos la realidad, o como Goodman preferiría decir, «hacemos mundos» al trazar ciertas fronteras y no otras. Goodman dice, por ejemplo:

8. Putnam, *Realism with a Human Face*, págs. 96 y sigs. H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill., Open Court, 1987, págs. 18 y sigs. (trad. cast.: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994).

Puesto, pues, que hacemos constelaciones destacando y combinando entre ellas determinadas estrellas y no otras, también hacemos estrellas trazando ciertas fronteras y no otras. No hay nada que dicte que el firmamento deba ser delimitado según las constelaciones, y no de acuerdo con otros objetos; tenemos que hacer lo que encontramos, sea ello el Gran Carro, Sirio, alimento, combustible o un sistema estereofónico.⁹

Goodman rechaza el realismo y elude las inconsistencias por la vía de relativizar los hechos descritos, circunscribiéndolos a un «mundo» hecho por nosotros. Putnam dice que en vez de pensar que hay una realidad independiente en la mente, deberíamos decir que «la mente y el mundo hicieron en consuno la mente y el mundo».¹⁰

¿Constituyen, empero, esas supuestas contradicciones un problema real? En lo tocante al minimundo del ejemplo, un realista que fuera un relativista conceptual convencido diría que realmente hay tres objetos, de acuerdo con el criterio para contar objetos fijado en el primer sistema de clasificación, y realmente siete, de acuerdo con el criterio fijado en el segundo. Y tal respuesta elimina la aparente contradicción, no modificando o eliminando el realismo externo, sino señalando sencillamente que el criterio para contar objetos ha sido fijado de dos modos distintos. Así, un mismo enunciado, por ejemplo, «Hay exactamente tres objetos en el mundo», puede usarse ahora para hacer dos enunciados distintos e independientes, uno de los cuales es verdadero y el otro falso. Pero el mundo real no se ocupa de cómo lo describimos, y sigue impertérrito su curso, indiferente a las varias descripciones que damos de él.

Algunos de los ejemplos de relativismo conceptual ofrecidos en la bibliografía que se ocupa de él resultan más arcanos y complicados que los que he ofrecido aquí, pero el principio empleado es el mismo, y no se me alcanza que pueda ganarse nada con la complicación. Todos están diseñados para mostrar que diferentes sistemas conceptuales generarán descripciones diferentes y aparentemente inconsistentes entre sí de la misma «realidad». Hasta donde puedo alcanzar, no hay nada en ninguno de ellos que sea inconsistente con el realismo externo. La apariencia de inconsistencia es una ilusión, y en una interpretación natural de esas concepciones, no hay inconsistencia alguna en la aceptación de la más ingenua

versión del realismo aceptando al propio tiempo cualquier versión del relativismo conceptual.'

Piénsese en la relación que guardan el realismo y el relativismo conceptual como en algo así: tómesese un rincón del mundo, digamos el Himalaya, y piénsese en él tal como era antes de que existieran seres humanos. Imagínese ahora que llegan los humanos y se representan los hechos de diferentes maneras. Tienen léxicos diferentes, diferentes sistemas de trazado de mapas, diferentes maneras de contar una montaña, dos montañas, la misma montaña, etc. Imagínese a continuación que, finalmente, los humanos dejan de existir. ¿Qué ocurre ahora con la existencia del Himalaya y con todos los hechos acerca del Himalaya acontecidos a lo largo de todas estas vicisitudes? Absolutamente nada. Distintas descripciones de hechos, de objetos, etc., vienen y van, pero los hechos, los objetos, etc., siguen inalterados. (¿Hay alguien que realmente dude de esto?)

El hecho de que esquemas conceptuales alternativos permitan diferentes descripciones de la misma realidad y de que no haya descripciones posibles fuera de los esquemas conceptuales no tiene ningún punto de contacto con la verdad del realismo.

Mas ¿qué hay de la posibilidad, planteada por Goodman, de descripciones inconsistentes hechas en relación con diferentes esquemas conceptuales? No hay sino explorar minuciosamente ejemplos; consideremos, pues, un caso que ilustra el modo en que el realismo se maneja con el problema de los léxicos alternativos. Supongamos que yo soy un realista externo completo e ingenuo en lo atinente al peso, *id est*, a la atracción gravitatoria experimentada por las masas sobre la superficie de la Tierra. Pero ¡un momento!, yo peso 160 en libras, pero sólo 73 en kilogramos. Bien, ¿cuánto peso en realidad,

* ¿Dónde está el error? En el caso de Putnam, un repaso circunspecto de los textos sugiere que, bajo su rótulo de «realismo metafísico», ha mezclado, revueltas, dos tesis lógicamente independientes.

La primera: la realidad existe independientemente de nuestras representaciones de ella.

La segunda: hay un esquema conceptual correcto, y sólo uno, para describir la realidad.

La primera es lo que yo he venido llamando realismo externo; llamemos a la segunda la teoría del «Esquema Conceptual Privilegiado» (ECP). Putnam ve correctamente que el RC refuta el ECP. Y puesto que siempre se puede refutar una conjunción refutando uno de sus miembros, si el realismo metafísico es la conjunción de RE y ECP, entonces el realismo metafísico ha sido refutado. Pero no se refutan los dos miembros de la conjunción refutando uno; de manera que la falsedad del ECP deja al RE intacto. Los escritos de Putnam dan la impresión de que piensan que refutando el ECP han refutado el RE. Quizá no crea que la «refutación» afecta al RE, en cuyo caso una escueta afirmación del RE habría sido de gran ayuda para sus lectores. El caso es que no hace tal afirmación; al contrario, abraza el punto de vista que llama «realismo interno». Por mi parte, no creo que haya una posición coherente a medio camino entre el realismo externo, tal como lo he definido, y el antirrealismo a ultranza, que Putnam dice también rechazar.

9. N. Goodman, *Of Mind and Other Matters*, pág. 36.

10. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pág. xi.

La frase se repite en *The Many Faces of Realism*, pág. 1.

160 o 73? Espero que resulte obvio que las dos respuestas son correctas, aunque cada una de ellas es incompleta. La apariencia de inconsistencia es sólo una apariencia, porque la afirmación de que peso 160 en libras es consistente con la afirmación de que peso 73 en kilogramos. El realismo externo permite un número infinito de descripciones verdaderas de la misma realidad en relación con diferentes esquemas conceptuales. «Cuál es mi objetivo en filosofía? Enseñarte a hacer de un sinsentido embozado un sinsentido obvio». ¹¹ Es un sinsentido embozado decir que el relativismo conceptual implica el antirrealismo; es un sinsentido obvio decir que yo no puedo pesar al mismo tiempo 160 (en libras) y 73 (en kilogramos).

Por lo demás, si de lo que se trata es de usar la relatividad conceptual como argumento contra el realismo, hay que decir que aquélla parece presuponer el realismo, porque presupone una realidad independiente del lenguaje que puede partirse o dividirse en diferentes maneras con diferentes léxicos. Piénsese en el ejemplo de la aritmética alternativa: Putnam señala que una manera de describir el minimundo es decir que hay tres objetos, otra manera es decir que hay siete objetos. Obsérvese, empero, que el aserto mismo presupone que hay algo a describir previo a la operación de describirlo; de otro modo, no habría siquiera forma de entender el ejemplo. Y cuando Goodman escribe: «hacemos estrellas trazando ciertas fronteras y no otras», no hay modo de entender lo que afirma salvo en el supuesto de que haya algo donde trazar fronteras. A menos que haya ya un territorio donde se puedan trazar fronteras, no hay ninguna posibilidad de trazar fronteras.

Si tratamos de hacer valer esos argumentos como argumentos contra el RE, cometemos una imponente falacia de uso-mención: del hecho de que una *descripción* sólo pueda hacerse en relación a un conjunto de categorías lingüísticas, no se sigue que los *hechos/objetos/estados de cosas/etc.*, que se *describen* puedan *existir* sólo en relación a un conjunto de categorías. El relativismo conceptual, propiamente entendido, es una noción del modo en que fijamos la aplicación de nuestros términos: lo que haya que contar

11. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1953, primera parte, parágrafo 464. La traducción es mía.*

* En efecto, Searle se aparta de la traducción del alemán al inglés de la señora Anscombe. El traductor español se limita aquí a traducir la traducción de Searle. Para que el lector hispanoparlante pueda contrastar, se reproduce a continuación el texto original de Wittgenstein en alemán:
 hen»^S [N deM i nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen überge-

como una aplicación correcta del término «gato», o «kilogramo» o «cañón» (o «klurg») es algo que depende enteramente de nuestra decisión y es, en esa medida, arbitrario. *Mas una vez hemos fijado el significado de esos términos en nuestro léxico mediante definiciones arbitrarias, ya no es una cuestión en modo alguno relativa o arbitraria si los rasgos del mundo independientes de la representación satisfacen esas definiciones, porque los rasgos del mundo que satisfacen o dejan de satisfacer esas definiciones existen independientemente de aquellas definiciones o de cualesquiera otras.* Nosotros definimos arbitrariamente la palabra «gato» de uno u otro modo; y sólo en relación con unas u otras definiciones podemos decir «Esto es un gato». Pero una vez hechas las definiciones y una vez aplicados los conceptos relativos al sistema de definiciones, el que algo satisfaga o no nuestra definición ya no es arbitrario o relativo. Que usemos la palabra «gato» del modo que nos dé la gana, es cosa nuestra; que haya un objeto que exista independientemente de ese uso, y satisfaga tal uso, es una cuestión lisa y llanamente de hecho (de hecho absoluto, intrínseco, independiente de la mente). Contra lo afirmado por Goodman, nosotros no hacemos «mundos»; nosotros hacemos *descripciones* que pueden o no casar con el mundo real. Pero todo eso implica que hay una realidad que existe independientemente de nuestro sistema de conceptos. Sin esa realidad, no hay nada a lo que aplicar el concepto.

Para poder tener una versión del relativismo conceptual inconsistente con el realismo externo, tendríamos que tener una versión que implicara que el mismo enunciado (no la misma sentencia, sino el mismo enunciado) pudiera ser verdadero del mundo en un sistema conceptual, pero falso del mundo en otro sistema conceptual. Yo no he visto ningún ejemplo de eso que resulte remotamente plausible. Los ejemplos corrientes son del siguiente tenor: supóngase que tenemos diferentes modelos para representar algún dominio de la realidad, digamos la física aristotélica contra la física newtoniana, o la proyección de Mercator de la superficie de la Tierra contra una representación corriente de la superficie del globo terráqueo. Ahora, en la proyección de Mercator Groenlandia ocupa un área mayor que el Brasil, pero en el globo terráqueo Groenlandia ocupa un área menor que la del Brasil. ¿No tenemos aquí dos modelos, ambos verdaderos, de la misma realidad, pero de hecho inconsistentes entre sí? La respuesta es no. La proyección de Mercator es precisamente inexacta en lo tocante al tamaño relativo de Brasil y Groenlandia. Es un hecho bien conocido que determinados modelos, por ejemplo, la física

de Aristóteles y la proyección de Mercator, andan errados o distorsionan ciertos rasgos del mundo.

Todos los enunciados verdaderos sobre el mundo pueden ser consistentes afirmados de consuno. En realidad, si no pudieran ser consistentemente afirmados de consumo, no todos podrían ser verdaderos. Obvio es decir que siempre estamos confrontados con problemas de vaguedad, de indeterminación, de parecidos de familia, de textura abierta, de dependencia contextual, con la inconmensurabilidad de las teorías, con la ambigüedad, con la idealización que entraña la construcción de teorías, con la subdeterminación de la teoría por la evidencia empírica, y con todo el resto de cosas bien sabidas. Pero éstos son rasgos de nuestros sistemas de representación, no de la realidad independiente de la representación, realidad para representar más o menos adecuadamente la cual pueden usarse algunos de esos sistemas. A menudo, la misma sentencia puede usarse para afirmar una verdad en un sistema conceptual y una falsedad en otro. Pero, como hemos visto repetidamente, eso no prueba una inconsistencia genuina.

EL ARGUMENTO VERIFICACIONISTA

La filosofía del siglo veinte ha andado obsesionada con el lenguaje y con el significado, y ése es el motivo por el que acaso resulte inevitable que algunos dieran en la idea de que nada existe aparte del lenguaje. Siglos anteriores anduvieron obsesionados con la experiencia y el conocimiento, y los filósofos dieron en la idea de que no hay realidad independiente de la experiencia y del conocimiento. En la historia de la filosofía occidental desde el siglo diecisiete, la argumentación más común contra el realismo ha solido derivar de consideraciones epistemológicas.

Creo que la motivación filosófica básica que subyace a los argumentos verificacionistas contra el realismo es el intento de cerrar el camino del escepticismo eliminando el hiato entre la apariencia y la realidad, que convierte por lo pronto al escepticismo en una posibilidad abierta. Si la realidad no consiste sino en nuestras experiencias, si nuestras experiencias son de uno u otro modo constitutivas de la realidad, entonces la forma de escepticismo que dice que nunca podremos salir de nuestras experiencias para llegar a la realidad queda respondida.

Se trata de una urgencia persistente en la filosofía. El idealismo

trascendental de Kant es una variante más sofisticada de ella que la que se halla en Berkeley, y la misma urgencia pervive en las postrimerías del siglo veinte en los varios esfuerzos de analizar el significado en términos «públicos», o incluso «conductistamente», de modo que no haya residuo privado alguno respecto del cual uno pudiera dudar de haber entendido realmente lo que otra persona significara con el uso de una expresión.

Pero aun si yo andaré en lo cierto en este diagnóstico, no con ello habría contestado a los argumentos dados. Presentaré, pues, lo que considero es el más potente argumento verificacionista contra el realismo. Helo aquí:

Pregúntense ustedes mismos qué es lo que realmente conocen, quiero decir, lo que *realmente* conocen. Bien, ustedes podrán decir que conocen realmente que están sentados en una silla, que hay una mesa de escritorio frente a ustedes, que están mirando la pantalla del ordenador. Pero si ustedes piensan en ello, verán que lo que realmente conocen es que ustedes tienen ciertas experiencias; de manera que cuando ustedes hacen estas afirmaciones sobre una silla o una mesa de escritorio, o bien están hablando de sus experiencias o bien están hablando de algo que realmente no conocen. Además, si ustedes trataran de hablar de algo distinto de sus experiencias, estarían hablando de algo que no podrían conocer. Si ustedes se preguntan cómo conocen el mundo, la respuesta tiene que ser: a partir de sus experiencias. Pero entonces se enfrentarán a un dilema. O bien sus afirmaciones de que conocen simplemente dan cuenta del contenido de sus experiencias, o bien van más allá de esos contenidos. Si se trata de lo primero, entonces no hay nada conocido salvo sus experiencias. Si de lo último, entonces ustedes están haciendo afirmaciones que no pueden validar, porque toda validación descansa en la experiencia, y ustedes están *ex hypothesi* haciendo afirmaciones que van más allá de lo que experimentan.

Por ejemplo, yo afirmo que hay un escritorio frente a mí ahora. ¿Qué significa esta afirmación? Bien, todo aquello de lo que tengo conocimiento directo son estas experiencias visuales y táctiles, y todo aquello de lo que yo -o cualquier otro- pudiera llegar a tener conocimiento directo no son sino más experiencias de este tipo. Bien, ¿a qué se reduce mi afirmación primera? Se reduce a la afirmación de que hay experiencias reales y posibles (*sense data* en la jerga del siglo veinte, «ideas» e «impresiones» en la de los siglos diecisiete y dieciocho), o, si se afirma algo más, entonces tiene que ser una afirmación sobre algo totalmente incognoscible e inaccesible a cualquier investigación. Tal afirmación es vacua empíricamente. La conclusión es obvia: la experiencia es constitutiva de la realidad.

Este argumento es sostenido por varios filósofos, y la conclusión ha sido formulada en una gran variedad de léxicos: los objetos son colecciones de ideas (Berkeley). Los objetos son posibilidades permanentes de sensación (Mili). Los enunciados empíricos pueden ser traducidos sin residuo a enunciados sobre datos de los sentidos (fenomenalismo del siglo veinte). Berkeley resume redondamente este argumento cuando dice «si la materia existiera, nunca podríamos conocerla; si no existe, todo sigue igual».

El argumento, me parece, tiene dos hebras. La primera es: todo lo que podemos llegar a percibir son nuestras propias experiencias. Por consiguiente, si se supone que hay una realidad más allá de nuestras experiencias, es incognoscible, y en última instancia, ininteligible. La segunda es una extensión de la primera. Dice que la única base que tenemos para hacer afirmaciones sobre el mundo real son nuestras experiencias. Por consiguiente, si los asertos sobre el mundo real van más allá del contenido de nuestras experiencias, entonces *ex hypothesi* estamos postulando algo sin ningún fundamento epistemológico.

