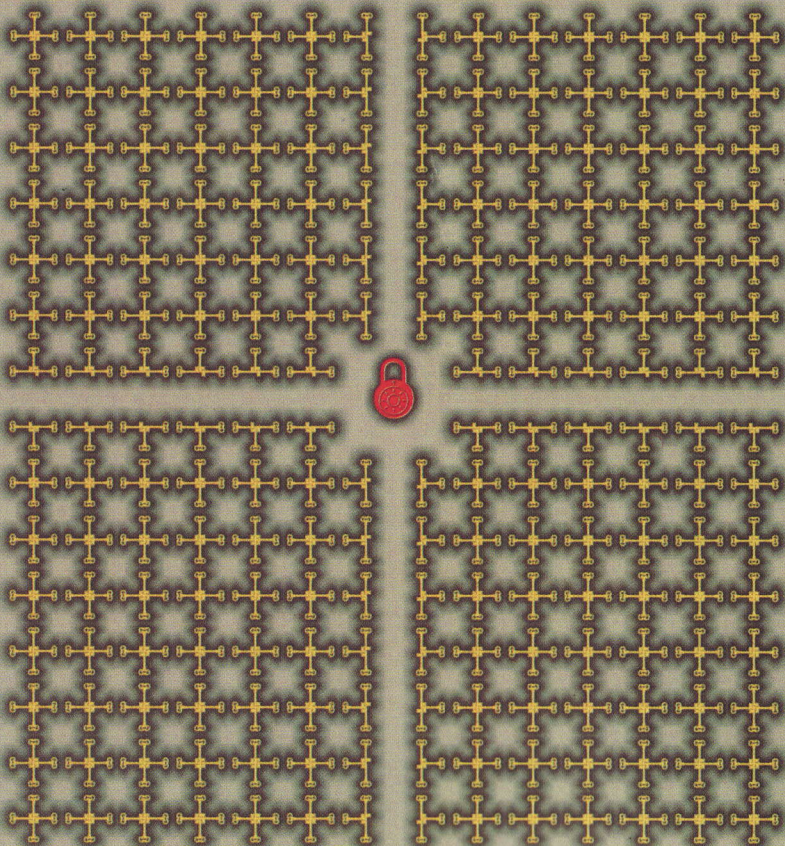


Filosofía

Hilary Putnam

El pragmatismo

Un debate abierto



edisa

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

FILOSOFIA

- HILARY PUTNAM *El pragmatismo: un debate abierto*
- MANUEL CRUZ (COMP.) *Tolerancia o barbarie*
- JEAN-PIERRE DUPUY *El sacrificio y la envidia*
- MICHAEL D. RESNIK *Elecciones*
- ERNST TUGENDHAT *Lecciones de ética*
- ERNST TUGENDHAT *Ser - Verdad - Acción*
Ensayos filosóficos
- JAAKKO HINTIKKA *El viaje filosófico más largo*
De Aristóteles a Virginia Woolf
- HANS RUDI FISCHER *El final de los grandes*
Y OTROS *proyectos*
- D. C. DENNETT *Contenido y conciencia*
- BERNARD SICHÈRE *Historias del mal*
- JULIO CABRERA *Crítica de la moral afirmativa*
- KITARO NISHIDA *Indagación del bien*
- GERARD DELEDALLE *Leer a Peirce hoy*
- DAVID GAUTHIER *La moral por acuerdo*
- MARTIN HEIDEGGER *Introducción a la metafísica*
- GIANNI VATTIMO *La secularización de la filosofía*
Hermenéutica y posmodernidad
- ROBERT NOZICK *Meditaciones sobre la vida*
- JON ELSTER *Juicios salomónicos*

EL PRAGMATISMO

Un debate abierto

por

Hilary Putnam

gedisa
editorial

Titulo del original en italiano: *Il pragmatismo: una questione aperta*
Editori Laterza, Roma-Bari
© 1992, Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari. Spanish language
edition arranged through the mediation of Eulama literary Agency.
This book comes of the cooperation between Laterza Publishing
House and Sigma Tau Foundation in the "Lezione Italiane" series.

Traducción: Roberto Rosaspín Reynolds
Corrección estilística: Margarita N. Mizraji
Diseño de cubierta: Sebastián Puiggrós

Primera edición, enero 1999, Barcelona
Primera reimpresión: enero de 2006, Sevilla

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova, 9 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
Correo electrónico: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-7432-674-5
Depósito legal: B-53283-2005 E.U.

Impreso en Publidisa

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano
o cualquier otro idioma.

Reconocimientos

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento, tanto a Pino Donghi, Enrico Mistretta y Lorena Preta, como a la Fundación Sigma-Tau, por haber propuesto, en la serie "Lezioni italiane" la idea de un ciclo de conferencias sobre mis actuales intereses filosóficos. Agradezco también a los profesores Carlo Cellucci, Emilio Garrone y Eugenio Lecaldano, de la Universidad de los Estudios de Roma "La Sapienza", así como también a los otros estudiosos y estudiantes que han participado en los debates posteriores, y que me han dado la oportunidad de desarrollar algunos argumentos en las notas al texto.

H. P.

Cambridge, Massachusetts
Harvard University, 1992

Indice

RECONOCIMIENTOS.....	7
OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS	11
1. La vigencia de William James.....	17
La verdad	22
El holismo	27
El realismo	35
Filosofía y vida.....	38
2. ¿Wittgenstein era un pragmático?	45
Kant.....	48
Rorty y Wittgenstein	53
Algo más sobre Wittgenstein y Kant.....	60
La primacía de la razón práctica	64
El fin ético de la filosofía del último Wittgenstein .	68
3. El pragmatismo y el debate contemporáneo	85
Sí, pero, ¿hemos perdido el mundo?.....	95
La respuesta pragmática al escepticismo	99
El relativismo rortiano	106

**OBSERVACIONES
INTRODUCTORIAS**

En la actualidad, tendemos a considerar plenamente asumidas las ideas de tolerancia y pluralismo. Por otra parte, si tomamos en cuenta el hecho de que en la antigua Atenas, o en el Imperio Romano tardío, existía una enorme pluralidad de puntos de vista y un vasto contraste de opiniones diferentes, probablemente pensaremos que se trata de un indicio de la vitalidad de aquellas sociedades. Sin embargo, muy pocos comprenden que ésta no es la forma en la cual ellos consideraban la cuestión. Los pensadores clásicos veían la diversidad de opiniones como un signo de decadencia y de herejía; sólo a partir del Iluminismo hemos podido juzgarla un bien positivo. Un autor¹ ha sostenido que, únicamente cuando la sociedad ha comenzado a cimentarse “mediante una alianza de intereses personales esclarecidos, en lugar de propiciar creencias religiosas y morales compartidas”, entonces, y sólo entonces, es posible que “el florecimiento de la diversidad y el pluralismo, que en el pasado sólo existía como subproducto y síntoma de la declinación política, pueda ser aceptada por vez primera como una forma de prosperidad social”. Si bien este autor exagera (la fuerza que consolida los estados liberales modernos es la del sentimiento y la tradición, en un grado no menor que la de los intereses personales,

esclarecidos o no), y si bien tampoco niega que la creencia en la tolerancia es, en sí misma, una “creencia moral compartida”, así como también una creencia importantísima, no es menos cierto que las sociedades modernas no se han mantenido unidas por una única y compartida concepción global del mundo. No existe una religión que asuma por sí sola esta tarea, y si bien todavía existen creencias morales compartidas, no hay ninguna creencia moral que sea *incontrovertible*. Es más; excepto dentro de una minoría reaccionaria, nadie parece creer que nuestra sociedad vaya a encontrar un motivo propio para congregarse en torno a un sistema incuestionado de creencias morales y religiosas. Apreciamos la libertad cuando se trata de elegir nuestros “destinos” (para utilizar un término sugerido por Agnes Heller),² y en ese caso la libertad no se concibe simplemente como la libertad de elegir un oficio o una profesión, sino que involucra también la libertad de decidir por nosotros mismos respecto de nuestros valores, nuestras metas, normas concretas e incluso, dentro de ciertos límites, nuestras costumbres y nuestros hábitos de vida.

Lo que llamamos “Ilustración” ha sido, en gran medida, un movimiento intelectual destinado a proveer algún tipo de fundamento estable para esta “sociedad abierta”; no solamente un fundamento político e histórico, sino también epistemológico, un fundamento que incluyese “argumentos acerca de la falta de certeza de nuestros conocimientos morales y religiosos”.³ Y los problemas generados por el Iluminismo son todavía los nuestros: apreciamos la tolerancia y el pluralismo, pero nos preocupa el escepticismo epistemológico que los ha acompañado.

Les hago presente todo esto, porque las cuestiones que trataré aquí no son puramente teóricas. Es una polémica abierta el debate sobre si una sociedad esclarecida puede

evitar un escepticismo moral corrosivo, sin recaer en el autoritarismo moral. Y son precisamente esas controversias las que en los últimos años me han reconducido al pragmatismo: a los escritos de Peirce, James y Dewey e, incluso, a los de Wittgenstein, cuya obra, como sostendré a lo largo de todo este trabajo, tiene una marcada afinidad con el pragmatismo norteamericano, aunque dicho autor no estuviera dispuesto a dejarse clasificar como “pragmático”.