Creo que las dos hebras del argumento andan erradas. Considerémoslas una por una. Es verdad que cuando uno percibe conscientemente algo, uno tiene ciertas experiencias. Por ejemplo, para cualquier percepción visual hay una experiencia visual correspondiente. Hablando formalmente, referir que «Yo veo la mesa» implica «Tengo cierto tipo de experiencia visual». Pero del hecho de que la experiencia visual sea un componente esencial de la percepción visual no se sigue que lo percibido sea la experiencia visual. No se sigue, en una palabra, que uno no tenga acceso directo al mundo real cuando uno se sirve, para percibirlo, del aparato perceptivo. Así, por ejemplo, ahora mismo estoy viendo frente a mí mi escritorio. Percibo simplemente el escritorio. Al hacerlo, tengo una experiencia perceptiva, pero la experiencia perceptiva no es ni el objeto de la percepción ni constituye la evidencia en la que me fundo para concluir que hay un escritorio frente a mí. No «concluyo», fundándome en la «evidencia», que haya un escritorio frente a mí; lo que hago es, simplemente, verlo. De manera que la primera hebra del argumento, a saber, que en las experiencias perceptivas sólo tenemos acceso al contenido mismo de la percepción, es errónea.¹²

12. Pido disculpas por la brevedad con que he desarrollado esta discusión. He analizado los mismos asuntos con mayor detalle en el capítulo 2 de *Intentionality*. El mejor argumento existente contra la teoría de los datos de los sentidos puede leerse en J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Nueva York, Oxford University Press, 1962.

Creo que la segunda hebra del argumento también anda errada. Concedamos, por mor del argumento, que la base epistémica de mi afirmación de que hay un escritorio frente a mí es la existencia de mis actuales experiencias de los sentidos, y concedamos también que la afirmación de que hay una mesa de escritorio frente a mí -entendiendo esto al modo realista ingenuo del sentido común- es más que la mera suma de los enunciados sobre mis experiencias. ¿Qué se sigue de eso? ¿Se sigue que la afirmación de que hay una mesa frente a mí formula algo incognoscible, algo que va más allá de cualquier posible evidencia o de alguna otra base epistémica? No se sigue. Del hecho de que la base epistémica de mi conocimiento sean mis experiencias presentes no se sigue que todo lo que yo puedo conocer sean mis experiencias. Al contrario, el modo en que he descrito el ejemplo presenta precisamente un caso en el que mis experiencias me dan acceso a algo que no es en sí mismo una experiencia.

Es un lugar común en la filosofía que, en general, los asertos empíricos van más allá de las bases epistémicas sobre las que se realizan. No tendría mucho sentido, por ejemplo, hacer hipótesis científicas si éstas se limitaran a ser compendios de la evidencia empírica disponible.

Sin embargo, en este punto, el defensor de la posición antirrealista puede reponer lo siguiente:

Al ofrecer estas respuestas al argumento antirrealista, usted presupone tácitamente que está percibiendo objetos mundanos reales independientes de la mente, pero esto es precisamente lo que usted no tiene derecho a suponer. La esencia del argumento es que usted podría tener exactamente esas mismas experiencias y no haber ningún escritorio frente a usted. En tal caso, es irrelevante que creamos que las experiencias suministran la «evidencia» para su «conclusión» de que hay un escritorio frente a usted. Lo que importa es que la única base de que usted dispone para confiar en que haya un escritorio frente a usted es la presencia de esos datos de los sentidos, y si se supone que el escritorio es algo que está por encima o que va más allá de los datos de los sentidos, éstos no bastarían para justificar su confianza, porque usted podría tener exactamente las mismas experiencias y andar totalmente errado. El postulado de una realidad externa no es sino el postulado de algo incognoscible y en última instancia ininteligible.

¿Qué respuesta se puede dar a esto? En esta exposición no me propongo replicar al escepticismo en general. Éste es el tipo de cuestiones que rebasan el alcance del presente libro. Concedamos,

pues, por mor del argumento, que yo podría tener exactamente estos contenidos de experiencia y ser víctima de una alucinación. Podría sucumbir a todos los horrores de la epistemología tradicional: podría ser un cerebro en una tina, podría estar engañado por un demonio maligno, podría estar soñando, etc. Pero aquí no se sigue que mi aserto de que hay un escritorio frente a mí sea una mera compilación de las experiencias que me inducen hacer la afirmación. Es decir, aun si el escepticismo anduviera en lo cierto, y yo anduviera sistemáticamente errado, *yo andaré errado respecto de los rasgos del mundo real*. La posibilidad de andar sistemáticamente errado acerca de esos rasgos no prueba que mis afirmaciones sobre ellos sean meros sumarios de enunciados sobre las experiencias de mis sentidos.

Son éstos antiguos campos de batalla, y el paisaje está arruinado por guerras epistémicas, pero creo que la geografía lógica básica del terreno filosófico es lisa y llanamente discernible: el argumento verificacionista en favor del antirrealismo es como sigue:

1. A lo único que tenemos acceso en la percepción es al contenido de nuestras experiencias.
2. La única base epistémica que podemos ofrecer a los asertos sobre el mundo externo está constituida por nuestras experiencias perceptivas.

Por consiguiente:

3. La única realidad de la que podemos hablar con sentido es la realidad de las experiencias perceptivas.

He argüido que el enunciado 1 es falso. Normalmente percibimos objetos y estados de cosas del mundo. Además, he argüido que el enunciado 2, aunque verdadero, no implica el enunciado 3. Es un error suponer que los asertos empíricos sólo tienen sentido en la medida en que se entienden como compilaciones de sus bases evidenciales o epistémicas. Finalmente, he sostenido que la posibilidad de error radical, la posibilidad abierta por el escepticismo, es irrelevante. Aun si anduviéramos sistemáticamente errados, a la manera sugerida por el escepticismo radical, el enunciado 3 no se sigue. Al contrario, si el escepticismo está en lo cierto, lo que pasa es que estamos equivocados sobre el mundo real.

Ya sé que hay otras versiones del argumento verificacionista en favor del antirrealismo, pero creo que esta versión es la versión más

difundida por la tradición empirista desde el siglo diecisiete hasta el positivismo lógico. Tampoco ignoro que en el conjunto de esta tradición la epistemología, en general, y el intento de responder al escepticismo cartesiano, en particular, fueron centrales para el conjunto de su inquisición filosófica. Creo que ha sido un error. La epistemología tiene un lugar importante, pero no central, en la inquisición filosófica. La razón profunda por la cual las discusiones epistemológicas del tipo de las que acabamos de consignar nunca llegaron a producir un argumento solvente en favor del antirrealismo es que, para poder siquiera formular los términos de esas discusiones, tenemos que presuponer el realismo. Volveré sobre esto en el próximo capítulo.

EL ARGUMENTO DE LA *DING AN SICH*

Hay otro argumento contra el RE que vale la pena mencionar, el argumento de la cosa en sí, el argumento de la *Ding an sich*.

Es difícil encontrar una versión explícita de este argumento en la filosofía contemporánea, pero se mantiene vivo en la tradición oral. Lo mejor es pensar en él como una combinación del argumento de la relatividad conceptual y del argumento de la verificación. Helo aquí:

Cuando lidiamos con el mundo de la percepción, en el pensamiento, en la investigación, etc., trabajamos siempre a partir de algún esquema conceptual. Ni siquiera lo que llamamos nuestras «experiencias» son experiencias directas de la «realidad», sino que están permeadas por nuestros conceptos, y sólo pueden referir en última instancia a otras experiencias. No hay una visión del ojo de Dios desde la cual podamos contemplar las relaciones entre nuestras representaciones y la realidad que supuestamente ellas representan para ver si son realmente adecuadas a la realidad. No hay modo de ver esas relaciones desde el margen; siempre estamos dentro de nuestras representaciones -de nuestras creencias, experiencias, expresiones, etc.-. Puesto que no podemos salir del conjunto de nuestras representaciones para escrutar directamente la realidad, puesto que no hay un punto de vista no representacional desde el que contemplar las relaciones entre las representaciones y la realidad, y puesto que no hay siquiera la posibilidad de estimar la adecuación de nuestras representaciones ponderándolas por comparación con las cosas en sí, hablar de una realidad trascendente tiene que ser un sinsentido. Toda la realidad a la que podemos acceder es la realidad interna

a nuestro sistema de representaciones. Dentro de ese sistema hay una posibilidad de realismo, de realismo interno, pero la idea de una realidad fuera del sistema es tan vacía como la noción kantiana de la *Ding an sich*, una cosa en sí fuera del alcance no sólo de nuestro conocimiento, sino también de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento. Lo que nos ofrece el realismo externo es algo impensable, indescriptible, inaccesible, incognoscible, inexpresable y, en última instancia, sin sentido. El verdadero problema de este realismo no es que sea falso, sino que, a la postre, es ininteligible.

¿Qué se puede hacer con este argumento? Una vez más, si tratamos de formularlo como un argumento explícito, con un conjunto de premisas y una conclusión, es hartamente difícil ver cómo se supone que la conclusión tiene que seguir a las premisas.

Premisa: cualquier estado cognitivo acontece como parte de un conjunto de estados cognitivos y dentro de un sistema cognitivo.

De esta premisa se supone que se sigue que:

Conclusión 1: es imposible salir de todos los estados y sistemas cognitivos para contemplar las relaciones entre ellos y la realidad a cuyo conocimiento sirven.

De esto a su vez se supone que se sigue que:

Conclusión 2: ninguna cognición lo es nunca de una realidad que existe independientemente de la cognición.

Me parece que, correctamente entendida, es verdad que la conclusión 1 se sigue de la premisa. Toda representación acontece dentro de un conjunto de representaciones y dentro de algún sistema representacional. De aquí que cualquier representación de la relación entre el conjunto de estados representacionales y el sistema representacional, por un lado, y la realidad representada, por el otro, acontezca también dentro de algún sistema representacional. Pero ¿y qué? Sencillamente, del hecho de que toda cognición acontezca dentro de un sistema cognitivo no se sigue que ninguna cognición lo sea por modo directo de una realidad que existe independientemente de toda cognición. La conclusión 2 no se sigue. En realidad, suponer que se sigue parece un error del mismo tipo que el error cometido por el viejo idealismo.

DIAGNÓSTICO DEL PROBLEMA

Quisiera concluir ofreciendo un diagnóstico parcial del motivo por el cual se ha convertido en moda, incluso entre filósofos técnicamente competentes, atacar al realismo con argumentos tan débiles.

Una de las conminaciones más antiguas de la filosofía occidental ha sido pensar que, de uno u otro modo, la verdad y la realidad deberían coincidir. A pensar que, de uno u otro modo, si realmente hubiera cosas tales como la verdad y la realidad, según creemos normalmente, entonces la verdad debería suministrar un espejo exacto de la realidad. La naturaleza de la realidad misma tendría que suministrar la estructura exacta de los enunciados verdaderos. Un enunciado clásico de esa posición se halla en el *Tractatus* de Wittgenstein,¹³ pero la idea es tan vieja como Platón. Cuando el filósofo desespera de lograr un isomorfismo exacto entre la estructura de la realidad y la estructura de las representaciones verdaderas, siente la tentación de pensar que, de uno u otro modo, nuestras ingenuas nociones de verdad y realidad han quedado desacreditadas. Pero no han quedado desacreditadas. Lo que ha quedado desacreditada es cierta concepción equivocada de las relaciones entre la verdad y la realidad.

Hay una razón sencilla pero profunda de que la verdad y la realidad no puedan coincidir del modo en que muchos filósofos piensan que el realista externo ingenuo estaría obligado a sostener. La razón es ésta: toda representación, y *a fortiori* toda representación verdadera, lo es siempre bajo ciertos aspectos y no bajo otros. Ese carácter aspectual de todas las representaciones deriva de hechos tales como que la representación se hace siempre desde dentro de cierto esquema conceptual y desde un cierto punto de vista. Así, por ejemplo, si yo describo la substancia que tengo enfrente como agua, represento la misma pieza de la realidad que si la describo como H₂O. Pero evidentemente estaré representando el mismo material bajo un aspecto distinto si la presento como agua que si la presento como H₂O. Estrictamente hablando, hay un número indefinidamente grande de puntos de vista distintos, de aspectos distintos y de sistemas conceptuales distintos a cubierto de los cuales puedo representar una cosa cualquiera. Si eso es verdad, y sin du-

13. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico - Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922.

da lo es, entonces resultará imposible conseguir la coincidencia entre verdad y realidad que han parecido anhelar tantos filósofos tradicionales. Toda representación tiene una forma aspectual. Representa a su objeto bajo ciertos aspectos y no bajo otros. En una palabra, sólo podemos representar la realidad desde un punto de vista, pero la realidad ontológicamente objetiva no tiene punto de vista.

CAPÍTULO 8

¿EXISTE EL MUNDO REAL?

Segunda parte: ¿se puede probar el realismo externo?

EL REALISMO COMO CONDICIÓN IMPLÍCITA DE INTELIGIBILIDAD

Queda dicho que determinados argumentos corrientes contra el realismo son argumentos inválidos. Pero ¿se puede ofrecer argumentos a favor del realismo? Hay algo embarazoso e intrigante en la demanda de argumentos que muestren la existencia del mundo independientemente de nuestras representaciones del mismo. Sé que Kant consideraba un escándalo que no hubiera ninguna prueba de este tipo, y que Moore creyó poder dar una prueba con sólo levantar sus dos manos. Pero uno tiene la sensación de que, tal como Kant planteó esta demanda, de un modo u otro, «escurría el bulto». Pero al mismo tiempo, uno se queda con la sensación de que debería satisfacer la demanda kantiana, y de que, a algún nivel, Moore tenía sin duda razón. No hay duda de que tenía dos manos, y si tenía dos manos, el mundo exterior existe. ¿Es así? ¿De qué estamos discutiendo? Necesitamos explicar tanto nuestro impulso de demostrar el realismo externo, cuanto la sensación de que cualquier prueba elude la cuestión.

La demanda de una prueba del realismo externo es un poco como las demandas que proliferaron en los años sesenta de demostrar la racionalidad -«¿Cuáles son sus argumentos en favor de la racionalidad?»-, en el sentido de que el mero planteamiento del desafío presupone de uno u otro modo lo desafiado. Cualquier intento de suministrar un «argumento» o una «prueba» presupone ya ciertos criterios de racionalidad, porque la aplicabilidad de esos criterios es constitutiva de que algo sea un argumento o una prueba. En una palabra: ustedes no pueden demostrar la racionalidad con un argumento, porque los argumentos presuponen ya la racionalidad. Hay un buen número de marcos generales de este tipo en los que la demanda de justificar el marco desde dentro del marco es siempre un sinsentido, y sin embargo, de una manera o de otra, parecemos obli-



CAPÍTULO 8

¿EXISTE EL MUNDO REAL?

Segunda parte: ¿se puede probar el realismo externo?

EL REALISMO COMO CONDICIÓN IMPLÍCITA DE INTELIGIBILIDAD

Queda dicho que determinados argumentos corrientes contra el realismo son argumentos inválidos. Pero ¿se puede ofrecer argumentos a favor del realismo? Hay algo embarazoso e intrigante en la demanda de argumentos que muestren la existencia del mundo independientemente de nuestras representaciones del mismo. Sé que Kant consideraba un escándalo que no hubiera ninguna prueba de este tipo, y que Moore creyó poder dar una prueba con sólo levantar sus dos manos. Pero uno tiene la sensación de que, tal como Kant planteó esta demanda, de un modo u otro, «escurría el bulto». Pero al mismo tiempo, uno se queda con la sensación de que debería satisfacer la demanda kantiana, y de que, a algún nivel, Moore tenía sin duda razón. No hay duda de que tenía dos manos, y si tenía dos manos, el mundo exterior existe. ¿Es así? ¿De qué estamos discutiendo? Necesitamos explicar tanto nuestro impulso de demostrar el realismo externo, cuanto la sensación de que cualquier prueba elude la cuestión.

La demanda de una prueba del realismo externo es un poco como las demandas que proliferaron en los años sesenta de demostrar la racionalidad -«¿Cuáles son sus argumentos en favor de la racionalidad?»-, en el sentido de que el mero planteamiento del desafío presupone de uno u otro modo lo desafiado. Cualquier intento de suministrar un «argumento» o una «prueba» presupone ya ciertos criterios de racionalidad, porque la aplicabilidad de esos criterios es constitutiva de que algo sea un argumento o una prueba. En una palabra: ustedes no pueden demostrar la racionalidad con un argumento, porque los argumentos presuponen ya la racionalidad. Hay un buen número de marcos generales de este tipo en los que la demanda de justificar el marco desde dentro del marco es siempre un sinsentido, y sin embargo, de una manera o de otra, parecemos obli-

gados a hacerlo. Así, aunque uno puede demostrar que un determinado argumento es válido o racional en el marco de los criterios de racionalidad y validez, uno no puede demostrar en el marco de esos criterios que la racionalidad es racional o que la validez es válida. Análogamente, uno puede establecer que una determinada secuencia de palabras es una sentencia gramatical o no gramatical del inglés, pero uno no puede establecer si la lengua inglesa es gramatical o no gramatical, porque la lengua inglesa fija los criterios de gramaticalidad del inglés. El empeño de establecer el realismo externo sirviéndose de algún tipo de «argumento» sería muy parecido a uno de esos esfuerzos. Sería como si uno tratara de establecer que la representación representa. Uno puede mostrar que esta u otra afirmación corresponde o deja de corresponder con las cosas que hay en el «mundo externo», pero uno no puede mostrar del mismo modo que la afirmación de que hay un mundo externo se corresponde con la manera en que las cosas son en el mundo externo, porque cualquier cuestión que afecte a la correspondencia o falta de correspondencia con el mundo externo presupone ya la existencia de un mundo externo al que la afirmación corresponde o deja de corresponder. El realismo externo, pues, no es una tesis ni una hipótesis, sino la condición de que haya ciertas clases de tesis o de hipótesis.