En el primer capítulo trato de explicar la importancia del pensamiento de William James, concentrándome particularmente en la forma en que hechos y valores deben ser considerados inseparables, pero preparo asimismo el terreno para la discusión relativa a la inseparabilidad entre “hecho y teoría”, y entre “hecho e interpretación”, que se trata en el capítulo siguiente. En el segundo capítulo, intento situar la filosofía del último Wittgenstein, no sólo respecto del pragmatismo, sino también en relación con la historia de la filosofía; y en el tercero y último capítulo busco conectar el legado de Peirce, James, Dewey y Wittgenstein con algunos debates filosóficos contemporáneos. Espero, especialmente, convencerlos del hecho de que el pragmatismo ofrece recursos mucho mejores que las degradadas alternativas que con demasiada frecuencia aparecen hoy como las únicas posibilidades existentes, ya sea desde el punto de vista filosófico como del político.

Notas

1. A. M. Melzer, “Tolerance 101”, *The New Republic*, junio de 1991.
2. Cfr. A. Heller, *A Philosophy of Morals*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
3. A. M. Melzer, *op. cit.*, pp. 11 ss.

1

**LA VIGENCIA
DE WILLIAM JAMES¹**

William James es una figura destinada a no desaparecer ni opacarse jamás; no sólo porque nunca ha perdido vigencia, sino porque las reacciones suscitadas por sus trabajos después de su muerte, ya sean favorables o desfavorables, han sido sorprendentemente apasionadas. En su *Historia de la filosofía occidental*, Bertrand Russell ridiculizó las concepciones de James acerca de la verdad. Más aún, un prestigioso contemporáneo de Russell escribió: “El punto de vista que me parece reconciliar las tendencias materialistas de la psicología con la tendencia antimaterialista de la física es el de los nuevos realistas norteamericanos. Esas ideas [...], en gran medida, derivan de William James, y antes de ir más allá, sería conveniente considerar la doctrina revolucionaria que él sostiene. Creo que esta doctrina contiene una nueva verdad importante, y lo que diré a continuación estará, en una parte considerable, inspirado en ella”.²

Pero; ¿quién era este contemporáneo? ¡Pues no era ni más ni menos que el mismo Russell! El de *El análisis de la mente*. Sin embargo, por respeto hacia Russell, es preciso decir que no existe contradicción alguna; él despreciaba las ideas de James sobre la verdad, de las cuales no presenta más que una caricatura, pero admiraba su “mo-

nismo neutral”, que es el término russelliano para lo que James llamaba “empirismo radical”. Y, en realidad, según me ha relatado recientemente I.B. Cohen, cuando Russell enseñaba en Harvard, en 1936, “los protagonistas de sus lecciones eran siempre dos: Platón y James”.

Más cerca de nuestra época, en 1983, Martin Gardner —notable autor de un repertorio de juegos matemáticos en la publicación *Scientific American* y desmitificador, tanto de la telepatía como de cualquier cosa que él considere ciencia deshonesta— ha dedicado un capítulo de un libro referido a sus convicciones filosóficas personales,³ a criticar la concepción de James acerca de la verdad. Gardner, me atrevo a precisar, no considera a James un deshonesto; sin embargo, según el mismo Gardner, “...existía en él una suerte de ceguera [...] al enfrentarse con esas confusiones que son inevitables cuando un filósofo toma una palabra dotada de un significado universalmente compartido, y le da una acepción nueva e insólita. Los pragmáticos estaban convencidos, naturalmente, de que al redefinir la verdad como el concurso de tests por la verdad (*sic*), se derivarían grandes ventajas, pero los resultados fueron, en definitiva, decenas de desconcertantes discusiones en las cuales se perdió una increíble cantidad de tiempo”.⁴ En el mismo año, 1983, Jacques Barzun publicó el hermoso libro *A Stroll with William James* (Un paseo con William James), en reconocimiento a la “originalidad y el vigor intelectual con que James afrontó y venció a algunas de esas viejas Esfinges que desafían al viajero terrestre, como siempre bajo pena de muerte”.⁵

Mi intención, al sumarme a esa nube de aprobación y crítica que revolotea alrededor de la figura de William James, no es simplemente la de rendir homenaje a un predecesor. Creo sinceramente que James ha sido un pensador de gran fuerza, como nadie en el siglo transcu-

rrido; creo que su modo de filosofar propone posibilidades hace ya mucho tiempo olvidadas, y que esta tendencia indica las vías de escape para salir de algunos antiguos “embrollos” filosóficos que continúan afligiéndonos. Creo que pronto llegará el momento de considerar atentamente el pragmatismo, el movimiento del cual James ha sido, probablemente, el mayor exponente.

Quiero adelantar —y de esto estoy seguro— que este primer capítulo no tiene la pretensión de ser el estudio detallado y penetrante que ustedes quisieran; es, más bien, un anticipo para un proyecto sobre el tema, la presentación de un argumento que nos induzca a tenerlo presente con miras a un proyecto digno de atención.

Puedo comenzar indicando una de las razones por las cuales la filosofía de James suscita reacciones contradictorias parecidas. Entre las características principales de esta filosofía se encuentra el *holismo*; James refuta de un modo claro, aunque implícito, diversos dualismos típicos: hecho, valor y teoría están todos considerados compenetrados e interdependientes entre sí.⁶ (En el tercer capítulo defenderé la idea de que la interpretación —de significados y formas de vida— y el conocimiento de los hechos se compenetran de modo similar, de acuerdo con una convicción que creo que James aprobaría.) Otra de las características de la filosofía jamesiana —característica que desorientó al menos a uno de sus principales seguidores—⁷ es una fuerte tendencia hacia lo que los filósofos solían llamar *realismo directo*, es decir, la doctrina según la cual la percepción considera (normalmente) objetos y acontecimientos “de afuera”, en lugar de “datos sensoriales” privados o internos. El holismo y el realismo directo pueden parecer incompatibles; así fue como le pareció al filósofo oxoniense F. C. S. Schiller, el seguidor al que me refería anteriormente, para quien el realismo representaba una

suerte de retroceso por parte de James, y es así como le pareció también a Bertrand Russell, para quien ambas corrientes representaban dos momentos distintos en el pensamiento de James: el primero de ellos descarriado y el segundo rico en agudeza. Tengo la plena convicción, así como también la tiene Ruth Anna Putnam, con quien estamos llevando adelante un estudio sobre la filosofía de James, que, lejos de ser incompatibles, estos dos aspectos del pensamiento jamesiano son interdependientes; cada uno de ellos presupone al otro, y cada uno es necesario para la correcta interpretación del otro. Sin embargo, no intentaré fundamentar en detalle esta propuesta interpretativa; en lugar de ello, trataré de darles solamente una idea de en qué consisten esos dos aspectos.

La verdad

El pasaje que con mayor frecuencia se extrae forzosamente del contexto, y se usa a modo de bastón para castigar a James es el siguiente: “Lo ‘verdadero’ es sólo aquello que conviene a nuestro modo de pensar [...] en el largo plazo, y en lo inmediato, naturalmente”. Esta es, literalmente, la forma en que Russell refiere el pasaje. Lo que James afirma, según sus críticos, es que si las consecuencias de creer que *p* son buenas para la humanidad,⁸ entonces *p* es verdadero. Es por eso que Russell escribe: “Encuentro grandes dificultades intelectuales en esta doctrina. Da por supuesto que una creencia es *verdadera* cuando sus efectos son buenos”.⁹ Sin embargo, esto no es lo que James quiere significar, y, en realidad, tampoco es lo que James *afirma*. Lo que él efectivamente escribió es:

“Lo verdadero”, dicho brevemente, es sólo el expediente de nuestro modo de pensar, de igual forma en que lo justo es sólo el expediente del modo de conducirnos. Expediente en casi

todos los órdenes y en general, por supuesto, pues todo lo que responde satisfactoriamente a la experiencia en perspectiva no responderá de modo necesario a todas las ulteriores experiencias tan satisfactoriamente. La experiencia, como sabemos, tiene modos de *salirse* y de hacernos corregir nuestras actuales fórmulas.¹⁰

No tengo intención de poner a prueba vuestra paciencia con un análisis textual exacto —de ahora en adelante solamente mencionaré, en forma dogmática, lo que creo que es el pensamiento de James, sin presentar “pruebas”— pero no puedo dejar de llamar vuestra atención sobre cómo la falta de comprensión de las ideas de James por parte de Russell se asemeja a una frecuente incompreensión de un pasaje igualmente famoso de Wittgenstein, cuando escribe:¹¹ “Para una *gran* cantidad de casos —aunque no para *todos* los casos— en los que nos basamos, la palabra ‘significado’ se puede definir así: el significado de una palabra no es más que su uso en el lenguaje”. Aquí, muchos estudiosos suelen ignorar la salvedad “aunque no para *todos* los casos”, y superponen su propia noción de “uso” a la expresada por Wittgenstein, y terminan por afirmar que Wittgenstein esbozó una “teoría” según la cual “el significado es el uso” ¡cosa que desvanece toda posibilidad de comprender lo que Wittgenstein realmente afirma! De la misma manera, Russell no hace otra cosa que ignorar las frases: “dicho brevemente” y “en *casi* todos los órdenes” —signos evidentes de que estamos ante una aseveración temática, y no ante una tentativa de formular una definición de “verdadero”— sustituyéndolas por la propia noción de que la “conveniencia” es la de James, y terminando por decir que James formuló la teoría según la cual “verdadero” significa “aquello que tiene buenos efectos”: ¡lo que desvanece toda posibilidad de comprender lo que James afirma realmente!

El hecho es que, tanto la filosofía de James como la de Wittgenstein no pueden ser expresadas en unas pocas frases. Por el contrario, lo que debe seguir a una proposición temática como la que acabamos de mencionar¹² en el texto de James, y en sus otros escritos, son discusiones sobre *tipos* más importantes de aseveraciones o enunciados, como, por ejemplo, sobre el Memorial Hall u otros objetos perceptibles, sobre cosas más abstractas, como la elasticidad de las cuerdas de reloj, sobre conceptos teóricos de la física contemporánea, sobre conceptos matemáticos y sobre posiciones éticas y religiosas. De allí se deriva que, a tipos diferentes de proposición, corresponden *tipos* diferentes de “conveniencia”; no existe ningún indicio que nos induzca a pensar que una aseveración arbitraria es verdadera porque es conveniente en cualquier sentido (incluso “en el largo plazo”). Por ejemplo, el punto de vista que con más frecuencia se le atribuye a James —que una afirmación es verdadera si hace que la persona se sienta subjetivamente *satisfecha* de creerla—, en realidad, *se refuta* por sí misma.¹³ En el caso de los enunciados “fácticos” paradigmáticos, en el cual están comprendidos las teorías y enunciados científicos, un tipo de conveniencia a la cual James se refiere frecuentemente es la utilidad para la previsión,¹⁴ mientras que otros desiderata (la conservación de la doctrina pasada,¹⁵ la simplicidad¹⁶ y la coherencia¹⁷) son válidos para enunciados de todo tipo. Incluso las afirmaciones de Quine,¹⁸ según las cuales el hecho de que se logren satisfacer simultáneamente tales desiderata es una cuestión de compromiso, más que de reglas formales, son también una idea jamesiana.¹⁹

Una segunda crítica a James —efectuada ya sea por alguno de sus admiradores, como Morton White, o por sus críticos, como Martin Gardner— es que él habla en realidad de *confirmación*, y no de verdad. James nos ofrece una

explicación de la *confirmación*, afirman estos críticos, y cree erróneamente que está ofreciendo una definición de la verdad. También afirman que el problema de formular una explicación satisfactoria acerca de la verdad ya ha sido resuelto en este siglo por la obra del eminente lógico Alfred Tarski. En lo que mí se refiere, creo²⁰ que, a pesar del invalorable aporte técnico de Tarski, en su obra no se hace *nada* por explicar la noción de verdad, pero éste no es ahora mi tema de discusión. De cualquier modo, James *no* es culpable de confundir confirmación con verdad,²¹ aunque ciertamente crea que existe una estrecha conexión entre ambas.

La conexión existe por la siguiente razón: decir que la verdad es una “correspondencia con la realidad” no es falso, sino más bien *vacuo*, ya que no aclara nada sobre el significado de la “correspondencia”. Si se supone que la “correspondencia” es totalmente independiente de la forma en que confirmamos las aseveraciones que hacemos (del mismo modo que se cree posible que lo que es verdadero es totalmente *diferente*, no sólo algunas veces, sino siempre, de aquello que estamos justificados a *considerar verdadero*), entonces la “correspondencia” tiene algo de misteriosa, de oculta, e igualmente oculta se encuentra nuestra presunta comprensión de ella. La verdad, según James, debe ser tal que estemos capacitados para decir de qué modo es posible captarla tal cual es. Y al igual que Peirce, él identifica también a la verdad con la “opinión final”, aunque no con aquello que ya se encuentra confirmado, sino con aquello que está “destinado” a ser confirmado, siempre y cuando la búsqueda sea suficientemente prolongada y en un estado de ánimo responsable y orientado hacia la falibilidad. “La verdad —escribe James en uno de sus ensayos—²² es el destino del pensamiento”; y en el mismo ensayo agrega: “El único criterio objetivo de

realidad es la constricción, durante un período prolongado, a las confrontaciones del pensamiento.”²³

Esta es, naturalmente, una posición muy problemática, aunque muchos de sus elementos continúan siendo redescubiertos y discutidos apasionadamente, aún hoy, por muchos filósofos, algunos de los cuales no mencionan jamás a James. En lo que a mí respecta, estoy de acuerdo con la primera parte de la posición de James, con la idea de que la verdad no debe ser considerada como una “correspondencia” misteriosa, sino más bien como una idealización de la afirmabilidad garantizada, pero no encuentro satisfactoria la idea de la “opinión final” que James rescata de Peirce.²⁴ Sólo quisiera advertir que tales cuestiones —la relación entre la verdad, la afirmabilidad garantizada, la credibilidad permanente y todo aquello, en definitiva, hacia lo cual debe converger la búsqueda si está adecuadamente conducida— pueden encontrarse hoy en libros y ensayos de los dos Putnam, Michael Dummett, Nelson Goodman, Richard Rorty y Bernard Williams, quienes sostienen posiciones diferentes, y a veces hasta opuestas, sobre estos temas, pero todos toman muy en serio la idea expresada por James de que nuestra comprensión de la noción de verdad no debe ser considerada un acto mental misterioso mediante el cual nos conectamos con algo totalmente independiente de las prácticas sobre la base de las cuales *decidimos* lo que es verdad y lo que no lo es.²⁵ Ya no es posible sostener que quien considera seriamente la idea de tratar a la verdad, en cierto sentido, como *la afirmabilidad garantizada idealizada* esté simplemente “confundiendo la verdad con la confirmación”.

Si lo que es verdad es lo que sería confirmado si las condiciones fueran suficientemente buenas (donde la noción de “condiciones suficientemente buenas” no es una

noción trascendental: podemos saber por medio de la investigación cuáles son las mejores y las peores condiciones para juzgar sobre la verdad), entonces el mejor modo de explicar la noción de verdad es explicar en qué forma se resuelve que algo está confirmado (incluido cómo se determina que aquello que había sido previamente confirmado, ahora debe ser, a pesar de todo, descartado). Así, para un pragmático, un debate sobre la verdad obtendrá todo su fundamento de la explicación paralela de cómo llegar a esa verdad. Sin embargo, reitero que esto no permite confusión alguna entre “verdadero” y “confirmado”.²⁶ Y es oportuna la afirmación de James: “Si te indico cómo llegar a la estación ferroviaria, ¿no te estoy presentando implícitamente *lo que es*, el ser y la naturaleza de aquel edificio?”²⁷

El holismo

Hasta aquí, la posición de James puede aparecer como una suerte de positivismo y, en realidad, el primer malentendido sobre el pragmatismo que James debate en *The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstanders* (Informe pragmático sobre la verdad y los que no la comprenden),²⁸ afirma que “el pragmatismo no es más que una reedición del positivismo”.²⁹ En su respuesta, James se disocia de la inflexión fenoménica del positivismo (machiano) de la época; el pragmatismo no afirma que el conocimiento se encuentre restringido al devenir de nuestras *sensaciones*. Sin embargo, los neopositivistas de hoy (espero que Van Quine no objete si lo califico como tal) no son más fenomenistas que James, y ya he dicho que, al menos en el caso de las afirmaciones científicas, tanto James como Quine consideran que la afirmabilidad garantizada es una cuestión de “compromisos” entre desiderata

muy similares, como previsión, conservación de la doctrina precedente, simplicidad y coherencia global. Por esta misma razón se hace necesario diferenciar la posición de James del neopositivismo (de Quine), si queremos entender su interés actual para nosotros.

Esta diferencia tiene mucho que ver con la recusación de los habituales dualismos —hecho/valor, hecho/teoría, hecho/interpretación—, mencionados al comienzo de este capítulo.³⁰ Dicho sea de paso, esta refutación fue el primer concepto pragmático con el que entré en contacto cuando era estudiante universitario. Por aquel entonces me encontraba en la Universidad de Pennsylvania, y uno de los discípulos de James, A. E. Singer (h.) fue, durante muchos años uno de los profesores más famosos de ese departamento. Si bien ya se encontraba jubilado cuando ingresé en la universidad, Singer aún vivía en Filadelfia, y algunos de los miembros más antiguos del departamento solían visitarlo regularmente. Uno de ellos, C. West Churchman, escribió un día en la pizarra los siguientes cuatro principios, atribuidos por él a Singer:

- 1) El conocimiento de los hechos presupone el conocimiento de las teorías.
- 2) El conocimiento de las teorías presupone el conocimiento de los hechos.
- 3) El conocimiento de los hechos presupone el conocimiento de los valores.
- 4) El conocimiento de los valores presupone el conocimiento de los hechos.

¡Y estoy seguro de que el maestro de Singer, William James, habría estado de acuerdo!