Podrán ustedes ver que algo anda mal en este debate si atienden a los argumentos contemporáneos en favor del realismo externo. Un argumento común, acaso el argumento estándar, en favor del realismo es que la convergencia que se da en la ciencia suministra una especie de prueba empírica del realismo. La idea es que, puesto que diferentes investigadores científicos que trabajan en tiempos y sitios diferentes llegan a idénticos o similares resultados, la mejor explicación de que lo hagan es que hay una realidad que existe independientemente y que es la causa de su convergencia en las mismas hipótesis o teorías. El problema con este argumento es que, la comprensión misma de la posibilidad de que hay fenómenos tales como la convergencia o la falta de convergencia, estamos ya presuponiendo el realismo. Para que podamos incluso plantear la cuestión de si la investigación científica converge de la manera sugerida, tenemos que presuponer una realidad que existe independientemente de los investigadores comprometidos en investigaciones. Esas investigaciones, o bien convergen, o bien dejan de converger; es decir, toda la discusión de la convergencia presupone el realismo, porque presupone que el enunciado «La ciencia converge», sea verdadero o falso, tiene que ver con una realidad independiente de ese enunciado, o de

cualquier otro. Un modo alternativo de decir lo mismo: en dominios en los que la ciencia no converge, por ejemplo, la psicología social, nuestro reconocimiento del fracaso suministra tanta *evidencia* en favor del realismo como nuestro reconocimiento del éxito conseguido en otras áreas en las que se da convergencia. Esto es: no suministra *evidencia* alguna, pues al reconocer algo como convergencia o falta de convergencia, estamos dando ya por sentado el realismo.

Ya sé que el argumento de la convergencia es a menudo presentado como un argumento en favor de la existencia de entidades inobservables postuladas por teorías científicas, y no como un argumento general en favor del realismo externo. Pero entonces tiene que enfrentarse a un dilema. Si, por un lado, el argumento de la convergencia es un argumento para establecer la existencia de uno u otro tipo de entidades inobservables, digamos, de electrones, entonces la noción de convergencia no añade nada a las nociones usuales de evidencia, verificación y verdad. Si la teoría atómica que postula electrones se confirma tanto en mi laboratorio como en el de ustedes, entonces esto no es sino una evidencia más de que la teoría es verdadera, y si la teoría implica la existencia de electrones, entonces tenemos buena evidencia de que los electrones existen. La noción de convergencia no añade nada a esta historia. Y el hecho de que podamos tener un buen número de esas historias sobre distintos tipos de entidades inobservables tampoco nos aporta más que una lista de casos de confirmación y de desconfirmación científicas. Mas si, por el otro lado, el argumento de la convergencia tiene que ser una genuina metateoría acerca de la sociología de la investigación científica, una teoría según la cual, como un hecho empírico de segundo orden, los científicos que trabajan en diferentes épocas y en diferentes lugares tienden a producir resultados convergentes, resultados que concuerdan de un laboratorio a otro, confirmando esa convergencia una evidencia en favor del realismo, entonces ese argumento está abierto a la objeción antes consignada, a saber: que para poder siquiera considerar el problema de la convergencia tenemos que presuponer el realismo.

Para explorar un poco más este punto, podemos preguntarnos ¿cuál es el error de la «prueba» de Moore? Moore pensaba que, probando la existencia de dos o más cosas, tales como las manos, hojas de papel, zapatos, calcetines, etc., habría probado la existencia de «cosas fuera de nosotros» e *ipso facto* habría probado la existencia de un «mundo externo», porque, como él mismo dice, «se seguirá de ello que hay cosas con las que nos encontramos en el es-

pación».* En esta concepción, la relación entre la premisa y la conclusión es una relación de implicación directa: la proposición de que yo tengo dos manos implica la proposición de que el mundo externo existe. La existencia del mundo externo es una condición de verdad de la proposición de que yo tengo dos manos, del mismo modo que la existencia de al menos una mano es una condición de verdad de esta proposición. Si yo tengo dos manos, se sigue entonces inmediatamente que «hay cosas con las que nos encontramos en el espacio». Y Moore establece la «premisa» por demostración. Se limita a cierto gesto, y eso prueba la existencia de sus manos. Pero hay algo raro en ello. Berkeley, por ejemplo, habría concedido que Moore tenía dos manos, pero habría objetado la supuesta implicación, de manera que parece que Moore está haciendo una «petición de principio». ¿No es la implicación, precisamente, lo que está en disputa?

Sugiero que hay al menos dos rasgos inquietantes en la prueba de Moore: el primero es el supuesto de que el RE es una condición de verdad como otra cualquiera; y el segundo es el supuesto, vinculado al primero, de que el realismo es una teoría sobre «objetos» externos en el «espacio». Contra estos supuestos, yo afirmo: primero, aun cuando no haya una línea divisoria clara entre ambas, necesitamos hacer una distinción general entre condiciones de inteligibilidad del discurso, y en general, de funcionamiento de la intencionalidad en general, que no son como los casos paradigmáticos de las condiciones de verdad. En la comprensión normal del discurso, damos por sentadas esas condiciones; y a menos que las diéramos por sentadas, no podríamos entender las expresiones discursivas

* El paso crucial es éste:

«Es decir, si yo puedo probar que aquí y ahora existe una hoja de papel y una mano humana, habré probado que hay ahora "cosas fuera de nosotros"; si yo puedo probar que aquí y ahora existen tanto un zapato como un calcetín, habré probado que ahora hay "cosas fuera de nosotros", etc.; y análogamente lo habré probado si puedo probar que existen ahora dos hojas de papel; o dos manos humanas, o dos zapatos, o dos calcetines, etc. Obviamente, pues, hay miles de cosas diferentes, tales que, si en algún momento puedo probar alguna de ellas, habré probado la existencia de cosas fuera de nosotros. ¿No puedo probar ninguna de esas cosas?

»Me parece a mí que está tan lejos de ser verdadera la opinión de Kant de que hay una sola posible prueba de la existencia de cosas fuera de nosotros (a saber: la que él ha dado), que yo puedo dar ahora un buen número de pruebas diferentes, cada una de las cuales es perfectamente rigurosa; y que en muchos otros momentos yo he estado en condiciones de ofrecer muchas más. Yo puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, al tiempo que hago un gesto con la mano derecha, "aquí está una mano", y añadiendo, acompañado de un gesto de mi mano izquierda, "y aquí hay otra". Y si haciendo esto he probado *ipso jacto* la existencia de cosas externas, todos ustedes verán que podría hacer lo mismo ahora de muchos modos distintos: no hay necesidad de multiplicar los ejemplos», G.E. Moore, *Philosophical Papers*, «Proof of an External World», Londres, George Alien & Unwin, 1959, págs. 145-146.

del modo en que lo hacemos, no podríamos siquiera tener los estados intencionales con condiciones de satisfacción que tenemos. En escritos anteriores he clasificado esas condiciones en una red de creencias y otros estados intencionales, de un lado, y un trasfondo de potencialidades, capacidades, etc., de otro. Lo que afirmo aquí es que el RE funciona como una parte del trasfondo que se da por sentada. A menos que demos por sentado el RE, no podemos entender las expresiones del modo en que normalmente lo hacemos. Además, tenemos que dar por sentado el RE para comprometernos en los tipos de discurso y de pensamiento con los que nos hemos ido comprometiendo. El presupuesto del RE es, pues, un presupuesto *necesario* para un grueso tronco de pensamiento y de lenguaje. No podemos prescindir de él al modo en que, por ejemplo, siglos atrás nos despedimos del supuesto de que la Tierra era plana.

La segunda réplica que quiero dar a Moore es que, una vez nos damos cuenta de que el RE así construido no es una tesis empírica, sino una condición de inteligibilidad para poder sostener ciertas clases de tesis, entonces podemos ver también que no guarda ninguna conexión especial con la teoría de que hay «objetos» en el «espacio». Como dije al comienzo del capítulo 7, aun si se revelara que nuestras nociones de «objetos» y de «espacio» tienen que ser radicalmente revisadas, como de hecho han sido revisadas por la teoría atómica y por la teoría de la relatividad, con todo y con eso, el RE seguiría intacto. Formulada cuidadosamente, la tesis del realismo externo dice que las cosas tienen una manera de ser independiente de todas las representaciones del modo en que son las cosas.

La tesis de que hay una realidad independiente de nuestras representaciones no establece cómo son las cosas de hecho; lo que establece es *un espacio de posibilidades*. Sirviéndome de un ejemplo de estilo wittgensteniano, podemos pensarlo así. Supongamos que yo digo «No hay dinero en mi billetera». Ahora, esta expresión no implica lógicamente la existencia de dinero. De

$\sim(\exists x) (\text{dinero } x \ \& \ \text{en mi cartera } x)$

(No existe una x tal que x sea dinero y x esté en mi cartera)

no podemos inferir

$(\exists x) (\text{dinero } x)$

(Existe una x tal que x es dinero).

Con todo, la expresión en cuestión sólo tiene el sentido que tiene, sólo podemos entenderla del modo en que lo hacemos, en el supuesto de que el dinero exista. Cobra sentido en el marco de posibilidades de tener dinero. Eso es lo que quiere decir que el realismo externo articula un espacio de posibilidades para un gran número de enunciados.

UN ARGUMENTO «TRASCENDENTAL» PARA EL REALISMO EXTERNO

Si estas sugerencias -que el RE es un presupuesto del trasfondo, no una teoría empírica, y que es puramente formal, que está desprovisto de contenido alguno acerca de, por ejemplo, objetos en el espacio- están en lo cierto, entonces el único argumento que podríamos dar en favor del RE sería un argumento «trascendental» en alguno de los muchos sentidos kantianos del término: presumimos que cierta condición rige, y entonces tratamos de mostrar los presupuestos de esa condición.

Para hacerlo, no obstante, tenemos que precisar cuál es el punto de vista contra el que estamos argumentando. El antirrealismo no es una doctrina unitaria, sino que se presenta en diferentes versiones. Para la presente discusión, las dos más importantes son: la primera, la versión según la cual toda la realidad consiste en estados de consciencia, y la segunda, la versión según la cual la realidad está socialmente construida y todo lo que pensamos como «el mundo real» no es sino un hato de cosas construido por grupos de personas. Para tener rótulos de referencia, llamemos a la primera versión «idealismo fenomenalista», y a la segunda, «constructivismo social».

Hay un argumento trascendental muy sencillo que oponer al idealismo fenomenalista. Ya va dicho que un argumento trascendental es un argumento que parte del supuesto de que rige una determinada condición y luego trata de demostrar los presupuestos de esa condición. En este caso, empero, la «condición» tiene que ver con nuestras prácticas, y el «presupuesto» es lo que nosotros, desde nuestro punto de vista en primera persona, debemos presuponer cuando nos embarcamos en esas prácticas. La condición es que nosotros de hecho tratamos de comunicarnos unos con otros profiriendo ciertas clases de expresiones en un lenguaje público, y el presupuesto es el realismo externo. Para decirlo de un modo algo más preciso: el supuesto que hacemos es que hay un modo nor-

mal de comprender las expresiones, y que al ejecutar actos de habla en un lenguaje público los hablantes tratan típicamente de lograr una comprensión normal. Lo que estamos tratando de mostrar aquí es que, para una clase muy amplia (que luego habrá ocasión de determinar), una condición de inteligibilidad de la comprensión normal de esas expresiones es que las cosas tengan una manera de ser que sea independiente de las representaciones humanas. La consecuencia es que *cuando tratamos de comunicar para conseguir una comprensión normal sirviéndonos de esos tipos de expresiones debemos presuponer el realismo externo.*

Obsérvese que no estamos tratando de probar la verdad del realismo externo. No creo que pueda argumentarse en favor del RE sin cometer una petición de principio. Pero podemos mostrar que cuando nos embarcamos en ciertos tipos de habla estamos presuponiendo el realismo externo.

Para poder desarrollar el argumento necesito aclarar la noción de «comprensión normal». Para la mayoría de los actos de habla hay una comprensión de sentido común o normal. A menudo eso se hace descomillando, quitando comillas; por ejemplo, la comprensión normal de la expresión «tengo dos manos» es que afirma que el hablante tiene dos manos. Mas allí donde haya descomillación tiene que haber siempre modos adicionales de describir la comprensión normal. Así, en la comprensión normal de «Tengo dos manos», por ejemplo, tiene que haber una posible descripción de lo que sea una mano.

Si ustedes prosiguen en la línea de describir la comprensión normal, pronto llegarán a condiciones que no son condiciones de verdad, al menos no condiciones de verdad como las construidas corrientemente. Si quieren darse cabal cuenta de ello, pregúntense a ustedes mismos qué tipos de cosas damos automáticamente por sentadas cuando entendemos la afirmación de Moore «Tengo dos manos». Como vimos en el capítulo 6, hay multitud de rasgos del trasfondo que no están explícitos en el contenido semántico de la sentencia, pero que damos automáticamente por sentados. Por ejemplo, damos por sentado que las manos de Moore estaban en cierta relación con el resto de su cuerpo. Entenderíamos de modo muy distinto la sentencia si la entendiéramos de manera análoga a la siguiente: «Tengo dos gargantillas de diamantes y las deposito en una caja de un banco suizo, y tengo dos manos y las deposito en la misma caja».

¿Pero en qué lugar de la sentencia se dice o se implica que las

manos de Moore no son para guardarlas en una caja bancaria, o que están siquiera vinculadas a su cuerpo? Eso es una de las cosas que simplemente damos por sentadas. No hay limitación alguna al número de este tipo de supuestos de trasfondo o de red que tenemos que hacer para poder comprender incluso una expresión tan sencilla como la de Moore. Así, por ejemplo, supongamos que damos por sentado que si Moore tiene dos manos, esas manos están perfectamente unidas a su cuerpo, pero salen de su oreja izquierda. O quizás están unidas a sus brazos, pero su cuerpo ha encogido hasta el tamaño de un grano de arena, mientras que sus manos han crecido hasta ser cada una de ellas del tamaño del Océano Atlántico. O supongamos que presuponemos que si la gente tiene manos, la existencia de ellas viene y va como un haz de luz intermitente. Con alteraciones descabelladas de este tipo en el trasfondo, entenderíamos la sentencia de un modo muy distinto del modo en que normalmente la entendemos. La idea es que en nuestra comprensión normal damos una multitud de cosas por sentadas, pero muchas de esas condiciones de nuestra comprensión normal no pueden concebirse sin provocar una considerable distorsión, como condiciones de verdad de la expresión. Son los tipos de condiciones que nos ayudan a *afijar* las condiciones de verdad. No forman parte ellas mismas de aquellas condiciones de verdad.

La tesis que quiero sostener ahora es que el realismo externo es un presupuesto del trasfondo para la comprensión normal de una clase muy amplia de expresiones. Pero difiere de otros presupuestos del trasfondo en que es a la vez perdifuso y esencial. Es perdifuso en el sentido de que vale para una clase amplísima de expresiones; es esencial en el sentido de que no podemos preservar la comprensión normal de esas expresiones si prescindimos de él. Para ver su perdifusividad, obsérvese que vale para un amplio espectro de clases distintas de expresiones, tales como:

El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide.

Mi perro tiene pulgas.

Los átomos de hidrógeno contienen un electrón cada uno.

Para ver que es *esencial* tenemos que recordar que las sentencias en cuestión, en tanto que sentencias de un lenguaje *público*, se suponen entendidas del *mismo* modo por cualquier hablante y oyente competente. La comprensión normal requiere identidad de comprensión por parte del hablante y del oyente, y la identidad de

comprensión requiere en esos casos que las expresiones proferidas con referencia a algo traten de hacer referencia a una realidad *públicamente* accesible, a una realidad que es ontológicamente objetiva. Pero la condición de accesibilidad pública para las clases de fenómenos de estos ejemplos es que la manera de ser de las cosas no dependa de mis representaciones o de las suyas. Ustedes y yo podemos entenderlas expresiones consignadas más arriba -sobre el monte Everest, sobre mi perro y sobre los átomos de hidrógeno- de idéntico modo porque damos por sentado que las expresiones versan sobre una realidad públicamente accesible. Y esto vale incluso en el caso de que las referencias particulares fallen porque no existan las entidades a las que tratamos de referirnos. Aun si se revelara que no ha habido nunca ni monte Everest ni átomos de hidrógeno, y yo no hubiera tenido nunca un perro, con todo y con eso, aún entenderíamos las expresiones haciendo depender su inteligibilidad normal de la existencia de una realidad externa. Casi estamos tentados de decir: «Aun sin el monte Everest, sin átomos de hidrógeno y sin perro de Searle, con todo y con eso, la *realidad externa sería así*: ningún monte Everest, ningún átomo de hidrógeno, ningún perro». Pero eso es un modo erróneo de decirlo, porque sugiere que todas y cada una de las expresiones contienen una referencia solapada a alguna entidad especial llamada «Realidad Externa», con R y E mayúsculas; y esto es precisamente lo que no queremos decir. Lo que deberíamos decir, en cambio, es esto: un lenguaje público presupone un mundo público en el sentido de que (no todas pero) muchas de las expresiones de un lenguaje público pretenden hacer referencias a fenómenos que son ontológicamente objetivos, e imputan tales y tales rasgos a esos fenómenos. Ahora, para que podamos entender esas expresiones como expresiones en posesión de condiciones de verdad -la existencia de aquellos fenómenos y la posesión de esos rasgos-, tenemos que dar por sentado que el mundo tiene una manera de ser que es independiente de nuestras representaciones. Pero este requisito es precisamente el requisito del realismo externo. Y la consecuencia de esto para la discusión presente es que los esfuerzos para comunicarse en un lenguaje público requieren que presuponamos un mundo público. Y el sentido de «público» en cuestión requiere que la realidad pública exista independientemente de las *representaciones* de esa realidad.