Volviendo a los principios, el 1) y el 2) ya no se encuentran en discusión, si bien lo estuvieron y mucho, en la época de James (como lo demuestra el hecho de que una

década después de su muerte, algunos de los exponentes del Círculo de Viena defendían la idea de los “enunciados protocolares”, o registro de la experiencia directa, no contaminada por la teoría). Los principios 3) y 4), en cambio, se discuten hoy tanto como se hacía entonces, y por eso quiero ofrecer mis razones para aceptarlos.

Un desiderátum aceptado, tanto por los pragmáticos como por los neopositivistas, es la *coherencia*.³¹ Pero, ¿qué es un conjunto “coherente” de creencias? La mera coherencia deductiva es apenas suficiente, aunque no quede del todo claro por qué los positivistas exigen incluso *ésta* (si la meta fundamental de la ciencia es la *previsión*, ¿no se alcanzaría esa meta con mayor eficacia admitiendo una pluralidad de teorías, cada una de ellas coherente y de resonancia en su propio dominio, aunque su conjunción no fuera coherente? Podríamos simplemente prohibir la conjunción de enunciados pertenecientes a conjuntos teóricos diferentes, exceptuando autorizaciones especiales (que es, precisamente, lo que defiende el filósofo de Princeton, Bas van Fraassen). El hecho es que la coherencia tiene sentido como desiderátum propio, porque nosotros juzgamos nuestra estructura de conocimientos como algo *más* que una simple máquina predictiva: aspiramos a una *Weltanschauung*. Como advierte James,³² “una explicación *outrée*, que viole todas nuestras preconcepciones, nunca pasaría por verdadera concepción de una novedad. Debemos ahondar hasta que hallemos algo menos excéntrico”.

Sin embargo, todo aquello que sea explicativo, y que sea *outrée* es, asimismo, materia de debate, incluso en las ciencias más duras. La forma actual de la mecánica cuántica es el resultado de dos conferencias celebradas en Solveg en los años treinta, ¡y en estas charlas, los ribetes filosóficos fueron al menos tan discutidos como las cuestiones físicas! Es más: la *Weltanschauung* de la mecánica

cuántica surgida de la segunda conferencia de Solveg —la “interpretación de Copenhague”— es aún hoy tema de discusión. Una minoría integrada por cosmólogos la ha abandonado para abrazar la llamada “interpretación de mundos múltiples” (*many worlds interpretation*): ¿una interpretación que implica, entre otras cosas, la existencia de “mundos paralelos”, incluso, muy probablemente, mundos en los cuales Estados Unidos es aún colonia británica, otros en que la Revolución francesa nunca se llevó a cabo, etcétera! Para mí, debo admitir, la interpretación de mundos múltiples es, simplemente, demasiado “outrée”; sin embargo, ambas partes reconocen que aquello que se encuentra cuestionado no es la *previsión*, sino, más bien, aquello que es explicativo y lo que no lo es, o lo que es coherente y lo que no lo es. Y cuando los debates sobre el tema surgen en un nivel fundamental, éste excede siempre los límites: las cuestiones filosóficas se mezclan con las cuestiones “científicas”, y desempeñan un papel importante los preconceptos culturales y, directamente, metafísicos. James describe con exactitud esta situación cuando afirma que:

Una nueva verdad es siempre una especie de guión, un suavizador de transiciones. La antigua opinión concordará con el nuevo hecho a condición de mostrar un mínimo de conmoción, un máximo de continuidad. Consideramos que una teoría es verdadera en proporción a su éxito para resolver este “problema de máxima y mínima”. Pero el éxito en resolver este problema es, ante todo, cuestión de aproximación [aquí es donde se confronta con el “compromiso” de Quine]. Y decimos que tal teoría lo resuelve, en conjunto, más satisfactoriamente que tal otra, pero éste hace referencia a nosotros mismos y cada individuo subrayará diversamente sus preferencias. Hasta cierto punto, por lo tanto, todo es aquí plástico.³³

Pero, atención: con esto no estoy afirmando que las cuestiones metodológicas y filosóficas fundamentales, que se debaten cuando encaramos los profundos cambios en nuestros paradigmas de explicaciones científicas, son cuestiones *éticas*. Antes bien, estoy afirmando que los problemas involucrados son *de valor*, ya que la decisión relativa a todo aquello que *consideramos* como “coherente” y lo que *consideramos* como “outrée” es, en todo caso, un juicio de valor.

En física, al menos, a los filósofos de la ciencia empírica les agrada afirmar que podemos mantener estable el “vocabulario de observación”, ya que cada fenómeno físico *investigado* debe, si es demostrado, generar un cambio en el comportamiento de algunos objetos de mediana representatividad como el cuadrante de un reloj o una placa fotográfica (a pesar de que los historiadores y los filósofos de la ciencia hayamos hecho presente la idea de que la descripción del comportamiento de esos objetos se encuentra siempre impregnada de teoría). Sin embargo, cuando nos dedicamos de lleno al estudio del ser humano, esto no podemos asumirlo. Clasificamos a las personas como crueles o piadosas, socialmente integradas o inadaptadas, capaces o inexpertas, y tal vez lo hacemos mediante un notable acuerdo intersubjetivo; más aún, no existe, de hecho, razón alguna para pensar que estas clasificaciones puedan reducirse a un vocabulario físico restringido.³⁴ Algunas de estas clasificaciones, por otra parte, son clasificaciones de fenómenos cuya existencia está, en parte, determinada y corroborada *por las* clasificaciones mismas. En repetidas oportunidades, Daniel Bell ha calificado a este ordenamiento de los fenómenos como un “orden construido”. De acuerdo con su propio ejemplo, el sexo es un fenómeno biológico, pero el género (*gender*) es un fenómeno “construido”; la clasificación de las personas en

hombres o mujeres es una cuestión biológica, pero su separación en “virginales” o “caballerescos” [masculinos o femeninos] es una cuestión cultural y, como sabemos, los comportamientos que son adecuadamente calificados como “virginales” o “caballerescos” tienen pocas probabilidades de fructificar, a menos que definamos previamente la calificación en sí misma. Y en el caso de que lo hagamos, esto no es, ciertamente, independiente de la aceptación o el rechazo de la evaluación presupuesta en esas clasificaciones. De la misma forma, es probable que “ser desagradable” para alguien bajo ciertas circunstancias sea una capacidad biológica innata, pero que, en cambio, “ser un individuo piadoso” no sea ni más ni menos que una posibilidad, en ausencia de una cultura que clasifique el comportamiento humano bajo tales términos y que comparta las valoraciones que esto supone. No existe ningún “conjunto de hechos observables” preestablecidos que pueda ser descrito; los que tomemos como tales dependerán en parte de la cultura en que creamos, y eso depende, a su vez, del lenguaje que utilicemos. Como expresa James:

...En lo que a mí respecta, no puedo escapar a la consideración, que se me impone a cada paso, de que el sujeto cognoscente no es “el expediente en casi todos los órdenes”, es decir, un simple espejo fluctuante, sin excusa ni razón alguna de ser, que refleja pasivamente un orden en el cual se inserta y que simplemente encuentra ya establecido. El sujeto cognoscente es un actor que, por un lado, codetermina la verdad y por el otro registra esa verdad que ayuda a crear.³⁵

He sostenido que James tenía razón (así como también Singer la tenía) en pensar que las decisiones acerca de los “hechos” y los “juicios de valor” dependen una de la otra, y se condicionan recíprocamente. Y si él afirmó que lo verdadero puede ser aquello que conviene en casi todos

los aspectos, creo que fue porque no se puede prever con anticipación *cuáles* consideraciones pueden demostrarse adecuadas, a largo plazo, para una cuestión dada. Como sostenía Vivian Walsh, “...tomando prestada y adaptando una vívida imagen quiniana, si una teoría puede ser negra de acuerdo con los hechos y blanca según las convenciones, también podría ser... roja desde la perspectiva de los valores”.³⁶

A los cuatro principios enunciados por Singer en los años cuarenta, James podría haberles agregado otros dos, que son:

- 5) El conocimiento de los hechos presupone el conocimiento de las interpretaciones.
- 6) El conocimiento de las interpretaciones presupone el conocimiento de los hechos,

ya que, hablar de poner a prueba el sistema de teorías científicas “poniendo a prueba pronósticos” solamente tiene sentido cuando ya existen un entorno y un lenguaje comunes. Para saber que tú has puesto a prueba las mismas previsiones que yo, debo comprender primero qué es lo que dices; y esto significa que también las cuestiones de interpretación y las cuestiones de hecho se presuponen y se condicionan recíprocamente.³⁷

Daniel Dennett ha afirmado recientemente³⁸ que una interpretación es correcta en la medida en que resulte óptima para la *previsión*: para la previsión de lo que el interpretado dirá o hará. Sin embargo, no me parece del todo plausible este punto de vista. Yo tengo, por ejemplo, firmes convicciones sobre lo que quería decir Aristóteles con algunos de sus argumentos, pero no pretendo estar en condiciones de prever las “disposiciones” de Aristóteles mejor que cualquier otra persona. No sirve de nada afirmar que: “aquello que debes prever es que *si Aristóteles*

hablara el inglés de hoy, si hubiese leído la literatura filosófica actual, etc., él diría que tu interpretación de su argumento, en el lenguaje de nuestros días, es la correcta”, porque la situación hipotética es demasiado artificiosa para inducirme a pensar que un contrafáctico así pueda tener sentido. ¡No creo que Aristóteles *estuviese* dispuesto a decir esas cosas en un lenguaje actual! Y hasta en el caso de pensadores contemporáneos, existen ciertas diferencias entre interpretar el discurso o los escritos de alguien, y prever cuál podría ser su reacción a la interpretación. Las interpretaciones hostiles, por ejemplo —aquellas en las cuales el objetivo final es mostrar que el discurso o argumento en cuestión es vano, pomposo, necio o hipócrita— no son en la práctica aceptadas por el interpretado cuando son *correctas*. El hecho es que, si bien la interpretación y la previsión dependen una de la otra, la interpretación no puede ser reducida simplemente a la previsión.³⁹

Si las concesiones de James han despertado aversión, tanto durante su vida como después de su muerte, de la misma forma han atraído siempre a sus seguidores. Y si se me permite arriesgar una conjetura, una de las fuentes de tal atracción es, ni más ni menos, que la faceta que he mostrado de la concepción del mundo de James: la interdependencia entre imagen del hecho, teoría, valor e interpretación. Para algunos de nosotros, especialmente para los que poseemos lo que James llamaría un “temperamento” pragmático, esta imagen parece más *realista* que la ofrecida por aquellos que tratan de convencernos de que los habituales dualismos *deben* ser justos.

El realismo

Ya he mencionado que, además de este ataque contra el dualismo, la filosofía de James comporta una fuerte tendencia al realismo “directo”, esto es, a la doctrina según la cual la percepción se relaciona con objetos y acontecimientos de “allá afuera”, y no con “datos sensoriales” privados. Y también he dicho que Ruth Anna Putnam y yo opinamos que, lejos de ser incoherentes, cada uno de estos dos aspectos de la filosofía de James presupone al otro, y cada uno de ellos es necesario para la correcta interpretación del otro. Los *Ensayos sobre el empirismo radical*, en los cuales James precisa su teoría sobre la percepción, constituyen la parte más técnica de la filosofía jamesiana (y no, precisamente, la parte que Russell haya admirado más). Un poco por estos tecnicismos, y otro poco porque no quiero extenderme más sobre el tema, no les proporcionaré detalles sobre este aspecto (quienes tengan interés pueden leer los ensayos sobre James en la tercera parte de *Realism with a Human Face*⁴⁰ (El realismo con rostro humano). Sin embargo, deseo decir algo acerca de la relación entre estos dos elementos del pensamiento de James.

Algunos de ustedes recordarán, sin duda, que el ataque contra las *dualités* es hoy una característica de las reflexiones de Jacques Derrida; no obstante, en las manos de Derrida (o quizá debería decir “en la pluma de Derrida”, dada la inexorable trascendencia que el autor confería a la *escritura*) tal ataque se transforma en una sensación de pérdida del mundo, una pérdida del “dehors texte”. Para Derrida, cada idea mediante la cual tenemos acceso a un mundo externo común es un retorno a lo que él llama “una metafísica de la presencia”, un retorno a las ideas, caídas en descrédito, de incorregibilidad y de datos preconcep-

tuales. Sin embargo, al tomar distancia James de toda forma de escepticismo, el punto principal es que la atención puesta en lo que él llama la “plasticidad” de la verdad, en nuestra función de “codeterminantes de la verdad, por un lado”, se equilibra al sostener que compartimos y percibimos un mundo común, al afirmar que “registramos la verdad que ayudamos a crear”. El pragmatismo, en realidad, desde los primeros escritos pragmáticos de Peirce, se ha caracterizado —por una parte— por su *antiescepticismo*: los pragmáticos sostienen que la *duda* requiere una justificación, exactamente igual que la creencia (Peirce introdujo una famosa diferencia entre la duda “real” y la duda “filosófica”); y —por otra parte— por su *falibilismo*: los pragmáticos sostienen que no existen garantías metafísicas merced a las cuales por lo menos nuestras creencias más inmutables no requieran jamás una reevaluación. Que se pueda ser al mismo tiempo falibilista y antiescéptico es, tal vez, la intuición fundamental del pragmatismo norteamericano.

Quizás un equilibrio de este tipo pueda parecer frágil (algunos dirán imposible), pero representa la situación en que vivimos. Podríamos despejar la impresión de imposibilidad si logramos comprender —como Peirce, James y Dewey han intentado inducirnos a hacer— que el acceso a una realidad común no requiere la incorregibilidad, así como tampoco el falibilismo exige dudar de *todas las cosas*, sino solamente estar dispuesto a dudar de *cualquier cosa*, en caso de que surjan buenas razones para hacerlo; el hecho de que la percepción sea *quizás* errónea no demuestra que incluso la percepción *no* errónea sea, en realidad, una percepción “aparente”. Y también podría ayudarnos el comprender —como, reitero, nos han invitado a hacer Peirce, James y Dewey— que el acceso a una realidad común no requiere un acceso a algo *preconceptual*, sino

más bien una capacidad propia para formar conceptos *compartidos*.

Quizás a algunos de ustedes les venga a la mente el vivaz debate en torno a la interpretación de la filosofía del último Wittgenstein. Al igual que James trata de “humanizar” el concepto de verdad, de concebirlo (del mismo modo en que concibe todos los conceptos o conocimientos) como un instrumento humano y no como una idea caída del cielo, Wittgenstein sostiene que todos nuestros conocimientos (o nociones) dependen de nuestra “forma de vida”. Y en la filosofía de Wittgenstein existe incluso un elemento realista. Recuerdo que en una ocasión dije (sin razón) que Wittgenstein no usaría jamás una expresión como “correspondencia con la realidad”, y que fui interrumpido por Cora Diamond, quien destacó que en una lección sobre filosofía de las matemáticas,⁴¹ Wittgenstein observó que él *afirmaría* que “Esta silla es azul” *corresponde a una realidad*, aunque sólo podría decirse a qué realidad, utilizando ese mismo enunciado. “El ‘esto’ y el ‘aquello’ que podamos indicar”, nos hace presente, son nuestros paradigmas de la realidad. Y existen algunos que juzgan que esta tendencia realista (admitido que reconozcan su presencia) es una incoherencia del pensamiento de Wittgenstein. Puede parecer extraño comparar a James con el último Wittgenstein, dada la hostilidad de este último hacia la metafísica y la innegable inclinación metafísica de James, pero no se trata de una lucubración totalmente infundada: de hecho, en *The Moral Philosopher and the Moral Life*,⁴² se puede apreciar cómo James presenta lo que, claramente, es una anticipación del famoso razonamiento contra el lenguaje privado de Wittgenstein, y cómo argumenta a favor de la proposición según la cual “la verdad presupone un estándar externo al sujeto pensante”.

Se trata de cuestiones verdaderamente muy complejas, y no quiero dar la impresión de que se puedan encontrar las “respuestas” en la obra de James o en la de Wittgenstein, o que existan “respuestas” definitivas. Sin embargo, vale la pena reflexionar al respecto, y creo que la forma en que James se refiere a ellas (así como también el modo en que Wittgenstein lo hace) resulta sumamente estimulante.

Filosofía y vida

Para concluir, espero que durante el transcurso de mi defensa de James de la acusación de ser un pensador incoherente no haya subrayado la complejidad y la profundidad de su pensamiento hasta un punto tal que oscurezca el hecho de que, para James, como para Sócrates, la cuestión filosófica central es *cómo vivir*. No obstante, para James, como para Sócrates y sus sucesores, la contraposición entre la filosofía interesada por el “cómo vivir” y la que se ocupa de cuestiones técnicas “duras” es una falsa contraposición. Todos sostenemos nuestros propios ideales y una visión del mundo, y además queremos que nuestros ideales y nuestra visión del mundo se respalden recíprocamente. Una filosofía compuesta únicamente por argumentaciones no puede satisfacer un hambre genuina, mientras que una filosofía que sea toda visión global, pero carente de argumentos puede, quizá, satisfacer un hambre genuina, pero sólo como podría hacerlo una papilla para bebés. Si existe una razón decisiva para ocuparse de James, es que fue un genio interesado en los casos de hambre genuina, y cuya filosofía, a pesar de sus defectos, proporciona un alimento sustancioso para el pensamiento. Y no sólo para el pensamiento, sino también para la vida.

Notas

1. Los argumentos presentados en este capítulo han sido originalmente el tema de una conferencia que dicté en la American Academy of Arts and Sciences (Academia Norteamericana de Artes y Ciencias), en febrero de 1992.

2. B. Russell, *The Analysis of Mind*, Londres, Allen and Unwin, 1921, p. 22.

3. M. Gardner, *The WHYS of a Philosophical Scrivener*, Nueva York, Morrow & Co., 1983.

4. *Ibid*, p. 45.