La idea *no* es que para comprender la expresión tengamos que presuponer la existencia específica de objetos de referencia, como el monte Everest, átomos de hidrógeno o perro. No; las condiciones

de inteligibilidad quedan preservadas aun en el caso de que se revelara que ninguno de esos objetos existe. La existencia del monte Everest es una de las condiciones de verdad del enunciado; pero la existencia de una manera de ser de las cosas independiente de nuestras representaciones de ellas no es una condición de verdad, sino una condición de la forma de inteligibilidad que tienen tales enunciados.

La tesis no es epistémica; versa sobre condiciones de inteligibilidad, no sobre condiciones de conocimiento, pues la tesis vale tanto si nuestros enunciados son conocidos, como si son desconocidos, tanto si son verdaderos, como si son falsos. La tesis dice simplemente que cuando entendemos una expresión como las arriba consignadas, la entendemos sólo en el supuesto de que haya una realidad públicamente accesible.

Hay otro modo de llegar a la misma conclusión. Cualquier afirmación verdadera presupone que las cosas tienen una manera de ser respecto del contenido de esa afirmación. Y esto vale tanto para los enunciados matemáticos, como

$$2 + 2 = 4,$$

cuanto para enunciados que versan sobre experiencias personales, como

Tengo dolor,

cuanto para enunciados que versan sobre montañas, perros y electrones. Lo que resulta especial de estos últimos tipos de enunciados es que pretenden hacer referencia a fenómenos públicamente accesibles, y en esos ejemplos, a objetos físicos públicamente accesibles. Pero en tales casos, no sólo presuponemos que las cosas tienen una manera de ser independiente de nuestras representaciones, sino que *las cosas tienen un modo de ser en un ámbito públicamente accesible, es decir, ontológicamente accesible*. Mas el supuesto de una realidad independiente de la mente contiene ya el supuesto de una realidad independiente de la representación, y ese supuesto es precisamente el realismo externo. El RE, así construido, es una restricción puramente formal. No dice cómo son las cosas, sino sólo que las cosas tienen una manera de ser que las hace independientes de nuestras representaciones. Podemos recapitular el argumento ofrecido hasta ahora en una serie de pasos:

1. La comprensión normal de las expresiones en un lenguaje público requiere que las expresiones sean comprensibles *de modo idéntico* por cualquier hablante u oyente competente.
2. Una amplia clase de expresiones pretenden hacer referencia a fenómenos que existen fuera e independientemente del hablante, del oyente y de las representaciones de éstos, y en algunos casos, independientemente de toda representación.
3. Los rasgos 1 y 2 requieren que entendamos las expresiones de muchas de estas sentencias como expresiones en posesión de condiciones de verdad independientes de nuestras representaciones. Al pretender hacer referencia a *fenómenos públicos*, a fenómenos que son ontológicamente -no sólo epistémicamente- objetivos, presuponemos que la verdad o la falsedad de los enunciados queda fijada por el modo de ser del mundo, independientemente de cómo lo representemos.
4. Pero este supuesto equivale a la afirmación de que las cosas tienen un modo de ser independiente de nuestras representaciones, y esa afirmación no es sino (una versión del) realismo externo.

Una última manera -acaso la más simple- de apreciar este punto es sirviéndonos de la fuerza bruta: introduzcan un enunciado explícito que niegue las condiciones del trasfondo en el acto mismo de habla, y vean lo que ocurre. Veán, por ejemplo, cómo contrasta con la mera negación de las condiciones de verdad corrientes.

Si yo digo:

El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide, y no hay nieve en el monte Everest

lo que digo es autocontradictorio, porque la primera cláusula implica la negación de la segunda. Pero si digo:

El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide, y la realidad externa nunca ha existido,

lo que digo es literalmente enigmático. No sabemos cómo entenderlo del modo normal, porque la segunda cláusula no se limita a contradecir a la primera, sino que niega una condición que damos por sentada en la comprensión normal de la primera.

Berkeley y otros idealistas llegaron a darse cuenta de algo muy parecido a esto. Berkeley reconoció que era un problema para la posición por él mantenida el que todas y cada una de las personas se refirieran sólo a sus propias ideas al hablar, pues entonces se plantea la

cuestión de cómo consiguen comunicarse unas con otras. La respuesta de Berkeley fue que Dios garantizaba el éxito de la comunicación. Creo que Berkeley y yo coincidiríamos en que eso no es un caso de comprensión normal en mi sentido. Cuando digo «la nieve es blanca» o «mi perro tiene pulgas», no estoy normalmente confiando en Dios, pues hasta un ateo puede tratar de comunicar sirviéndose de un lenguaje público. Berkeley se dio cuenta de que el precio de abandonar el realismo externo era el abandono de la comprensión normal, y él se declaró dispuesto a pagar ese precio. Una objeción que se puede hacer a los ataques actuales al realismo es que quieren abandonar el realismo externo sin pagar el precio. El precio de abandonar el realismo externo es el abandono de la comprensión normal. Si alguien desea abandonar la comprensión normal, queda en deuda con nosotros: nos debe aclarar qué tipo de comprensión es posible.

LA DISTINCIÓN ENTRE LA REALIDAD BRUTA Y LA REALIDAD SOCIALMENTE CONSTRUIDA

Mi argumento no es aún completo. El argumento desarrollado hasta ahora, si es válido, es una réplica al idealismo fenomenalista, pero no al constructivismo social. Lo que he conseguido probar hasta ahora es que, para una amplia clase de expresiones, la inteligibilidad de *cada* expresión individual requiere una realidad públicamente accesible. Luego he caracterizado esa realidad como una realidad independiente de la representación. Queda, empero, una ambigüedad. Hablar de dinero y de matrimonios es hablar de una realidad públicamente accesible, y esos fenómenos son «independientes de la representación» en el sentido de que este billete de veinte dólares, o este matrimonio entre Sam y Sally, existen independientemente de mi representación de ellos. Después de todo, los enunciados que versan sobre el dinero cumplen con las condiciones de que hay hechos independientes del acto de habla que los satisface o deja de satisfacerlos; por ejemplo, «Me debes cinco dólares», lo mismo que «El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide», presupone una realidad que existe independientemente. Pero el dinero y los matrimonios, a diferencia de las montañas y los átomos, no existen independientemente de *todas* las representaciones y esta distinción debe hacerse explícita. El argumento desarrollado hasta ahora podría interpretarse de tal modo que diera un margen para que toda la realidad fuera socialmente construida, a

la manera en que, por ejemplo, el dinero es socialmente construido. Los hechos sobre el dinero pueden ser epistémicamente objetivos aun si la existencia del dinero es socialmente construida, y por consecuencia, y en esa medida, ontológicamente subjetiva.

Para completar el argumento, necesitamos probar que, dentro de la clase de actos de habla que refieren a una realidad que va más allá de sí mismos, hay una subclase cuya comprensión normal requiere una realidad independiente de *toda* representación. El modo más sencillo de mostrar esto es mostrar que una realidad socialmente construida presupone una realidad independiente de todas las construcciones sociales, pues tiene que haber algo a partir de lo cual poder construir. Para construir el dinero, la propiedad y el lenguaje, por ejemplo, tiene que haber materiales brutos tales como piezas de metal, de papel, de tierra, sonidos y marcas, por ejemplo. Y los materiales brutos no pueden a su vez haber sido socialmente construidos sin presuponer algunos materiales aún más brutos a partir de los cuales la construcción fuera posible, y así sucesivamente hasta llegar a un basamento último de fenómenos físicos brutos independientes de todas las representaciones. La subjetividad ontológica de la realidad socialmente construida requiere una realidad ontológicamente objetiva a partir de la cual pueda construirse. Al «argumento trascendental» de la sección anterior -un lenguaje público presupone un mundo público- añadiremos en esta sección otro «argumento trascendental» -una realidad socialmente construida presupone una realidad no socialmente construida.

En esta etapa del argumento espero que la idea resulte ya obvia. En un sentido, uno de los principales objetivos de este libro ha sido desarrollarlo en detalle. Puesto que la forma lógica de la creación de realidad socialmente construida consiste en iteraciones de la estructura «X cuenta como Y en C», las iteraciones tienen que acabar fundándose en un elemento X que no sea una construcción institucional. De otro modo, se produciría un regreso infinito o una circularidad. Es una consecuencia lógica del argumento principal de este libro que no puede haber hechos institucionales sin hechos brutos.

Para rematar la discusión del realismo quisiera mostrar también que hay una diferencia entre las condiciones de nuestra comprensión normal de los enunciados que versan sobre hechos físicos y la comprensión normal de los enunciados que versan sobre hechos institucionales. Para mostrar que hay una clase de actos de habla cuya inteligibilidad presupone una realidad más allá de *toda* representación, permítaseme servirme una vez más de la «fuerza

bruta» y observar las consecuencias de introducir en la representación misma el supuesto contrafáctico de la negación de la condición. Consideremos, por ejemplo, la afirmación

1. El monte Everest tiene nieve y hielo en su cúspide, y su negación
2. No es verdad que el monte Everest tenga nieve y hielo en su cúspide.

Los actos de habla del tipo ejemplificado en los asertos 1 y 2 -así argumentaré- pretenden plantear hechos que son «ontológicamente objetivos», y por consecuencia, «independientes de la representación» en el sentido que he tratado de explicar. En este respecto difieren de la afirmación

3. Me debes cinco dólares, y de su negación
4. No es verdad que me debas cinco dólares.

Podemos ver la diferencia si introducimos en los asertos el supuesto contrafáctico:

- A. En un mundo que fuera como el nuestro, si nunca hubiera habido representaciones en él, el monte Everest tendría nieve y hielo en su cúspide,
- y
- B. En un mundo que fuera como el nuestro, si nunca hubiera habido representaciones en él, el monte Everest no tendría nieve y hielo en su cúspide.

Obsérvese que en A y en B, en nuestra comprensión normal, ingenua, intuitiva, el supuesto del antecedente no afecta a nuestra comprensión del conjunto del enunciado, como se ve por el hecho de que la negación del consecuente deja inalterado el de este tipo de enunciado. La verdad o la falsedad tanto de A como de B depende por completo de la presencia o de la ausencia de nieve y hielo en la cúspide del monte Everest, y la presencia de nieve y hielo en la cúspide del monte Everest no depende en modo alguno de la existencia de representaciones, humanas o de otro tipo.

Pero compárese con casos como

- C. En un mundo que fuera como el nuestro, si nunca hubiera habido representaciones en él, me deberías cinco dólares,
- y
- D. En un mundo que fuera como el nuestro, si nunca hubiera habido representaciones en él, no me deberías cinco dólares.

Hay una diferencia crucial entre A y B, de un lado, y C y D, de otro. En nuestra comprensión normal, A y B no se ven afectados por el supuesto contrafáctico; nuestra comprensión es la misma, y su verdad depende por completo de la existencia de nieve y hielo en la cúspide del monte Everest. Pero C, tal como está formulado, resulta enigmático e incluso autorrefutatorio, de modo idéntico a como «Hay nieve en el monte Everest y el mundo externo nunca ha existido» es autorrefutatorio, pues una condición de la posibilidad de que alguien me deba dinero a mí es la existencia de ciertas reglas, prácticas e instituciones humanas. Y esto se aprecia por el hecho de que si ustedes niegan el consecuente en C para obtener D, si de un modo u otro pudiéramos entender el resultado, tendríamos que entenderlo como una verdad trivial: no hay modo de que nadie deba nada a nadie en un mundo sin representaciones. Decir que alguien debe dinero a otro en un mundo en el que nadie dijo ni pensó nunca nada sería como decir que ustedes lograron hacer un pase en el tercer juego del campeonato del mundo de béisbol en un mundo en el que nunca existió el béisbol.

Resumiendo, yo afirmo lo siguiente: todo enunciado es una representación, y por consecuencia, para comprenderlo como enunciado hay que comprenderlo como representación. Los enunciados 1, 2, 3 y 4 comparten todos ese rasgo. Pero hay una diferencia entre los enunciados 1 y 2, de un lado, y los enunciados 3 y 4, del otro. Los enunciados 1 y 2 pretenden representar rasgos del mundo independientes de la mente, y por lo mismo, no requieren la existencia de representaciones en el mundo como parte de las condiciones de su inteligibilidad normal. Los enunciados 3 y 4, por el otro lado, pretenden versar sobre rasgos del mundo dependientes de la representación, y por lo mismo, requieren la existencia de representaciones como parte de las condiciones de su inteligibilidad normal. Pueden ustedes apreciar esto considerando la comprensión normal de sentencias en las que 1, 2, 3 y 4 están incrustados en sentencias (A, B, C y D) que expresan un supuesto contrafáctico de inexistencia de cualquier representación. En nuestra comprensión normal, el valor de verdad de 1 y 2 queda inalterado; pero el valor de verdad de 3 y 4 se ve afectado decisivamente. Es ese supuesto, 3 se convierte en autorrefutatorio, casi autocontradictorio; 4, si es que resulta inteligible de un modo u otro, se convierte en trivialmente verdadero. De manera que, en nuestra comprensión normal, los enunciados que versan sobre el dinero requieren la existencia de representaciones como parte de sus condiciones de inteligibilidad normal. Los enunciados que versan so-

bre montañas están completamente dispensados de requisito alguno de este tipo.

Venimos, pues, a constatar una diferencia en la comprensión normal entre el papel del presupuesto del realismo externo y el papel del presupuesto de la existencia de representaciones humanas. La comprensión normal del discurso sobre dinero y montañas requiere el realismo externo, pero la comprensión normal del discurso sobre el dinero presupone la existencia de representaciones, mientras que no es así en el caso de la comprensión del discurso construido; no se concibe a las montañas como algo socialmente construido.

ROBUSTEZ Y LIMITACIONES DE LOS ARGUMENTOS EXPUESTOS

El propósito de este capítulo ha sido mostrar que nuestras prácticas lingüísticas cotidianas presuponen el realismo externo, lo mismo que el objetivo del capítulo 7 fue mostrar que ciertos argumentos contra el realismo externo no funcionan. Me gustaría ahora decir lo que considero probado y lo que no considero probado por los «argumentos trascendentales».

1. No he demostrado que el realismo externo sea verdadero. He tratado de demostrar que es un presupuesto del uso del mismo de amplios segmentos de un lenguaje público. Si ustedes se conciben a sí mismos en comunicación normal con otros en el tipo de actos de habla que yo he ofrecido como ejemplos, entonces, ustedes están comprometidos con el realismo externo. No he probado que haya un mundo real, sino sólo que ustedes están comprometidos con su existencia cuando hablan conmigo o con cualquier otro.
2. Siempre queda la alternativa del solipsismo, la concepción según la cual los estados mentales son las únicas cosas que existen. No he refutado el solipsismo, esto es, no he refutado el solipsismo para mí. Pero recuerden sólo que: el solipsismo de ustedes queda instantáneamente refutado por mí; el mío -suponiendo que ustedes existan-, instantáneamente refutado por ustedes.
3. No he probado que todos creamos en, o estemos comprometidos con, una creencia en el realismo. Al contrario, el realismo es parte del trasfondo; y cuando funciona, el realismo no es en absoluto una cuestión de estados intencionales. Una de las claves para entender el trasfondo es ésta: uno puede estar comprometido

con la verdad de una proposición sin tener ningún tipo de creencias, pensamientos, supuestos, hipótesis u otras «actitudes proposicionales» respecto de esa proposición. «Dar algo por sentado» no nombra ningún estado psicológico. Preteóricamente, damos por sentado el realismo externo; por eso no necesita ser una creencia, sino que es previo a disponer de creencias.