5. J. Barzun, *A Stroll with William James*, Nueva York, Harper & Row, 1983, p. 5.

6. Respecto de la compenetración entre hecho y valor, véase, por ejemplo, W. James, *The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience*, en *Idem, Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, Harvard UP, 1976, en los cuales se ataca el dualismo de acontecimientos “internos” y “externos”. Analizaré la compenetración entre hecho y teoría en el tercer capítulo; la afirmación según la cual nuestra concepción de un hecho cualquiera acarrea una concepción de consecuencias legaliformes (cómo se espera que la cosa se comporte) constituía el núcleo mismo de la “máxima pragmática” de Peirce, que James cita en su libro *Pragmatismo*. James ataca incluso la idea de conocimiento introspectivo incorregible: “Si fuera suficiente con *tener* sensaciones y pensamientos inmediatos, el recién nacido en la cuna sería un psicólogo, y un psicólogo infalible. Sin embargo, los psicólogos no deben *solamente* tener estados mentales absolutamente genuinos, sino que también deben relacionarlos y registrarlos, deben clasificarlos, confrontarlos y reconstruir su relación con otras cosas [...] Y en el proceso de denominar, clasificar, conocer las cosas en general, nosotros somos notoriamente falibles; ¿por qué no deberíamos serlo en este caso también?” (*Idem, Principles of Psychology*, Nueva York, Dover, 1950, vol. I, pp. 189 ss.).

7. En una carta a William James, Strong comenta que F. C. S. Schiller “no alcanza a comprender”. *A Word More About Truth* de James (reeditado como *The Meaning of Truth*, v. nota 10).

8. Según la interpretación ofrecida por algunos críticos, James opina, sin rodeos —a pesar de ciertas afirmaciones implícitas y explícitas en sentido contrario contenidas en varios de sus escritos— que si las consecuencias de creer que *p* son buenas para *ti*, entonces *p* es “verdadero para ti”. Permítaseme decir de una vez por todas que James no ha utilizado jamás la noción de “verdadero para mí” o “verdadero para ti”. La verdad, sostiene, es una noción que presupone una comunidad y, como

Peirce, opina que la comunidad más amplia posible, la comunidad de todas las personas (y, de ser posible, de todos los seres sensibles) es, a largo plazo, la más adecuada. Nótese que hasta Russell, al hacer la caricatura de la posición jamesiana sobre la verdad, no comete ese error.

9. B. Russell, *A History of Western Philosophy*, Nueva York, Simon & Schuster, 1945, p. 817. [*Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa Calpe, 1971.]

10. W. James, *Pragmatism y The Meaning of Truth* (edición en un volumen), Cambridge, Harvard UP, 1978, p.106. [*Pragmatismo*. Buenos Aires, Aguilar, 1973.] La cursiva pertenece al original.

11. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, compilado por G. E. M. Anscombe y R. Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1953, §43. [*Estudios filosóficos*, Barcelona, Grijalbo, 1988.]

12. Otra famosa aseveración temática es: "Verdadero es cuanto demuestra ser bueno como creencia, a la vez que por razones evidentes y definidas". (W. James, *Pragmatism*, cit., p. 43). Nótese que James no dice "por una razón cualquiera": la expresión "razones evidentes y definidas" determina cuáles son esas razones; no obstante, igualmente se lo interpreta como si hubiera escrito "¡por una razón cualquiera!". [*Pragmatismo*. Buenos Aires, Emecé, 1945, p. 67.]

13. W. James, *The Meaning of Truth*, cit. p. 272 (p. 106 de la paginación original). [*El significado de la verdad*, Madrid, Aguilar de Grupo Santillana, 1958.]

14. "Una extraordinaria fertilidad en las consecuencias verificables de los sentidos." W. James, *Pragmatism*, cit., p. 91. [*Pragmatismo*. Buenos Aires, Aguilar, 1973.]

15. "(...) conservamos inalterados nuestros antiguos conocimientos y nuestros antiguos prejuicios y creencias todo lo que nos es posible." [*Pragmatismo*. Buenos Aires, Emecé, 1945, p. 125.]

16. "Una nueva idea cuenta como 'verdadera' en cuanto satisface el deseo individual de asimilar la nueva experiencia a su provisión personal de creencias." [*Pragmatismo*. Buenos Aires, Aguilar, 1973, p. 36.]

17. "Su único criterio de la verdad probable será el que mejor sirva para orientarnos, el que mejor se adapte a la vida y mejor se combine con el conjunto de las demandas de la experiencia, sin omitir nada." [*Pragmatismo*. Buenos Aires, Emecé, 1945, p. 70.]

18. W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, en *Id. From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard UP, 1953.

19. Otro de los puntos sostenidos por James es que la "satisfacción"

(p. 106 de la paginación original). Naturalmente, este concepto tiene mucho que ver con el realismo de James, que analizaremos más adelante. [*El significado de la verdad*, Madrid, Aguilar de Grupo Santillana, 1958.]

20. Para un análisis crítico de la presunta relevancia filosófica de trabajo de Tarski, véase H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, MIT Press, 1988, pp. 61-71. [*Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990.]

21. James es plenamente consciente de esta acusación, y la contesta (W. James, *The Meaning of Truth*, cit. p. 274; p. 108 en la paginación original).

22. W. James, "Spencer's Definition of Mind as Correspondence", en *Id. Essays in Philosophy*, Cambridge, Harvard UP, 1978, p. 21.

23. Debo agregar que en este ensayo (del año 1878), James aclara la forma en que todo lo que está "destinado" a ser pensado no está rigurosamente predeterminado; la doctrina jamesiana, según la cual nosotros mismos contribuimos a determinar aquello que se tornará "coercitivo en las confrontaciones del pensamiento", está, sin duda alguna, presente en el ensayo. Asimismo, en *Pragmatism*, la verdad, en este sentido se transforma en una "noción reguladora", y no en algo que estamos seguros de obtener.

24. Considero un error del pragmatismo identificar a la verdad con la opinión final, es decir, la opinión hacia la cual convergemos a largo plazo. Rechazo la "teoría de la verdad" del pragmatismo porque tiene consecuencias irracionales: la verdad respecto del pasado, por ejemplo, resulta dependiente de lo que acaecerá en el futuro (o de cómo será la opinión en el futuro), y esto me parece inaceptable.

25. Creo que aquello a lo que el pragmatismo ha dedicado todos sus esfuerzos —y lo que podemos rescatar de estos esfuerzos— era la preocupación por elaborar una concepción de la verdad que no convierta en un misterio (el) cómo los seres humanos están en condiciones de poseerla. Tales preocupaciones se resuelven con sólo tener una respuesta a la pregunta: "¿Cómo podría lograrse que la noción de verdad sea humanamente accesible? Y ésta es una preocupación que filósofos pertenecientes a escuelas diferentes pueden compartir perfectamente. James tenía razón cuando emitió su afirmación negativa, y tenía razón en sostener que, si se supone que la verdad de una idea depende de una relación preexistente llamada "acuerdo", la misma idéntica relación cualquiera sea la idea (o, como diríamos hoy, el "enunciado"), y si una idea o un enunciado verdaderos son tales cuando tienen una similar relación fija, eterna, con la realidad exterior, entonces los seres humanos somos

26. Como ya he dicho, la verdad debería considerarse como una idealización de la afirmabilidad garantizada, en este sentido: aquello que es verdadero equivale a aquello que es aseverable en forma garantizada si las condiciones epistemológicas fueran suficientemente buenas. Si alguien preguntara “¿Cuándo son suficientemente buenas las condiciones epistemológicas?”, yo respondería que lo son cuando son suficientemente buenas para determinar si la afirmación en cuestión es verdadera o falsa. Considerada como una “definición de la verdad”, esta fórmula es, por supuesto, un círculo vicioso, pero yo no la considero así: no creo que la noción de verdad pueda ser reducida a conceptos que no la presupongan de una forma u otra. Mi idea es negativa: no concebimos la verdad (o, en lo que aquí respecta, las “buenas condiciones de verdad”) como algo que sobrepase totalmente el uso. Considero que no hay ninguna necesidad de ceder a la tentación a la cual han cedido los pragmáticos: la tentación de presentar una concepción de la verdad que no haga uso de ninguna palabra de la misma familia; de presentar lo que podríamos llamar una teoría “reduccionista” o “naturalista” de la verdad. No conviene enrolarse en las filas de los “naturalistas semánticos”. Por el contrario, si se acepta mi sugerencia, tendremos una imagen de la verdad —no una reducción de la verdad a otras nociones— de acuerdo con la cual los pragmáticos tenían razón en opinar que no existe una relación única entre todas las proposiciones verdaderas y la realidad, y que las proposiciones verdaderas están conectadas a la realidad en una increíble multiplicidad de formas diferentes, ya que continuamente estamos creando nuevos tipos de lenguaje. Este, como veremos en el segundo capítulo, era el punto de vista de Wittgenstein, y constituye la expresión de un pragmático genuino pero, al mismo tiempo, nos ayuda a evitar la trampa en la que los mismos pragmáticos han caído.

27. Este es el comienzo de la respuesta de James al sexto de siete “malentendidos sobre el pragmatismo”: “Sexto malentendido: el pragmatismo no explica qué es la verdad, sino sólo cómo se llega a ella”. Véase W. James, *The Meaning of Truth*, cit., pp. 274 ss. (pp. 108 y ss. en la paginación original).

28. Este es el título del octavo capítulo del libro de W. James, *The Meaning of Truth*, ya mencionado.

29. *Ibid.*, p. 266 (p. 100 de la paginación original).