4. No hay nada epistémico en los argumentos ofrecidos. No digo que para *conocer la verdad* nuestras afirmaciones tengan que presuponer el realismo. Mi argumento es completamente independiente de las cuestiones que tienen que ver con el conocimiento y aun la verdad. Desde mi punto de vista, la falsedad necesita al mundo real tanto como la verdad. La tesis, repito, versa sobre las condiciones de *inteligibilidad*, no sobre las condiciones de *conocimiento*.¹
5. Los argumentos valen sólo para expresiones que admiten una comprensión normal. Es fama que no hay una comprensión normal de la mecánica cuántica o de las paradojas de la teoría de conjuntos. Las disputas sobre la interpretación de la mecánica cuántica son, al menos en parte, un intento de suministrar una comprensión normal de sus afirmaciones. No toda proposición sobre el mundo tiene una comprensión normal.
6. No hay nada que se garantice por sí mismo en la comprensión normal. A veces nos vemos obligados a revisar nuestra comprensión normal porque hacemos descubrimientos nuevos. Así ocurrió en el caso de los enunciados sobre los colores. Preteóricamente, pensamos en los colores como rasgos intrínsecos de los objetos; pero la física nos enseña que, en lo tocante al color, el único rasgo intrínseco de un objeto es que refleja y absorbe diferentemente las varias longitudes de onda de la luz. Esas interacciones luz/materia son detectadas por nuestro sistema nervioso produciendo las experiencias que interpretamos como colores. En esos casos, lo que hacemos es reemplazar una comprensión normal por otra. Pero obsérvese que la comprensión normal (verosímilmente correcta) substituía presupone el RE tanto como la comprensión normal (verosímilmente errada)

I. En su ataque al realismo, Putnam lo describe como una concepción según la cual «Se supone que la *verdad* es radicalmente no epistémica», *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, pág. 125. Pero el realismo es la tesis de que la *realidad* es radicalmente no epistémica. Y si resultara que el concepto de «verdad» no es radicalmente no epistémico, entonces deberíamos buscar otro concepto que lo fuera, porque necesitamos un término no epistémico para describir la correspondencia entre nuestros enunciados y el mundo real radicalmente no epistémico.

substituida. Para decirlo muy crudamente: el descubrimiento de que los colores como tales no forman parte del mundo externo no amenaza a nuestro presupuesto de la existencia del mundo externo, porque aún nos fundamos en el mundo externo para dar cuenta de la ilusión subjetiva del color. Observaciones similares podrían hacerse sobre, por ejemplo, la solidez. La perspectiva de refutar el RE apelando a la historia de la ciencia parece condenada al fracaso, pues se trata de una historia de sucesivos reemplazamientos de comprensiones normales erradas, en las que un fenómeno, ontológicamente objetivo en apariencia, se revela realmente subjetivo merced a una explicación en términos de fenómenos que se suponen realmente objetivos.

7. Si mi argumentación fuera correcta, habría recorrido un trecho en la explicación del azoramiento que experimentamos frente a las exigencias de probar la existencia del mundo real y la inadecuación de las pruebas existentes. Pues una vez empezamos a hablar con nuestros interlocutores, ya hemos presupuesto la existencia del mundo real, y nos resulta azorante tratar de probar lo que nuestros intentos de prueba dan ya por supuesto.

Concluiré este capítulo respondiendo a la siguiente pregunta: ¿a qué viene esto? ¿Por qué es importante? Después de todo, como dice Wittgenstein en alguna parte, todos estos grandes debates entre el realismo y el antirrealismo, entre el idealismo y el materialismo se pueden entender como meros gritos de guerra. Después de todo, el antirrealista lleva su automóvil al mecánico para que se lo ajuste y se cepilla los dientes a diario como si creyera que hay objetos en el mundo externo.

Yo creo realmente que las teorías filosóficas tienen un tremendo impacto en todos los aspectos de nuestras vidas. En mi opinión, el rechazo del realismo, la negación de la objetividad ontológica, es un componente esencial de los ataques a la objetividad epistémica, a la racionalidad, a la verdad y a la inteligencia en la vida intelectual contemporánea. No es por casualidad que las varias teorías del lenguaje, de la literatura e incluso de la educación que tratan de socavar las concepciones tradicionales de la verdad, de la objetividad epistémica y de la racionalidad se hincan en argumentos contra el realismo externo. El primer paso en el combate contra el irracionalismo -no el único paso, pero sí el primer paso- es una refutación de los argumentos contra el realismo externo y una defensa del realismo externo como un presupuesto de vastas áreas del discurso.



CAPÍTULO 9

VERDAD Y CORRESPONDENCIA

Mi investigación sobre la naturaleza de la realidad social ha consistido en investigar el *status* de los hechos en virtud de los cuales nuestros enunciados sobre la realidad social son verdaderos. Para concluir con un ejercicio de aseo doméstico, y con el objeto de justificar mi procedimiento, defenderé en este capítulo la idea de que la verdad es una cuestión de correspondencia con los hechos. En los capítulos anteriores he planteado cuestiones sobre la naturaleza y la estructura de hechos tales como el hecho de que esto sea un billete de cinco dólares o de que yo sea un ciudadano de los Estados Unidos. Si los argumentos escépticos contra la existencia de hechos o contra la correspondencia entre los enunciados verdaderos y los hechos fueran válidos, entonces este aspecto de mi inquisición necesitaría, cuando menos, ser reformulado. Mi concepción de la realidad social no requiere lógicamente la teoría de la verdad como correspondencia -alguien podría rechazar la teoría de la correspondencia y, no obstante, aceptar mi análisis-, pero la posición que globalmente mantengo se funda en el realismo externo, pasa por la teoría de la correspondencia y desemboca en la estructura de la realidad social. Yo lo que hago ahora es exponer esa posición.

No ignoro que un análisis completo de la verdad, los hechos y la correspondencia merece más espacio que el que le daré aquí, pero mi propósito es más limitado que el de ofrecer un análisis general. Mi propósito se reduce a justificar (una versión de) la teoría de la correspondencia como herramienta metodológica para la investigación de los hechos sociales. Pero incluso para eso, me siento obligado a ofrecer lo que, con ciertas matizaciones, podríamos llamar una teoría de la verdad, lo que exige descartar teorías rivales.

Este capítulo tiene tres partes. En la primera, presento una idea intuitiva de la verdad como correspondencia con los hechos. En la segunda, repaso un conjunto de objeciones a esa teoría hechas por Strawson y otros. En la tercera, doy una noción general de las relaciones entre verdad, hecho, correspondencia y descomillación, noción de la que me sirvo para responder al tipo de objeciones de

Strawson. Por último, en el apéndice al capítulo respondo al argumento del « tiro de honda » contra la teoría de la correspondencia.

LA IDEA INTUITIVA DE LA VERDAD COMO CORRESPONDENCIA

En general, los enunciados son intentos de describir cómo son las cosas en un mundo que existe independientemente del enunciado.¹ El enunciado será verdadero o falso, según sean realmente las cosas en el mundo tal como los enunciados dicen que son. La verdad, en una palabra, es una cuestión de corrección de una determinada clase de representaciones lingüísticas. Así, por ejemplo, el enunciado de que los átomos de hidrógeno tienen un electrón, o el de que la Tierra y el Sol distan 150 millones de kilómetros, o el de que mi perro está ahora en la cocina, son verdaderos o falsos según que las cosas en los átomos de hidrógeno, en el sistema solar y en el comportamiento canino doméstico sean realmente como los respectivos enunciados dicen que son. La verdad, así construida, admite grados. El enunciado sobre el Sol y la Tierra, por ejemplo, sólo es *aproximadamente verdadero*.

En algunas versiones, esta teoría recibe el nombre de teoría de la verdad como correspondencia. Se presenta a menudo como una explicación así del término «verdadero»:

Un enunciado es verdadero si y sólo si se corresponde con los hechos.

Mas si se supone que esto es una explicación de «verdadero», necesitamos saber un poco más sobre lo que significan «corresponde» y «hecho». Creo que el mejor modo de comenzar a entender estos términos es empezar por la idea que se supone que cuenta *contra* la teoría de la correspondencia. He aquí la idea: se dice a menudo que cualquier elucidación de la verdad tiene que satisfacer la siguiente condición:

Para cualquier sentencia *s*,

s es verdadera si y sólo si *p*

1. Digo «en general» porque, por ejemplo, algunos enunciados son **autorreferenciales**, por ejemplo, «Esta sentencia está escrita en castellano».

donde «*s*» es alguna especificación de una sentencia, por ejemplo, entrecomillando, «La nieve es blanca»; y «*p*» es la sentencia misma. Obtenemos entonces, como un caso de substitución de la fórmula,

«La nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

Este criterio de verdad se llama a veces «descomillación»,² porque la sentencia entrecomillada de la parte izquierda se repite en la parte derecha sin comillas. Se ha dado en llamar a los casos de substitución «sentencias T». El criterio de descomillación requiere alguna modificación si queremos lidiar con sentencias indexadas como «Estoy hambriento», y los puristas proceden a distinciones minuciosas entre sentencias, enunciados y proposiciones -distinciones que no aparecen en el criterio de descomillación tal como se ha formulado más arriba-. Además, necesitamos modificar la descomillación para dar un margen a la verdad imputada en un metalenguaje a las sentencias de un lenguaje objeto que no está incluido en el metalenguaje. Por ejemplo,

«Schnee ist weiss» es verdadera en alemán si y sólo si la nieve es blanca.

El caso es que es posible introducir modificaciones para tratar con todos estos problemas. En una sentencia indexada como «Estoy hambriento», por ejemplo, podemos decir

«Estoy hambriento», dicha por un hablante *S* en el momento *t* es verdadera si y sólo si *S* está hambriento en el momento *t*.

En estos casos en los que el metalenguaje no incluye al lenguaje objeto, podemos decir que la sentencia del lado derecho tiene que ser una traducción de, o expresar la misma proposición que, la sentencia entrecomillada del lado izquierdo. Y las distinciones entre sentencias, enunciados y proposiciones pueden ser mantenidas dentro del marco del criterio de descomillación. De modo que, por mor del presente argumento, ignoraré la indexación e ignoraré las distinciones salvo cuando resulten esenciales para el argumento.

En nuestro ejemplo, la sentencia entrecomillada del lado izquierdo, «La nieve es blanca», especifica una sentencia por la vía de

2. Tiene relación con, pero no es lo mismo que, la Convención T de Tarski. Véase Alfred Tarski, «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen», *Studia Philosophica* (1935), 261-405.

mostrarla; y el lado derecho especifica la condición que debe ser satisfecha para que la sentencia sea verdadera; especifica aquello *en virtud de lo cual* la sentencia es verdadera, o -lo que viene a ser lo mismo- aquello que *hace verdadera a la sentencia*, si lo es, y lo especifica limitándose a repetir la misma sentencia. Puede que esto haga aparecer a la descomillación como algo trivial. Pero, para lo que aquí nos interesa, hay al menos dos ideas importantes en el criterio de descomillación. En primer lugar, las sentencias se hacen verdaderas en virtud de satisfacer una condición que está fuera de la sentencia. Y en segundo lugar, en un buen número de casos, podemos especificar la condición que hace verdadera la sentencia simplemente repitiendo la sentencia.

Necesitamos un nombre o una frase nominal para nombrar todas aquellas condiciones que hacen verdaderas a las sentencias, todos aquellos marcadores de verdad especificados en el lado derecho de las sentencias T, en virtud de los cuales las sentencias son verdaderas, si lo son. La palabra «hecho» -lo mismo que, en algunos usos, «situación» y «estado de cosas»- han llegado a convertirse en marcadores de verdad; y «corresponde» no es sino un término general para nombrar los varios modos en que las sentencias se hacen verdaderas en virtud de los hechos. *En una interpretación natural, el criterio de verdad de la descomillación, junto con la comprensión adecuada de las nociones de «hecho» y «correspondencia», implica la teoría de la verdad como correspondencia, porque si la sentencia entrecomillada del lado izquierdo de la sentencia T es realmente verdadera, entonces tiene que corresponder al hecho enunciado en el lado derecho.* Parte de lo que me propongo en este capítulo es explicar esa «comprensión adecuada».

Si, como queda dicho, la teoría de la correspondencia anda implícita en el criterio de descomillación, tendríamos que ser capaces de desarrollar detenidamente la implicación. Más adelante argumentaré con mayor detalle en favor de cada uno de los pasos que jalonan ese desarrollo; ahora me limitaré a una formulación preliminar de los mismos:

1. Supongamos la descomillación:

Para toda s, s es verdadera si y sólo si p.

2. Dadas las substituciones adecuadas de «s» y de «p» en la fórmula anterior, el lado derecho de una sentencia T determina una condición que queda satisfecha si y sólo si la sentencia especificada en el lado izquierdo es verdadera.

3. Necesitamos un nombre para esas condiciones cuando quedan satisfechas, y el nombre, entre otros, es «hecho».
4. Necesitamos un verbo para nombrar la variedad de maneras en las que las sentencias, cuando son verdaderas, se relacionan con los hechos de modo tal que resultan verdaderas; y el verbo, entre otros, es «corresponder».
5. Bien entendido lo cual, del criterio de descomillación sacamos una versión de la teoría de la correspondencia:

Para toda s, s es verdadera si
y sólo si corresponde al hecho de que p.

Debería resultar inmediatamente claro que la teoría de la correspondencia no es un intento de definir «verdadero» sin emplear otras nociones semánticas. Si la interpretáramos como una definición de «verdadero» en términos no semánticos, resultaría circular, porque ella misma se sirve de nociones semánticamente cargadas, como «hecho» y «corresponder».

Espero que lo dicho hasta ahora suene obvio, pues yo lo tengo por realmente obvio. No obstante, tengo que informarles a ustedes de que todos estos asertos son negados de manera casi rutinaria, y muchos filósofos creen que la descomillación milita contra la teoría de la correspondencia. En todo eso andan involucrados asuntos filosóficos de la mayor profundidad, pues, por razones que expondré más adelante, tenemos motivaciones filosóficas profundas que nos llevan a malinterpretar los asertos consignados.

LAS OBJECIONES DE STRAWSON A LA TEORÍA DE LA CORRESPONDENCIA

Hace más de cuarenta años se dio un famoso debate entre Austin y Strawson sobre la verdad y los hechos.³ Fue generalmente aceptado que la argumentación de Strawson salió vencedora. Muchas de las objeciones de Strawson iban dirigidas a detalles de la versión austiniana de la teoría de la correspondencia, pero también ofreció objeciones generales aplicables a otras versiones de la teoría. Strawson concluyó que «La teoría de la correspondencia no necesita enmienda, necesita ser eliminada».⁴ Lo que Strawson dice no es que sea fal-

3. J.L. Austin, «Truth», y P.F. Strawson, «Truth», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 34 (1950). Reproducido en Pitcher (comp.), *Truth*, Englewoods Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1964.

4. Strawson, en Pitcher, *Truth*, pág. 32.

so afirmar que un enunciado verdadero es un enunciado que se corresponde con los hechos, sino que la teoría de la correspondencia nos da una falsa imagen del uso de la palabra «verdadero» y de la naturaleza de los hechos. La imagen que nos da es que los hechos son clases de cosas o de acontecimientos o de grupos de cosas complejos, y que «verdad» nombra una relación especial de correspondencia entre los enunciados y esas entidades no lingüísticas. Strawson afirma que «El problema está en la mala representación de la "correspondencia entre el enunciado y el hecho" *como si fuera una relación, de cualquier clase, entre acontecimientos o cosas o grupos de cosas*».⁵

Coincido con muchos aspectos del planteamiento de Strawson. De hecho, durante bastantes años yo mismo estuve convencido de que sus objeciones a la teoría de la correspondencia eran decisivas. En lo que sigue trataré de compendiar esas objeciones y de robustecerlas añadiendo consideraciones en la misma vena. Argumentaré, empero, en la siguiente sección que el argumento de Strawson, aun reforzado, no prueba la necesidad de eliminar la teoría de la correspondencia.

Según arguye Strawson, la teoría de la correspondencia sugiere de un modo natural una determinada imagen, y esa imagen es falsa. La imagen es que cuando escrutamos la verdad de un enunciado, tenemos, por un lado, un enunciado por el estilo de «El gato está en el felpudo» y tenemos, por el otro lado, la cosa o el grupo de cosas complejo, el hecho de que el gato está en el felpudo. Para escrutar la verdad comparamos, entonces, el enunciado y el hecho y vemos si realmente se corresponden el uno con el otro. De acuerdo con esta concepción, los hechos son clases de objetos o de acontecimientos complejos, y la correspondencia consiste en una relación de encajamiento o de figuración entre los elementos del enunciado y los elementos del hecho.

Históricamente, no es ningún accidente que la teoría de la verdad como correspondencia haya ido de la mano de la teoría figurativa del significado, esto es, de la teoría según la cual los enunciados tienen los significados que tienen porque son imágenes o figuraciones convencionalizadas de los hechos. El aserto clásico de esa concepción se halla en el *Tractatus* de Wittgenstein.⁶ Esa concepción de la teoría de la correspondencia tiene problemas notorios. Por ejemplo: aunque resulta plausible entender el hecho de que haya un ga-

to en el felpudo como un complejo de gato, felpudo y la relación entre ambos, ¿qué pasa con el enunciado según el cual el gato no está en el felpudo? ¿O con el hecho de no haya gatos con tres cabezas? ¿O con el hecho de que si el gato hubiera estado en el felpudo, el perro tendría que haber estado en la cocina? Russell, en una carta dirigida al joven Wittgenstein: «¿Hay hechos negativos?». Respuesta de Wittgenstein: «¡Por supuesto que no!».

La imagen generada por la teoría de la correspondencia, la imagen de acuerdo con la cual los hechos son objetos o acontecimientos complejos y la verdad consiste en una suerte de encajamiento o isomorfismo entre los elementos del enunciado y los elementos del hecho, es absurda. Una vez identificados el enunciado y el hecho, no tendríamos sino que compararlos, porque el único modo de identificar un hecho es hacer un enunciado verdadero. Una vez respondida la cuestión «¿Qué hecho?», ya habríamos establecido la verdad, pues, siguiendo el argumento de Strawson, no hay dos entidades independientes, el enunciado verdadero y el hecho. Ocurre más bien que «los hechos son lo que los enunciados (si son verdaderos) afirman; no son aquello sobre lo que versan los enunciados».⁷ Los hechos no son cosas en el mundo, independientes del lenguaje; al contrario, la palabra «hecho», como las mismas palabras «enunciado» y «verdad», lleva incorporado cierto tipo de discurso que relaciona mundo y palabra. Los hechos, por decirlo escuetamente, no son cosas extralingüísticas, sino que llevan ya incorporadas las nociones de enunciado y de verdad, pues para determinar un hecho necesitamos enunciar un enunciado verdadero.⁸

Frege pensaba que los hechos no *son* sino proposiciones verdaderas.⁹ Y la conexión lógica interna entre los enunciados verdaderos o las proposiciones verdaderas y los hechos hace que este punto de vista resulte seductor. Después de todo, la conexión lógica interna entre triunfos y victorias muestra que no hay dos tipos separados de acontecimientos, triunfos y victorias. Ocurre, en cambio, que cuando alguien triunfa, uno obtiene una victoria, porque las victorias no son sino triunfos. Análogamente, podríamos decir: la conexión lógica interna entre enunciados verdaderos y hechos muestra que *no* hay dos tipos de fenómenos, enunciados verdaderos y hechos; ¿quiere esto entonces decir que siempre que uno enuncia con verdad algo, uno

7. Strawson, en Pitcher, *Truth*, pág. 38.

8. Op. cit., pág. 41.

9. «¿Qué es un hecho? Un hecho es un pensamiento que es verdadero», Gottlob Frege, «The Thought», en P.F. Strawson (comp.), *Philosophical Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1967, pág. 35.

5. Ibid., pág. 40, cursiva en el original.

6. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922.

enuncia un hecho, porque los hechos no son sino enunciados verdaderos? Pero esto es un error, y Strawson lo evita. Strawson dice: «Sería un error -pero no por las razones aducidas por el señor Austin- identificar "hecho" y "enunciado verdadero", pues esas expresiones desempeñan papeles distintos en nuestro lenguaje».¹⁰ Strawson no desarrolla el argumento, pero en cualquier caso la afirmación de que los hechos no son sino enunciados verdaderos podría no ser verdadera, por ejemplo, porque los hechos funcionan causalmente de un modo en que no lo hacen los enunciados verdaderos. Por ejemplo, «El hecho de que Napoleón no se apercibiera del peligro procedente de su flanco izquierdo causó su derrota»¹¹ tiene sentido, mientras que «El enunciado verdadero, según el cual Napoleón no se apercibió del peligro procedente de su flanco izquierdo, causó la derrota», o bien no tiene ningún sentido, o bien significa algo totalmente diferente.

Pero Strawson insiste en que hay una relación interna entre hechos y enunciados verdaderos, y en que esa relación es de un tipo tal que impide una genuina relación de correspondencia entre dos entidades independientes. Nuestro modelo de un enunciado relacional genuino sería algo así como

Seattle está al norte de Portland.

Para averiguar si esa relación se da, tendríamos que empezar por localizar Seattle, luego localizar Portland, y ver a continuación si realmente están en relación, según la cual el primero está al norte del segundo. Pero no podemos hacer lo propio con la supuesta relación de correspondencia entre enunciados y hechos, porque para poder localizar el hecho tenemos que tener ya a nuestra disposición el enunciado verdadero correspondiente. La «relación» del hecho con el enunciado verdadero es una relación interna a la manera típica de las entidades a las que refieren los nombres que son acusativos internos de sus correspondientes verbos.

El enunciado según el cual el gato está en el felpudo
corresponde al hecho de que el gato está en el felpudo

debería entenderse no de acuerdo con el genuino modelo relacional ejemplificado por

10. Strawson, en Pitcher, *Truth*, pág. 38.

11. Los enunciados de este tipo pueden sin duda ser parafraseados para esquivar la mención de los hechos, pero esto no hace al asunto. El asunto es que tienen sentido, mientras que atribuir fuerza causal a los enunciados no lo tiene.

Seattle está al norte de Portland

sino de acuerdo con el modelo de sentencias acusativas internas pseudorrelacionales, como

o
Sam ganó una victoria,
Sally asestó un golpe.

Gramaticalmente, «hecho» es el acusativo interno de «enunciar con verdad», lo mismo que «victoria» es el acusativo interno de «ganar» y «golpe» el acusativo interno de «asestar». En ninguno de estos casos se da una relación genuina entre la entidad nombrada por el sujeto de la sentencia y la pseudoentidad a la que refiere el complemento directo.

Por lo demás, si la teoría de la correspondencia fuera correcta, entonces parecería seguirse que, tras localizar el hecho de que el gato está en el felpudo y el enunciado de que el gato está en el felpudo, para establecer que el enunciado es verdadero, tendríamos aún que comparar el enunciado con el hecho para ver si el enunciado realmente corresponde con el hecho. Pero la idea es absurda. Una vez hemos identificado un hecho, ya hemos identificado un enunciado verdadero. Resumiendo, Strawson no concluye que el enunciado «Los enunciados verdaderos se corresponde con los hechos» sea falso, sino que la teoría filosófica engendrada por esta tautología es falsa. Concretamente, esta teoría filosófica hace la falsa afirmación de que los hechos son entidades no lingüísticas y que la verdad nombra una relación de correspondencia entre lo lingüístico y lo no lingüístico.

En la próxima sección argumentaré que Strawson lleva razón al observar la conexión interna entre los hechos y los enunciados verdaderos, pero esto no prueba en modo alguno que los hechos sean entidades lingüísticas, ni que no haya una relación de correspondencia entre los enunciados verdaderos y los hechos.

VERDAD, HECHOS, DESCOMILLACIÓN Y CORRESPONDENCIA

Me gustaría empezar observando un rasgo muy extraño de las discusiones que acostumbran a realizarse de estos temas; muy pocas de ellas se ocupan del hecho de que «verdadero» y «falso»

son términos evaluativos usados para describir ciertas clases de éxitos y de fracasos. Estos términos se usan para estimar el éxito o el fracaso de enunciados (y de creencias) en el logro de lo que llamo la dirección de adecuación de-la-palabra-(o mente)-al-mundo. Si ustedes leen la mayoría de las cosas que se escriben al respecto, con todo su refinamiento técnico, se quedarán preguntándose «¿y qué?». «¿Por qué deberíamos preocuparnos por la verdad, si la verdad se reduce a eso?» Las concepciones que usualmente se avanzan no explican por qué nos importa tanto la verdad. Me propongo ofrecer una concepción que, al menos en parte, explique por qué.

En la primera sección, esboqué someramente la teoría de la verdad como correspondencia mostrando de qué modo podría construirse como una consecuencia natural del criterio descomillador de la verdad. Según la teoría de la correspondencia, un enunciado *p* es verdadero si y sólo si el enunciado *p* corresponde a un hecho. De acuerdo con la teoría de la descomillación, para cualquier sentencia *s* usada para marcar un enunciado *p*, *s* es verdadera si y sólo si *p*. Sugerí que estos criterios de verdad constituyen en el fondo un único criterio, pues si la sentencia citada en el lado izquierdo de la sentencia *T* es verdadera, entonces es verdadera porque corresponde al hecho enunciado en el lado derecho.

Pero no todos los filósofos coinciden conmigo en este extremo. Para muchos, no siempre estos dos criterios parecen arrojar el mismo resultado. La descomillación parece sugerir que la palabra «verdadero» no añade realmente nada al enunciado original. Parece sugerir que «Es verdadero que el gato está en el felpudo» no es sino otro modo de decir «El gato está en el felpudo», de manera que la palabra «verdadero» parece redundante. Por eso el criterio de descomillación ha inspirado la «teoría de la verdad como redundancia», la teoría según la cual la palabra «verdad» es redundante, no describe nada. Algunos filósofos, impresionados por el argumento de la redundancia, han señalado que la palabra «verdadero» no es *enteramente* redundante, porque aún la necesitamos como abreviación con que enunciar conjuntos infinitos de descomillamientos, esto es, para poder decir cosas como «De premisas verdaderas sólo pueden derivarse válidamente conclusiones verdaderas». Mas, incluso esos filósofos, se adhieren a una teoría «deflacionaria» o «minimalista» de la verdad, la teoría que sostiene que no hay realmente ninguna propiedad o relación denotada por «verdadero». Todo el contenido de la noción de verdad vendría dado por la

descomillación.¹² El primer criterio, el criterio de la correspondencia, parece presentar las cosas como si se diera una relación genuina entre dos entidades independientemente identificadas -el enunciado y el hecho-, siendo así que «verdadero» describiría su relación. La descomillación parece implicar la teoría de la redundancia, o al menos la teoría deflacionaria, y se supone corrientemente que tanto las teorías deflacionarias como las teorías de la redundancia son inconsistentes con la teoría de la correspondencia. Y en nuestra discusión de los puntos de vista de Strawson ya hemos visto que hay objeciones muy serias a la teoría de la correspondencia.

Así pues, el defensor de la teoría de la correspondencia tiene que enfrentarse a dos tipos de cuestiones: primero, ¿qué puede hacer compatible una concepción de la teoría de la correspondencia con el criterio de la descomillación? Por «concepción substantiva» entiendo una concepción de acuerdo con la cual hay realmente hechos no lingüísticos en el mundo y los enunciados son verdaderos porque realmente están en unas ciertas relaciones con esos hechos, en unas relaciones que describimos de varias maneras, como casar, encajar o corresponder con los hechos. Y segundo: ¿podemos replicar a las objeciones de Strawson a la teoría de la correspondencia?

Para responder a estas cuestiones, comenzaré haciendo algunas observaciones generales sobre el uso de las expresiones «verdadero» y «hecho», y sobre el modo en que han evolucionado hasta adquirir su significado actual. En este punto, mi investigación consistirá en una inquisición de estilo wittgensteniano en los juegos de lenguaje que jugamos con esas palabras, y su propósito es el de eliminar las imágenes falsas engendradas por nuestros malentendidos respecto de los juegos de lenguaje. Los párrafos inmediatamente siguientes hay que entenderlos como observaciones acerca de los usos de las palabras, con algunas especulaciones etimológicas sobre el curso evolutivo que hayan podido seguir esos usos.

«True» (verdadero)* viene de la misma raíz etimológica que «trust» (confianza) y «trustworthy» (fiable), y todas ellas de la raíz

12. Para ejemplos de estas concepciones, véase F.P. Ramsey, «Facts and Propositions», *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario 7 (1927), reproducido en Pitcher (comp.), *Truth*; P. Horwich, *Truth*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, y W.V.O. Quine, *Pursuit of Truth*, ed. rev., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.

* Por motivos obvios, el traductor castellano no puede seguir al autor en sus especulaciones etimológicas sobre el origen de palabras inglesas. Se limita a dejar tal cual la palabra inglesa objeto de especulación, poniendo entre paréntesis la traducción castellana. [N. del t.].

indoeuropea «deru», que quiere decir «árbol», lo que sugiere derecha, y en general, Habilidad. No sólo hay enunciados verdaderos, sino también amigos verdaderos (amigos reales o genuinos), emociones verdaderas (sinceras, no fingidas, sentidas), herederos verdaderos (legales o legítimos), truchas verdaderas (la trucha de riachuelo del este no es una verdadera trucha), cuchillos que cortan de verdad y creyentes de verdad.

Esos varios sentidos de «verdadero» muestran parecidos de familia. Si verdad tiene alguna conexión general con confianza y con fiabilidad, tenemos que preguntarnos: ¿bajo qué condiciones diríamos que un enunciado es fiable o confiable? Obviamente, cuando hace lo que pretende que hace, esto es, cuando enuncia adecuadamente cómo son las cosas. Cuando dice que las cosas son así y así. De esta guisa manejamos el criterio de descomillación para la verdad. El criterio de descomillación nos da un criterio general de verdad que es consistente con nuestra intuición de que la verdad implica adecuación, fiabilidad y confianza. Aristóteles articuló esta concepción cuando dijo que decir la verdad era decir de lo que es que es, y decir de lo que no es que no es. En una palabra, el término «verdad» aplicado a enunciados es un término estimativo que implica confianza, y la descomillación nos da un criterio de confianza.

Volvamos ahora a «hecho». Sabemos sin lugar a dudas que esta palabra viene del latín «factum», que es el participio neutro del verbo «facere», hacer. Así, por mezclar tres lenguas, se puede decir que el *factum* es la *cosa hecha* o, como se dice en francés, el *fait accompli*. Hasta aquí, empero, no hay ninguna conexión obvia con los enunciados verdaderos. La conexión es la siguiente. Así como necesitamos un término general, «verdadero», para el rasgo de confianza aplicado a los enunciados, así también necesitamos un término general para aquello que hace a los enunciados verdaderos, para aquello en virtud de lo cual éstos resultan fiables. Si es verdad que el gato está en el felpudo, tiene que haber algo en virtud de lo cual sea verdad, algo que lo haga verdad. El criterio de descomillación sólo nos dice *en cada caso* qué es ese algo. Lo que hace que sea verdad que el gato está en el felpudo es precisamente que el gato está en el felpudo. Y así en cualquier enunciado verdadero. Lo que hace que sea verdad que la hierba es verde es que la hierba es verde, etc. *Pero aún necesitamos un término general para todos esos algos, para el algo que Place que sea verdad que la hierba es verde, que la nieve es blanca, que 2+2=4, etc. «Hecho» ha evolucionado para sub-*

venir a esa necesidad. La palabra «fact» (hecho) en inglés ha venido a significar (bastante recientemente, por cierto) aquello en virtud de lo cual los enunciados son verdaderos. Por eso anda en lo cierto Strawson cuando piensa que, para determinar un hecho, para responder a la pregunta «¿qué hecho?», tenemos que enunciar un enunciado verdadero. Cuando se trata de determinar su esencia, los hechos sólo pueden ser enunciados, no nombrados.

Pero de aquí no se sigue que los hechos sean de alguna manera esencialmente lingüísticos, que de alguna manera lleven incorporada la noción de enunciado. Al contrario, en la descripción que de ellos he dado, son precisamente no lingüísticos salvo, huelga decirlo, en el caso de la pequeña pero importante clase de los hechos lingüísticos), pues toda la utilidad de disponer de la noción de «hecho» consiste en disponer de la noción para aquello que está fuera del enunciado, pero que lo hace verdadero, o en virtud de lo cual es verdadero, si es verdadero. En esa descripción, los hechos no son objetos complejos, ni son tampoco entidades lingüísticas, sino que son *condiciones*, concretamente, son condiciones del mundo que satisfacen las condiciones de verdad expresadas por los enunciados. La palabra «condición» posee la característica ambigüedad del proceso-producto; en este caso la ambigüedad se da entre el *requisito* y la *cosa requerida*. El enunciado determina una condición de verdad como requisito, y si ésta es satisfecha, habrá algo en el mundo como la cosa requerida.¹³ Por ejemplo, el enunciado de que el gato está en el felpudo expresa la condición de verdad como requisito. Si el enunciado es verdadero, habrá una condición en el mundo que cumpla el requisito, y esa condición es el hecho de que el gato está en el felpudo. En esta descripción, no tenemos ni necesitamos una noción metafísica densa de hecho. Cualquier cosa que baste para hacer verdadero el enunciado es un hecho. Así, el hecho de que no haya gatos de tres cabezas es un hecho tan hecho como el hecho de que el gato esté en el felpudo. Considérese el minimundo descrito en el capítulo 7, que consistía en unos cuantos objetos circulares. ¿Es un hecho que en ese mundo no hay gatos? Obviamente. Lo que no es sino otra manera de decir que el minimundo satisface la condición de que no hay gatos en él.

Por esa razón, por la conexión definicional entre el hecho y el enunciado verdadero, no puede haber inconsistencia entre el criterio de verdad como correspondencia y el criterio de descomillación.

13. Más sobre esta distinción en J.R. Searle, *Intentionality*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1983, pág. 13.

«Hecho» se define meramente como aquello en virtud de lo cual un enunciado es verdadero, y la descomillación nos da la *forma* de lo que hace a cada enunciado verdadero repitiendo simplemente el enunciado. Pero si el enunciado es verdadero, entonces repetirlo es lo mismo que enunciar el hecho. El criterio de descomillación nos dice que el enunciado «El gato está en el felpudo» es verdadero si y sólo si el gato está en el felpudo. El criterio de correspondencia nos dice que el enunciado «El gato está en el felpudo» es verdadero si y sólo si se corresponde con un hecho. Pero ¿con qué hecho? El único hecho con el que podría corresponder, caso que fuera verdadero, es el hecho de que el gato está en el felpudo. Pero ése era precisamente el resultado al que llegó el criterio de descomillación, pues ése es el hecho enunciado en la parte derecha de la sentencia T: el enunciado «El gato está en el felpudo» es verdadero si y sólo si el gato está en el felpudo. Y ésa es también la explicación de que, para saber que es verdad que el gato está en el felpudo, todo lo que tenemos que hacer es establecer que el gato está en el felpudo. No tenemos que establecer *además* que el enunciado de que el gato está en el felpudo se corresponde con el hecho de que el gato está en el felpudo, porque ya hemos establecido esa correspondencia cuando establecimos que el gato está en el felpudo.