30. Por esa razón atribuyo estos dualismos a Quine.

31. Sin embargo, nótese que la noción jamesiana de coherencia (“Su único criterio de la verdad probable será el que mejor sirva para orientarnos, el que mejor se adapte a la vida y mejor se combine con el conjunto de las demandas de la experiencia, sin omitir nada”) facilita la “adap-

tación” de las creencias a las instancias de la experiencia y a la vida, no sólo a otras creencias.

32. W. James, *Pragmatism*, cit., p. 35.

33. *Ibid.*

34. Véase H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge UP, 1981, y J. McDowell, “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 52 (1978), pp. 13-29, e *Id.* “Virtue and reason”, *Monist*, 62 (1979), pp. 331-50. [*Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.]

35. W. James, “Spencer’s Definition of Mind as Correspondence”, cit. p. 21.

36. V. Walsh, “Philosophy and Economics”, en *The New Palgrave; a Dictionary of Economics*, vol. 3, comp. por J. Eatwell, M. Milgate y P. Newman, Londres-Nueva York, Macmillan-Stockton, 1987.

37. Se podría pensar que los seis principios citados constituyen un círculo vicioso. Sin embargo, si bien realmente conforman un círculo, éste no es enteramente vicioso y, para comprenderlo, puede ser útil considerar otro círculo conexo, un círculo quizás habitual en nuestros días, y del cual hablaré en el capítulo 3: la dependencia recíproca entre percepciones y conceptos. Si miro una silla, puedo percibir que lo que estoy viendo es una silla y que es, por ejemplo, azul. Pero si yo no perteneciera a una cultura de la cual forman parte las sillas, no percibiría una silla (tal vez percibiría solamente un “objeto”). Y si perteneciera a una cultura dotada de un conjunto de palabras distinto para los colores, no podría percibir que la silla es “azul”. La percepción está impregnada de conceptos, y el concepto es imposible sin la percepción, pero no existe un círculo vicioso, en el sentido de permanecer en el punto de partida.

Es difícil comprender en qué forma se podría penetrar en “círculos” de este tipo, si se concibe al aprendizaje como la simple adquisición de leyes, reglas y algoritmos. Pero, en realidad existe otro tipo de aprendizaje, más importante, que, por una parte, se asemeja a la adquisición de reglas y algoritmos, pero que también depende de “saltos” intuitivos. Tomemos por ejemplo a una persona que aprende música (creo que en el curso de nuestras discusiones sobre el aprendizaje deberíamos reflexionar un poco más sobre este tipo de situaciones, así como sobre la pregunta “¿De qué modo se puede aprender algo si no se reduce a leyes y algoritmos?”). Volviendo a nuestro estudiante, no se aprende música simplemente aprendiendo reglas y algoritmos, a menos que queramos permanecer siempre en el nivel de “principiantes”; se aprende por imitación y aproximación consecutiva al principio, pero luego, si uno tiene realmente talento, en cierto momento sobreviene un salto que genera algo

que parece un “círculo vicioso”: para interpretar correctamente la música se debe estar en situación de comprenderla en toda su magnitud; pero para comprenderla en toda su magnitud es preciso tocarla bien o, al menos, escucharla bien. Y sabemos perfectamente que hay personas que logran penetrar en el círculo.

A propósito de los principios que he mencionado, se podría preguntar, incluso, quién estaría autorizado para establecerlos. La respuesta, en definitiva, para cualquier ser humano, es que *tú* mismo estás autorizado; eres *tú* quien, en última instancia, debe decidir, y nadie puede tomar esa decisión por ti —éste es el motivo por el cual Kant hace suya la máxima “atrévete a pensar”. Creo que esto forma parte de lo que quería decir Wittgenstein cuando afirmaba “Este es el punto en el cual mi azada se pliega”. (L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit. § 217; la cursiva es mía). Pero hay más; cuando nos encontramos en desacuerdo, cuando nuestras azadas se pliegan en puntos diferentes, existen formas mejores y peores de resolver nuestras controversias, y una de las cosas que constituyen la simiente misma del pragmatismo es la idea de que, del proceso de la investigación misma podemos aprender cuáles son las mejores formas de resolver las controversias, y cuáles son las mejores formas de conducir la investigación. Me detendré en esta idea en el tercer capítulo. Naturalmente, para terminar, si la pregunta “¿Quién debe decir cuáles son los principios correctos?” significa “Denme un método de decisión”, entonces el pragmático responderá: “Eso no te lo puedo dar. Nadie puede darte un método de decisión; ésas son siempre situaciones en las cuales no podrás hacer otra cosa que tomar tus propias determinaciones”.

38. D. C. Dennett, “Real Patterns”, en el *Journal of Philosophy*, 88 (1991), pp. 27-51.

39. Este es un razonamiento que Jürgen Habermas ha subrayado durante toda su carrera filosófica.

40. H. Putnam, *James’s Theory of Perception* y (con Ruth Anna Putnam) *William James’s Ideas*, en *Id. Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard UP, 1990, respect., pp. 232-51 y 217-31.

41. *Wittgenstein’s Lectures on the Foundation of Mathematics*, compilado por C. Diamond, Ithaca, Cornell UP, 1976, lección XXV. [*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid, Alianza, 1987.]

42. W. James, “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en *Id. The Will to Believe and Other Essays*, Cambridge, Harvard UP, 1978.

2

¿WITTGENSTEIN ERA UN PRAGMÁTICO?

Si bien los argumentos que expondremos en este capítulo especulan con la existencia de una tendencia pragmática en la filosofía del último Wittgenstein, el título de este segundo capítulo es, en cierto modo, un poco elusivo, ya que trata tanto (o más) de la relación entre la filosofía de Wittgenstein y la de Kant, como de su relación con la de, por ejemplo, William James. Este capítulo, por lo tanto, podría también haberse titulado “¿Wittgenstein era un kantiano?”

Con esta doble comparación pretendo expresar mi disenso con la opinión, sumamente difundida, de que Wittgenstein es un filósofo del “fin de la filosofía”, el concepto según el cual todo el “mensaje” de la última filosofía de Wittgenstein es que la filosofía es similar a una neurosis, y que la meta final de toda la obra de Wittgenstein no es otra que la de advertirnos de “abstenerse de hacer filosofía”.

Una de las dificultades que acecha al encarar este período de la filosofía de Wittgenstein reside en el hecho de que él se rehúsa, muy prudentemente, a afirmar cualquier tipo de tesis filosófica. Su objetivo, como él mismo aclara, es modificar nuestro punto de vista,¹ no formular tesis. Si en filosofía existieran las tesis, sostiene, todos nosotros las

consideraríamos triviales. Esta es la razón por la cual yo puedo explicar cualquier cosa que pienso que sea fundamentalmente correcta en la filosofía de, digamos, Rudolf Carnap, diciendo que hay algo de correcto en la diferenciación carnapiana entre cuestiones externas y cuestiones internas, aun cuando el mismo Carnap establece tal diferenciación de una manera que depende de aquello que Quine ha denominado “los dos dogmas del empirismo”; de la misma forma puedo explicar algunas cosas que considero firmemente correctas en la filosofía de Hans Reichenbach, diciendo que tenía razón al criticar los *juicios sintéticos a priori* de Kant,² y que la idea reichenbachiana de las descripciones equivalentes tiene un valor perdurable; por otra parte, no puedo, en cambio, afirmar que una *tesis wittgensteiniana* sea correcta de un modo permanente. No obstante, creo que tomar conciencia de cómo, en cierto sentido, algunas de las reflexiones de Wittgenstein derivan de algunas reflexiones kantianas y las complementan, y cómo éstas se corresponden con una cierta tendencia del pragmatismo, nos permite apreciar mejor la *forma* en que Wittgenstein trata de hacernos cambiar de punto de vista, de modificar nuestro modo de considerar las cosas e, incluso, de hacernos ver por qué es tan difícil enunciar un cambio de género en forma de “tesis”.

Kant

Comenzaré por Kant. Si tuviera que mencionar qué hay de correcto de manera estable en la primera *Crítica* kantiana —y creo que hay algo de permanentemente correcto en cada uno de los libros de Kant—, diría que, sean cuales fueren sus errores (la síntesis a priori, por ejemplo), Kant ha sido, de hecho, el primero en advertir que describir el mundo no quiere decir simplemente imi-

tarlo. Kant observa que toda vez que los seres humanos describimos algo del mundo, nuestra descripción está modelada por nuestras elecciones conceptuales. Pero decir que nuestras descripciones del mundo están modeladas por nuestras elecciones conceptuales no significa simplemente que revelan un trivial convencionalismo semántico, como se desprende claramente del hecho de que podemos describir algo diciendo que tiene más o menos un metro de largo o, como alternativa, que mide treinta y nueve coma cuatro pulgadas de longitud. Kant entiende que describimos el mundo desde perspectivas diferentes, como, por ejemplo desde el punto de vista científico y desde el punto de vista moral, y que ninguna de las dos descripciones puede reducirse o intercambiarse por la otra; si bien creía —y pienso que tenía razón— que tanto nuestras imágenes morales como nuestras imágenes científicas, pueden ser ambas correctas. Sin embargo, el mismo Kant estaba aún sujeto a una confusión: la de suponer que una descripción moldeada por nuestras elecciones conceptuales, de alguna forma no es, por esta misma razón, una descripción del objeto “como éste es en realidad”. Tan pronto como cometemos *este* error, abrimos las puertas al problema: “Si nuestras descripciones son sólo *nuestras* descripciones, modeladas por nuestros intereses y nuestra naturaleza, ¿cuál es entonces la descripción de las cosas como ellas son *en sí mismas*?” Este término “en sí mismas” resulta así totalmente vacío: preguntarse cómo son las cosas “en sí” equivale, a estos efectos, a preguntarse cómo debe describirse el mundo en el lenguaje propio del mundo, cosa que no existe; solamente existe el lenguaje que nosotros, los seres hablantes, hemos inventado para nuestros diversificados puntos de vista. (A decir verdad, creo que en su primera *Crítica* el mismo Kant llega repetidas veces al punto de percibir que la noción de “la cosa en sí”