Con estas observaciones sobre «verdadero» y «hecho» en mente, volvamos nuestra atención a la correspondencia. Si es que en alguno, ¿en qué sentido *corresponden* a hechos los enunciados verdaderos? Aun concediendo que los hechos, a pesar de tener que estar determinados proposicionalmente, son no obstante entidades no lingüísticas, con todo y con eso, ¿tiene sentido la noción de correspondencia? ¿Cómo responder a las objeciones de Strawson en este respecto?

Andamos necesitados de palabras generales para estimar el éxito y el fracaso, en punto a lograr su encaje, de representaciones que tienen la dirección de adecuación de-la-palabra-al-mundo, y esas palabras, entre otras menos importantes, son «verdadero» y «falso». También necesitamos un término general para nombrar todos aquellos algo especificados en el lado derecho de las sentencias T cuando la sentencia especificada en el lado izquierdo es verdadera; esa palabra es «hecho». Pero, gramaticalmente, necesitamos un verbo para describir las relaciones entre los enunciados y los hechos cuando los enunciados son verdaderos.

Los enunciados son verdaderos si y sólo
si éstos dejan en blanco los hechos.

Necesitamos una palabra para «dejar en blanco», y debería ser lo bastante vacua y lo bastante vaga como para permitir todo tipo de vías por las que los enunciados puedan dejar en blanco los hechos. En castellano hay un buen número de verbos así: «casar», «encajar», «describir», «corresponderse con» son cuatro de ellos. Así como necesitamos un término general para todos los diferentes rasgos del mundo que pueden hacer verdaderos los enunciados, así también necesitamos un término general para nombrar las vías por las que los enunciados verdaderos pueden representar adecuadamente cómo son las cosas en el mundo, y «se corresponde con los hechos» es precisamente esa caracterización general. «Se corresponde con los hechos» es precisamente una abreviación para la variedad de vías por las que los enunciados pueden representar adecuadamente cómo son las cosas, y esa variedad es la misma que la variedad de enunciados, o por decirlo más estrictamente, que la variedad de actos de habla asertivos. Además, necesitamos un margen para acomodar el hecho de que los enunciados pueden ser *aproximadamente* verdaderos o *toscamente* verdaderos. Por ejemplo, el enunciado de que la Tierra dista 150 millones de kilómetros del sol sólo es aproximadamente verdadero. En esos casos, el enunciado sólo *aproximadamente* casa con los hechos.

Así pues, tanto la teoría de la correspondencia como la teoría de la descomillación son verdaderas, y no están en conflicto. La teoría de la correspondencia es trivialmente verdadera, pero nos confunde porque tendemos a pensar que los hechos tienen que ser algún tipo complicado de objetos materiales y que la «correspondencia» tiene que nombrar alguna relación muy general de parecido, o al menos de isomorfismo, entre los enunciados y las complejas entidades que son los hechos.

Creo que Strawson anduvo en lo cierto al pensar que la teoría de la correspondencia engendra una imagen falsa. No obstante, esa imagen falsa no es una consecuencia lógica de la teoría de la correspondencia propiamente entendida; la imagen es más bien un ejemplo clásico del modo en que nos induce a engaño la gramática superficial de las palabras y las sentencias cuando dejamos de atender al uso real de las expresiones en cuestión. Es un ejemplo clásico de confusión causada por la falta de comprensión del uso de las palabras, e invita a una terapia filosófica del estilo wittgensteniano. Tendemos a pensar que, puesto que «hecho» es un nombre y puesto que los nombres nombran objetos, los hechos deben ser clases complicadas de objetos; tendemos a pensar que la correspondencia debe

implicar algún tipo de isomorfismo, y entonces nos dejan perplejos los hechos negativos, los hechos hipotéticos, etc. No bien entendemos, en cambio, la lógica de las palabras en cuestión, nos damos cuenta de que los hechos no son objetos complicados, y de que no hay necesariamente un isomorfismo entre la estructura sintáctica de los enunciados verdaderos y la estructura de los hechos. Nos damos cuenta entonces, además, de que no hay el menor problema con los hechos negativos, hipotéticos, etc. El enunciado verdadero de que el gato no está en el felpudo corresponde al hecho de que el gato no está en el felpudo. ¿Y bien? Y lo que vale para los enunciados negativos vale también para todos los demás. Si es verdad que si el gato hubiera estado en el felpudo, el perro tendría que haber estado en la cocina, entonces tiene que ser un hecho que si el gato hubiera estado en el felpudo, el perro tendría que haber estado en la cocina. Para cada enunciado verdadero hay un hecho correspondiente, porque así es como están definidas estas palabras.

Lo más difícil de meterse en la cabeza en esta discusión es que nos las estamos viendo con un pequeño puñado de tautologías y sus implicaciones. La descomillación y la teoría de la correspondencia son trivialmente, tautológicamente, verdaderas; de aquí que cualquier apariencia de conflicto entre ellas tenga que proceder de nuestra predisposición a malentenderlas. Así como la teoría de la correspondencia engendra una imagen falsa porque no entendemos adecuadamente el uso real de las palabras, así también la descomillación genera una imagen falsa por la misma razón. La falsa imagen generada por la descomillación es que la verdad carece por completo de propiedades: «La nieve es blanca» es verdadero si y sólo si la nieve es blanca. «La hierba es verde», si y sólo si la hierba es verde, y así sucesivamente para cada sentencia indicativa. Desde este punto de vista no hay ninguna propiedad común para la verdad, esos casos no tienen nada en común; no hay nada en común, en virtud de lo cual ambos sean verdaderos, entre «La nieve es blanca» y «La hierba es verde».

Quiero llamar la atención sobre lo salvajemente contraintuitivo que resulta eso. La mayoría de los filósofos, puestos ante otras clases de términos formales, como palabras para números, por ejemplo, «dos», o como términos evaluativos formales, por ejemplo, «bueno», no sostendrían que no hay nada que decir sobre lo que significan salvo que su aplicación esté restringida sintácticamente. Pero muchos filósofos se conforman con una concepción deflacionaria o de la redundancia de la verdad. Sostienen que los enuncia-

dos verdaderos no tienen nada en común salvo que satisfacen el criterio de la descomillación. La noción de verdad carecería de *contenido*, salvo el mínimo y desnudo contenido de que los usos de «verdadero» deben satisfacer la descomillación; deben satisfacer la condición de que s es verdadera si y sólo si p , en donde substituímos en « s » la especificación de una sentencia, y en « p », *la sentencia misma o alguna traducción de ella*.

¿Por qué habría de aceptar nadie un punto de vista tan contraintuitivo? La ilusión de redundancia deriva por entero del hecho de que, de acuerdo con el criterio de descomillación, el lado izquierdo es idéntico al lado derecho salvo por la presencia de las comillas y de la palabra «verdadera». Así, parece que decir «"La nieve es blanca" es verdadera» es sólo una manera más larga de decir «La nieve es blanca». Una sería una mera variante sintáctica de la otra, sin diferencias de contenido semántico. Pero esta conclusión no se sigue. Necesitamos palabras para describir el éxito y el fracaso en el logro de adecuación por parte de los enunciados, lo mismo que necesitamos palabras para describir el éxito y el fracaso en el logro de adecuación por parte de las órdenes. Las palabras para los enunciados son «verdadero» y «falso»; las palabras para las órdenes son «obedecida» y «desobedecida». El enunciado tiene que determinar sus propias condiciones de verdad, lo mismo que la orden tiene que determinar sus propias condiciones de obediencia. Pero para enunciar las condiciones de verdad del enunciado lo único que necesitamos es repetir el enunciado, mientras que para enunciar las condiciones de obediencia de la orden no repetimos la orden. Esa asimetría deriva del hecho de que el *enunciado* de las condiciones de verdad es un enunciado, pero el enunciado de la condición de obediencia para una orden no es una orden, sino que es también un enunciado. De manera que la ilusión de redundancia se ve alimentada por el hecho de que enunciar las condiciones de verdad para los enunciados es diferente de enunciar las condiciones de satisfacción para otras clases de actos de habla. Seguiré explorando esta idea en la próxima sección.

EL DISEÑO DEL LENGUAJE

Otra manera de argüir lo mismo la sugiere el siguiente experimento intelectual: supongamos que ustedes tienen que diseñar un lenguaje para seres que todavía no disponen de uno ¿Qué elementos introducirían? Quiero decir, después de que ustedes hubieran

dispuesto ya de una sintaxis para construir las sentencias, después de introducir expresiones para los cuantificadores y las conectivas lógicas y palabras para «perro» y «gato», «rojo» y «azul», ¿qué rasgos estructurales generales introducirían ustedes? Bien, para principiantes, ustedes necesitarían introducir recursos para ejecutar las distintas clases estándar de actos de habla: enunciados, preguntas, órdenes y promesas. Para conseguirlo, ustedes necesitarían encontrar el contenido proposicional y la fuerza ilocucionaria del acto de habla; es decir, ustedes necesitarían ser capaces de distinguir entre «¡Sal del cuarto!», una orden, «¿Quieres salir del cuarto?», una pregunta, y «Saldrás del cuarto», una predicción. Se trata de tres actos de habla distintos, con tres fuerzas ilocucionarias distintas, pero los tres tienen el mismo contenido proposicional: que saldrás del cuarto.

Puesto que las distintas fuerzas ilocucionarias relacionan contenido proposicional y mundo real de distinta manera, con distintas direcciones de adecuación, ustedes necesitarán de distintas palabras para marcar el éxito o el fracaso en el logro de adecuación entre la proposición y el mundo real. Así, ustedes necesitarán una palabra para marcar el hecho de que las órdenes son *obedecidas* o *desobedecidas*. Las órdenes son obedecidas cuando la persona a la que se le ordena algo hace lo que se le ordena y porque se le ordena. Las órdenes tienen una dirección de adecuación del-mundo-a-la-palabra porque parte del propósito de la orden es cambiar el mundo para que case con las palabras. Análogamente, las promesas se *mantienen* o se *cumplen* cuando quien promete hace lo que promete porque prometió hacerlo. También las promesas tienen una dirección de adecuación del-mundo-a-la-palabra, pues parte del propósito de la promesa es cambiar el mundo para que case con las palabras.

Así como las órdenes y las promesas logran o dejan de lograr una adecuación entre el contenido proposicional y la realidad, así también los enunciados. Pero los enunciados tienen una dirección de adecuación distinta, porque el propósito del enunciado es hacer que su contenido proposicional case con una realidad con existencia independiente, no cambiar la realidad para que case con el contenido proposicional. En la medida en que los enunciados tienen éxito o fracasan en punto a adecuación, decimos que son *verdaderos* o *falsos*, y cualquier lenguaje que podamos diseñar necesitará palabras para la verdad y la falsedad.

Mas el criterio de éxito del acto de habla en el logro de adecuación se enunciará de distinto modo en el caso de los enunciados

-que tienen una dirección de adecuación de-la-palabra-al-mundo-, por un lado, y en el de las promesas y las órdenes -que tienen una dirección de adecuación del-mundo-a-la-palabra-, por el otro. Las condiciones de satisfacción del enunciado según el cual saldrás del cuarto son que saldrás del cuarto. El enunciado de las condiciones de verdad no es sino una repetición del enunciado, y este resultado es, según hemos visto, el criterio descomillador de verdad. Para cualquier enunciado, enunciar las condiciones de satisfacción o de éxito en el logro de adecuación requiere tan sólo repetir el enunciado. Pero el enunciado de las condiciones de obediencia de la orden «¡Sal del cuarto!» no puede enunciarse descomilladoramente en la forma: ¡sal del cuarto!, porque el enunciado de las condiciones de satisfacción de la orden tiene una dirección de adecuación distinta de la de la orden misma. Para enunciar las condiciones de obediencia de una orden, ustedes tienen que construir un enunciado, por ejemplo,

La orden O, «¡Sal del cuarto!»,
dada por el hablante S al oyente H en el momento t es obedecida
si y sólo si H sale del cuarto en t porque O.

De aquí que parezca como si «verdadero» fuera de algún modo redundante, y lo fuera de una manera en que definitivamente «obedecida» y «mantenida» no lo son. Pero eso es una ilusión. «Verdadero» y «falso» son términos cruciales para evaluar el éxito en el logro de adecuación característico de las órdenes.

Ustedes necesitarán además términos que les permitan marcar lo que se halla en otro lado de la dirección de adecuación, en el lado del mundo. En el caso de las órdenes y de las promesas, eso resulta fácil. Se necesitan palabras para las varias *acciones* que constituyen obediencia a las órdenes, cumplimiento de promesas, etc. Las acciones no necesitan de órdenes y promesas para existir, pero para ser obedecidas y cumplidas, las órdenes y las promesas necesitan de acciones. En cambio, en el otro lado de los enunciados, no resulta suficiente una palabra para «acción», ni siquiera serían suficientes palabras para «objeto» y «acontecimiento». ¿Por qué no? Porque el criterio de descomillación para el éxito en el logro de adecuación requiere que las condiciones sobre el lado del mundo de la adecuación de-la-palabra-al-mundo sean especificadas mediante una forma sintáctica apta para expresar proposiciones enteras. En una palabra: ustedes necesitan una palabra para «hecho». Ustedes necesitan una palabra para el correlato no lingüístico del enuncia-

do, para el correlato en virtud del cual, o a causa del cual, el enunciado es verdadero, y esa palabra debe atraer complementos sintácticos que permitan un encaje con los enunciados. Esos complementos deben tener una forma como «el hecho de que...», en donde lo que sigue a «que» no es sino la expresión del contenido proposicional del enunciado. Los hechos no necesitan de los enunciados para existir, pero los enunciados necesitan de los hechos para ser verdaderos.

De modo, pues, que en el lenguaje que ustedes habrían inventado tendrían palabras para «verdadero», «enunciado» y «hecho». Sería agradable disponer también de un verbo general para describir las relaciones entre esas palabras, un verbo que fuera neutral respecto de todas las formas específicas de enunciados y respecto de las varias maneras de relacionarse de los enunciados con los hechos. Un verbo tan a propósito para esto en castellano, un verbo tan genérico y vacío como ustedes quieran, es el verbo «corresponder». Sería útil, pues, a la hora de diseñar su lenguaje, disponer de una palabra equivalente: podrán entonces enunciar ustedes las relaciones definicionales entre aquellas nociones diciendo algo equivalente a

Los enunciados son verdaderos
si y sólo si se corresponden con los hechos.

Creo que este experimento intelectual, aun dejando de lado muchas complicaciones, describe la situación en que nos hallamos realmente cuando usamos las palabras «verdadero», «enunciado» y «hecho».

RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIÓN

Reuniré ahora los varios haces dispersos de esta discusión. Recapitularé lo dicho de modo tal que permita aclarar algunos rasgos metodológicos de los capítulos previos.

1. «Verdadero» es el adjetivo para evaluar enunciados (así como, por ejemplo, creencias, las cuales, lo mismo que los enunciados, tienen una dirección de adecuación de-la-mente-al-mundo o de-la-palabra-al-mundo). Los enunciados se evalúan como verdaderos cuando son fiables, *id est*, cuando la manera en que representan el ser de las cosas es la manera en que las cosas realmente son.

2. El criterio de Habilidad lo da la descomillación. Eso produce la impresión de que «verdadero» es redundante; pero no lo es. Necesitamos un predicado metalingüístico para evaluar el éxito de la adecuación en la dirección de-la-palabra-al-mundo, y ese predicado es el término «verdadero».
3. La asignación de «verdadero» a los enunciados no es arbitraria. En general, los enunciados son verdaderos en virtud de condiciones que se dan en el mundo y que no son parte del enunciado. Los enunciados se hacen verdaderos por el modo de ser de las cosas en el mundo, modo de ser que es independiente del enunciado. Necesitamos términos generales para nombrar el modo-de-ser-de-las-cosas-en-el-mundo, y «hecho» es uno de esos términos. Otros son «situación» y «estado de cosas».
4. Puesto que los enunciados determinan sus propias condiciones de verdad y puesto que el término «hecho» refiere a aquello en virtud de lo cual los enunciados son verdaderos, el modo canónico de especificar el hecho es el mismo que el modo de especificar el enunciado, es decir, enunciándolo. Esa especificación requiere una cláusula global; de aquí que tanto los hechos como los enunciados sean especificados proposicionalmente («el hecho de que...», «el enunciado de que...»), pero no por eso tienen los hechos una naturaleza lingüística.
5. Puesto que la identidad del hecho depende de que los rasgos específicos del hecho coincidan con los rasgos especificados por el enunciado correspondiente, y en virtud de los cuales el enunciado es verdadero, es falso el supuesto de que el contexto «el hecho de que p» tenga que preservar la identidad de referencia tras la substitución de p por sentencias lógicamente equivalentes. Para una discusión adicional de este punto, véase el apéndice a este capítulo.
6. ¿Qué pasa con la substitución de expresiones correferenciales? En algunos casos, la substitución de expresiones correferenciales puede preservar la identidad del hecho. Puesto que Tulio era idéntico a Cicerón, intuitivamente, el hecho de que Tulio fue un orador es el mismo hecho que el hecho de que Cicerón fue un orador. ¿Por qué? Porque exactamente el mismo estado de cosas en el mundo hace a ambos enunciados verdaderos, y «hecho» viene definido por aquello que hace verdadero el enunciado. En general, no obstante, la substitución de descripciones definidas correferenciales no resulta en una referencia al mismo hecho. Intuitivamente, el hecho de que Tulio fue un orador

es un hecho diferente del hecho de que el hombre que denunció a Catilina fue un orador. ¿Por qué? Porque el último hecho, para existir, requiere que alguien denunciara a Catilina, mientras que la existencia del primer hecho no depende de ese requisito.

7. Hechos y enunciados verdaderos no son lo mismo. Hay varios modos de demostrar eso. He aquí dos. Primero: tiene sentido hablar de hechos que funcionan causalmente, pero no tiene sentido hablar de enunciados verdaderos que funcionan causalmente. Segundo: la relación de un hecho con los enunciados es de uno-a-muchos, pues el mismo hecho puede ser enunciado por distintos enunciados. Por ejemplo, «Cicerón fue un orador» y «Tulio fue un orador» enuncian el mismo hecho.
8. Siempre que haya descomillación, hay también varios modos alternativos de describir o especificar los hechos. Así, el enunciado verdadero «Sally es la hermana de Sam» corresponde al hecho de que Sally es la hermana de Sam, pero aún quedan otras cosas por decir, por ejemplo, que Sally es una mujer y que Sally y Sam tienen el mismo padre y la misma madre. Muchas disputas filosóficas giran en torno a la estructura de los hechos, y en general las cuestiones en liza van más allá de la descomillación. Por ejemplo, las disputas filosóficas sobre el color y otras cualidades secundarias giran en torno a la naturaleza de los hechos que corresponden a afirmaciones por el estilo *déoste* objeto es rojo, y el análisis de esos hechos requiere más que la descomillación.
9. Uno (sólo uno) de los métodos de la filosofía consiste en analizar la estructura de los hechos que hacen verdaderos a los enunciados. En los capítulos anteriores, he tratado de practicarlo en lo atinente a la estructura de los hechos sociales e institucionales.

APÉNDICE AL CAPÍTULO 9:
EL ARGUMENTO DEL TIRO DE HONDA

Hay otro argumento contra la teoría de la verdad como correspondencia, un argumento que, si fuera válido, resultaría desastroso para la teoría. Es un argumento que suena muy técnico, originalmente atribuido a Frege, empleado por Quine contra la lógica modal y recientemente rescatado por Davidson contra la teoría de la correspondencia. Ha dado en llamársele el argumento del «tiro de honda» (presumiblemente porque un David tan pequeñito como el argumento puede usarse para matar Goliats tan colosales como la lógica modal y la teoría de la correspondencia). Normalmente se enuncia con una rapidez de vértigo,¹⁴ pero si queremos explotar sus debilidades necesitamos tomárnoslo con calma y reducir la marcha.

El propósito del argumento es mostrar que si un enunciado verdadero se corresponde con un hecho, entonces se corresponde con cualquier hecho; por consecuencia, la noción de correspondencia sería completamente vacía. Si los enunciados corresponden, entonces todos los enunciados verdaderos corresponden a la misma cosa. El argumento puede formularse en los siguientes pasos. (He puesto entre paréntesis comentarios de mi cosecha a cada uno de los pasos.)

Paso 1. Supuesto: el enunciado de que la nieve es blanca corresponde al hecho de que la nieve es blanca.

(Este enunciado es un caso de substitución de la teoría de la correspondencia, y el objetivo del argumento es refutar la teoría reduciendo el enunciado a un absurdo.)

14. He aquí el argumento entero, tal como lo formula Davidson:

Los principios son éstos: si un enunciado corresponde al hecho descrito por una expresión de la forma «el hecho de que p», entonces corresponde al hecho descrito por «el hecho de que q», siempre que (1) las sentencias que substituyen a «p» y a «q» sean lógicamente equivalentes, o bien (2) «p» difiera de «q» sólo en que un término singular ha sido substituido por un término singular coextensivo. El argumento confirmante es éste. Sea «S» la abreviatura de alguna sentencia verdadera. Entonces, sin duda el enunciado de que *s* corresponde al hecho de que *s*. Pero podemos substituir la segunda «S» por la lógicamente equivalente «(Iax, tal que* es idéntica a Diógenes y 5) es idéntica a (Ia*, tal que* es idéntica a Diógenes)». Por aplicación del principio de que podemos substituir los términos singulares coextensivos, podemos substituir «S» por «I» en la última sentencia citada, siempre que «I» sea verdadera. Finalmente, invirtiendo el primer paso, concluimos que el enunciado de que 5 corresponde al hecho de que *t*, siendo «S» y «I» dos sentencias verdaderas cualesquiera.

Paso 2. Supuesto: en contextos como el del paso 1, las sentencias y los términos singulares ocurren de modo tal que (a) el enunciado entero preserva la verdad tras la substitución de términos singulares correferenciales, y (b) preserva la verdad tras la substitución de sentencias lógicamente equivalentes.

(Nunca se ha ofrecido un argumento en favor de este supuesto. Parece implausible en su tenor literal. Diré más al respecto luego.)

Paso 3. Supuesto: la sentencia (a) «La nieve es blanca» es lógicamente equivalente a la sentencia (b) «El único x, tal que (x es idéntico a Diógenes) es idéntico a la única x, tal que (x es idéntico a Diógenes y la nieve es blanca)».

(«Equivalencia lógica» es un término técnico. Dos enunciados son lógicamente equivalentes si y sólo si tienen el mismo valor de verdad en cualquier modelo. Según esta definición, hay una semántica para las descripciones definidas, de acuerdo con la cual (a) y (b) son lógicamente equivalentes.)

Paso 4. Supuesto: la sentencia «La hierba es verde» es lógicamente equivalente a la sentencia «La única x, tal que (x es idéntico a Diógenes) es idéntico a la única x, tal que (x es idéntico a Diógenes y la hierba es verde)».

(Este supuesto es el mismo que el supuesto 3. Valen para él idénticos comentarios.)

Paso 5. Supuesto: la expresión «la única x, tal que (x es idéntico a Diógenes y la nieve es blanca)» refiere al mismo objeto que la expresión «la única x, tal que (x es idéntico a Diógenes y la hierba es verde)».

Ahora, dados esos supuestos, del paso 1 podemos derivar el

Paso 6. El enunciado de que la nieve es blanca corresponde al hecho de que la única x, tal que (x es idéntico a Diógenes) es idéntico a la única x, tal que (x es idéntico a Diógenes y la nieve es blanca).

(Esto se deriva mediante el principio enunciado en el paso 2b, que permitía la substituíbilidad de las sentencias lógicamente equi-

valentes, y mediante el supuesto enunciado en el paso 3, según el cual ambas sentencias son lógicamente equivalentes.)

Y del paso 6, mediante el principio de substituíbilidad de las expresiones correferenciales enunciado en 2a, junto con la correferencia enunciada en 5, obtenemos el

Paso 7. El enunciado de que la nieve es blanca corresponde al hecho de que la única x, tal que (x es idéntico a Diógenes) es idéntico a la única x, tal que (x es idéntico a Diógenes y la hierba es verde).

Pero ahora volvemos atrás y substituímos la equivalencia lógica enunciada en el paso 4, y empleando de nuevo el principio en 2b, resulta que

Paso 8. El enunciado de que la nieve es blanca corresponde al hecho de que la hierba es verde.

Pero este resultado probaría que, para dos enunciados verdaderos cualesquiera, el primero corresponde al hecho enunciado por el segundo. En el lugar de «La nieve es blanca» y «La hierba es verde» podemos poner los dos enunciados verdaderos que nos dé la gana para mostrar que cualquier enunciado verdadero corresponde a todos y cada uno de los hechos. Por consecuencia, la noción de correspondencia es vacía, y la teoría de la verdad como correspondencia ha sido refutada.

¿Qué hacer con este argumento? En mi opinión, es implausible; lo más que demuestra este argumento es la falsedad de sus presupuestos.¹⁵ A mí me parece que lo más que puede probar el argumento es la falsedad del supuesto 2b, de acuerdo con el cual las sentencias lógicamente equivalentes pueden substituírse *salva veritate* en contextos como el del paso 1. Independientemente de este ejemplo, 2b tiene consecuencias contraintuitivas. De acuerdo con 2b, pongamos por caso, del hecho de que el enunciado de que (la nieve es blanca) corresponde al hecho de que (la nieve es blanca)... ¿se seguiría que el enunciado de que (la nieve es blanca) correspondería al hecho de que (la nieve es blanca y $2+2=4$)! En el argumento del tiro de honda, el primer paso derivado, el 6, es falso, pues el enunciado de que la nieve es blanca no corresponde a ningún he-

15. Hay muchas críticas de] argumento del tiro de honda. La más afín al espíritu de la mía puede hallarse en J. Barwise y J. Perry, *Situations and Attitudes*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1983.

cho sobre Diógenes. Diógenes y su identidad son irrelevantes en lo tocante al hecho de que la nieve es blanca. En términos simples, del enunciado verdadero, según el cual

1. El enunciado de que la nieve es blanca
corresponde al hecho de que la nieve es blanca,

no podemos inferir válidamente

6. El enunciado de que la nieve es blanca corresponde
al hecho de que la única x , tal que (x es idéntica a Diógenes)
es idéntica a la única x , tal que
(x es idéntica a Diógenes y la nieve es blanca).

Alguien podría, empero, replicar: ¿no es esto una petición de principio? Después de todo, precisamente lo que anda en juego es si la teoría de la correspondencia tiene o no consecuencias lógicas no deseadas: no podemos entonces limitarnos a rechazar las supuestas consecuencias. La respuesta a esta objeción viene de las nociones de hechos, de verdad y correspondencia que ofrecí en el capítulo 9. A pesar de su carácter extremadamente general, son éstas palabras humildes, cotidianas, y cualquier concepción filosófica que se base en su uso debe respetar su uso cotidiano. He argüido que toda la noción de «hecho» que resulta relevante para esta discusión es la noción de algo que *hace verdadero a un enunciado, o en virtud de lo cual éste resulta verdadero*. Si estoy en lo cierto en este punto, entonces cualquier conjunto de restricciones lógicas -como el supuesto 2b sobre contextos de sentencias parecidos al del paso 1- tiene que respetar esos rasgos del significado de «hecho», así como los rasgos intuitivos de «verdadero» y «corresponde». En nuestra concepción intuitiva cotidiana, aquello que hace verdadero al enunciado de que la nieve es blanca es el hecho de que la nieve es blanca. Creo que resulta obvio que la autoidentidad de Diógenes (o el hecho de que $2+2=4$) no tiene absolutamente nada que ver con aquello que hace verdadero al enunciado de que la nieve es blanca. Dicho en pocas palabras: una condición de adecuación de cualquier noción de verdad y de correspondencia es que respete las nociones intuitivas de «hecho», de «verdad» y de «correspondencia». El argumento del tiro de honda falla precisamente en este punto, pues acepta un principio, el 2b, que va a contrapelo de las nociones cotidianas intuitivas.

La imputación de cometer petición de principio se presta a un *tu quoque*. Pues es una petición de principio contra la teoría de la correspondencia suponer que está sujeta a principios como el 2b sin ofrecer argumento alguno para presumir la aplicabilidad de 2b. ¿Por qué habríamos de suponer que sentencias como 1 permiten substituciones preservadoras de la verdad de sentencias lógicamente equivalentes, si esas substituciones desembocan derechamente en resultados contraintuitivos? Cualquier principio que viole nuestras intuiciones requiere un trabajo ingente de argumentación justificatoria, y en el presente caso no hay el menor rastro de justificación para resultados de todo punto contraintuitivos.

Otra manera de venir a lo mismo es observar simplemente que la *identidad de los hechos* no queda preservada con la substitubilidad de las sentencias lógicamente equivalentes; y la forma de sentencia

«El enunciado de que a corresponde al hecho de que b»

permite la substitución preservadora de verdad, en el lado derecho de «corresponde a», de frases nominales de la forma «el hecho de que c» sólo en aquellos casos en que

El hecho de que b es idéntico al hecho de que c.

Pero, intuitivamente, esta condición no es preservada por el ejemplo de Diógenes. Intuitivamente, el hecho de que la nieve es blanca *no es el mismo hecho* que el hecho de que la única x , tal que (x es idéntica a Diógenes) es idéntica a la única x , tal que (x es idéntica a Diógenes y la nieve es blanca). Y si albergamos la menor duda respecto de nuestra intuición, la obvia naturaleza contraintuitiva de 6 debería bastar para erradicarla. Puesto que 1 es verdadero y 6 es falso, se sigue que la inferencia es inválida. De premisas verdaderas sólo pueden inferirse válidamente conclusiones verdaderas.

Es importante señalar que el problema no radica en la aparente no extensionalidad de «X corresponde a Y». Este contexto es completamente extensional respecto de la substitubilidad de las expresiones correferenciales para «X» e «Y». El problema radica en la no extensionalidad de la expresión «el hecho de que b». Esa expresión no preserva la identidad de referencia en condiciones de substitución de sentencias lógicamente equivalentes. ¿Y por qué habría de ser de otro modo? ¿Por qué habrían de ser los hechos sobre la nieve idénti-

eos a, ser los mismos hechos que, los hechos sobre Diógenes o cualquier otro? En lo que concierne al hecho de que la nieve es blanca, Diógenes no tiene nada que hacer. Intuitivamente, la idea de que esos hechos son realmente los mismos hechos parece fuera de lugar.

Concluyo, pues, que el argumento del tiro de honda no refuta la teoría de la correspondencia.



CONCLUSIÓN

Una manera de entender el impulso subyacente a lo que he ido argumentando a lo largo del presente libro es ésta: desde mi punto de vista, la tradicional oposición que tendemos a hacer entre la biología y la cultura anda tan errada como la oposición tradicional entre cuerpo y mente. Así como los estados mentales son rasgos de nivel superior de nuestro sistema nervioso, y consiguientemente no hay oposición entre lo mental y lo físico (lo mental es simplemente un conjunto de rasgos físicos del cerebro a un nivel superior de la descripción neuronal), tampoco hay oposición entre la cultura y la biología; la cultura es la forma que cobra la biología. No puede haber oposición entre la cultura y la biología, porque si la hubiera, la biología saldría ganando siempre. Las diferentes culturas no son sino diferentes formas en que puede manifestarse una subestructura biológica subyacente. Mas si esto es así, entonces tiene que haber una historia más o menos continua que vaya de una ontología de la biología a una ontología que incluya las normas culturales e institucionales; no puede haber ninguna ruptura radical. La tesis a favor de la que he argumentado es que no hay ninguna ruptura radical. No es sorprendente que los términos de conexión entre la biología y la cultura sean la consciencia y la intencionalidad. Lo que resulta especial de la cultura es la manifestación de intencionalidad colectiva, y en particular, la asignación colectiva de funciones a fenómenos, siendo así que las funciones no pueden ser cumplidas meramente en virtud de los puros rasgos físicos de los fenómenos. Desde los billetes de dólar hasta las catedrales, y desde los partidos de fútbol hasta los Estados-nación, constantemente nos encontramos con nuevos hechos en los que los hechos rebasan los rasgos físicos de la realidad física subyacente.

Sin embargo, aunque hay un *continuum* de la química de neurotransmisores como la serotonina y la norepinefrina hasta el contenido de estados mentales como la creencia de que Proust es mejor novelista que Balzac, los estados mentales se distinguen de otros fenómenos físicos en que son o conscientes o potencialmente conscientes. Cuando no hay acceso a la consciencia, al menos en principio, no hay estados mentales. Análogamente, aunque hay un

hilo de continuidad entre la conducta colectiva de los leones que atacan hienas y la toma de decisiones constitucionales de la Corte Suprema, las estructuras institucionales poseen un rasgo especial, a saber: el simbolismo. La capacidad biológica para hacer que algo simbolice -o signifique, o exprese- otra cosa distinta es la capacidad básica que subyace no sólo al lenguaje, sino a todas las demás formas de realidad institucional. El lenguaje mismo es una estructura institucional, porque entraña la imposición de un tipo especial de función a entidades físicas brutas que no guardan relación natural alguna con esa función. Ciertos tipos de sonidos o de marcas *cuentan coy-no* palabras y sentencias, y ciertos tipos de expresiones *cuentan como* actos de habla. La función agentiva es la de *representar*, en uno u otro de los posibles modos de actos de habla, objetos y estados de cosas en el mundo. Los agentes que pueden hacer eso colectivamente reúnen la precondition esencial para cualesquiera otras estructuras institucionales: dinero, propiedad, matrimonio, gobierno y universidades; todo eso existe por la mediación de formas de acuerdo humano que entrañan de una manera esencial la capacidad de simbolización.