es vana, para luego retroceder hasta antes del reconocimiento de este hecho; sin embargo, el reconocimiento *está*.) Pero incluso si el reconocimiento kantiano de que nuestra descripción del mundo está moldeada por nuestras elecciones conceptuales, las cuales, a su vez, se hallan moldeadas por nuestra naturaleza y nuestros intereses, está comprometido —comprometido, por una parte, con la noción de *Ding an sich*, y por otra con la idea según la cual nuestras elecciones conceptuales son fijadas de una vez por todas por un cierto tipo de sólida estructura trascendental de la razón—, considero que Kant, efectivamente, ha logrado un progreso decisivo con respecto a todos los filósofos precedentes, al abandonar el concepto según el cual cualquier descripción del mundo puede ser una simple copia del mundo.

Sabemos, por otro lado, que la idea de cambiar este punto de vista de Kant descartando el concepto de una estructura trascendental de la razón que da origen a un conjunto de categorías a priori, al juicio sintético a priori, etc., se encontraba notablemente difundida en la filosofía alemana anterior a Wittgenstein. Como ejemplo podemos mencionar la sustitución, por obra de Schopenhauer, de la Razón por la Voluntad, dentro del ámbito de su versión original del kantismo, y sabemos que el joven Wittgenstein fue profundamente influenciado por Schopenhauer.

Otro de los aspectos fascinantes del pensamiento kantiano es lo que yo llamaría su pluralismo *incipiente*. Ya hice referencia a este concepto al mencionar el hecho de que, para Kant no existe una sola imagen del mundo sino dos: una imagen científica y una imagen moral. Naturalmente, esto podría ser definido como un dualismo, más que como un pluralismo; pero creo que puede apreciarse claramente, especialmente en su tercera *Crítica* y en sus escritos posteriores a las críticas, una *tendencia* hacia

un pluralismo auténtico, quizá reprimido por el mismo Kant, pero que, aun así, aflora nítidamente en sus trabajos. Para mayor precisión, en lugar de recurrir al simple dualismo de una imagen científica y una imagen moral del mundo, podemos constatar diversas interacciones entre estos dos y otros variados conceptos (conceptos resultantes de la interdependencia entre las imágenes moral y científica del mundo, de las cuales hablaremos dentro de poco; conceptos resultantes de la interacción de la razón pura práctica con la sensibilidad y las preferencias o aptitudes, etc.). En realidad, Kant no comienza a hablar solamente de una imagen moral y una científica del mundo, sino (en *La religión dentro de los límites de la mera razón*) también de una imagen religiosa del mundo, la cual depende de la imagen moral, pero que comienza a revelar una autonomía propia; y así comienza a hablar (en la *Crítica del juicio*) de las que se podrían llamar imágenes estéticas del mundo, y después imágenes legales del mundo, y muchas otras. Kant, sin duda, al igual que Quine en nuestros días, ha sostenido en todo momento que sólo la imagen científica del mundo contiene aquello que, en sentido estricto, podemos llamar “conocimiento”. Sin embargo, este aspecto del pensamiento kantiano debería confrontarse, tanto con el de William James, como con el del último Wittgenstein.

En cierto sentido, por consiguiente, ya puedo establecer una “tesis” (como pueden apreciar, yo he adoptado el concepto de “tesis”, a diferencia de Wittgenstein): no se puede concebir el *procedimiento* de Wittgenstein como una simple *recusación* de algo llamado “filosofía tradicional”; en realidad, lo que él hace es continuar una tradición de reflexión filosófica, en tanto rechaza ciertos tipos de reflexiones filosóficas.

Sin duda es cierto que el momento de la recusación en

Wittgenstein es evidente y, de alguna manera, desconcertante. Wittgenstein nos dice que los esfuerzos tradicionales de la metafísica y la epistemología han sido inútiles; y no nos dice que han fracasado al final de la jornada, sino, por así decirlo al comienzo mismo de ella; nos dice, directamente, que han nacido muertos, y que los conceptos que en un momento se pensó que habían dado origen a la metafísica y la epistemología no tienen, en los términos formulados tradicionalmente, ningún sentido.³ Con frecuencia se piensa, por ejemplo, que la epistemología tiene su origen en la pregunta “¿Cuál es la naturaleza del conocimiento?”; pero Wittgenstein, según mi lectura, nos sugiere que hasta el hecho mismo de conjeturar que el conocimiento tiene una naturaleza, es una presunción a la cual no llegamos a conferirle un sentido. Y no servirá de nada reformularla en un razonamiento formal como, por ejemplo, “¿Cuál es el análisis del concepto de conocimiento?” o “¿Cuál es el significado de la palabra ‘conocer’?” En realidad, lo que Wittgenstein nos quiere demostrar es que la idea (todavía hoy común ya sea dentro de las “teorías causales del conocimiento” o de las teorías basadas en la noción de “creencia verdadera y justificada”) de que la palabra “conocer” tiene un significado que la circunda, como un “aura” que la acompaña en todos los contextos en que se la aplica, determinando el modo en que la utilizamos en esos contextos, es una ilusión. La palabra “conocer” es un término que empleamos para eximirnos de muchas obligaciones diferentes. Se puede, sin duda, describir una serie de obligaciones o tareas distintas, desarrolladas sobre la base de la palabra “conocer”, pero eso no puede aplicarse a la epistemología tradicional y, ni siquiera, a la epistemología moderna y no tradicional, al estilo de la de Rudolf Carnap. Nadie puede afirmar cuáles son los criterios que permitirán determinar en el futuro cuáles serán

los usos lícitos o racionales y cuáles los usos ilícitos o irracionales, porque esto no es algo que se pueda aseverar de una vez para siempre. Los seres humanos son criaturas que se sorprenden a sí mismos (*self-surprising*): de la misma forma en que estamos constantemente creando nuevos juegos de lenguaje, y continuaremos haciéndolo, así también estamos siempre extendiendo y modificando el significado del término “conocer”, y continuaremos extendiendo y modificando el significado del término “conocer”.

Rorty y Wittgenstein

Lo que he dicho hasta aquí puede tal vez parecer muy similar a la posición de Richard Rorty y, efectivamente, en *La filosofía después de la filosofía*,⁴ Rorty presenta sus convicciones como una extensión de los pensamientos del último Wittgenstein. Ateniéndonos a las interpretaciones que Rorty ofrece de las ideas que acabo de describir, su duda es la siguiente: hemos creado una gran variedad de juegos de lenguaje; lo que es verdadero y lo que es falso en un juego de lenguaje está determinado por un conjunto de normas y criterios; se puede preguntar cuál es el modo correcto de utilizar el término “conocer” en *un juego de lenguaje concreto*, y se puede examinar la propuesta utilizando la etnografía, la historia de las ideas o el análisis wittgensteiniano del lenguaje. Sea cual fuere el procedimiento empleado, todo lo que se podrá obtener como respuesta será una descripción del uso de la palabra en un juego de lenguaje en particular. Por otra parte, según Rorty, no existe ningún juego de lenguaje que se pueda considerar *mejor* que otro, excepto en el sentido de que sea “mejor en relación a ciertos intereses”. Naturalmente, Rorty admitiría que continuaremos siempre cre-

ando nuevos juegos de lenguaje o, al menos, espera que esto suceda.

La interpretación rortiana de la filosofía del último Wittgenstein, hoy incontestablemente influyente, me parece tanto una falsificación de Wittgenstein como un esclarecimiento de su significado, si bien se encuentra muy cerca de ciertas interpretaciones que fueron adelantadas hace ya una treintena de años, por algunos epígonos de Wittgenstein, como Norman Malcolm. Por el contrario, debo confesar que cuando comenzaba a escribir sobre filosofía, gran parte de mi trabajo lo dediqué a refutar la versión del pensamiento wittgensteiniano ofrecida por Malcolm, y mi colega Stanley Cavell ha pasado buena parte de su tiempo tratando de demostrar que ese punto de vista, si bien puede ser el de Malcolm, no era enteramente el de Wittgenstein. El núcleo de la interpretación rortiana es su comparación de los criterios con “programas”. Cuando publica *La filosofía y el espejo de la naturaleza*,⁵ Rorty considera que lo que en ese libro llama discurso “normal”, y que en *La filosofía después de la filosofía* rebautiza con el término wittgensteiniano de “juego de lenguaje”, constituye algo que es regulado por lo que, a su vez, llama “algoritmos” o “programas”.⁶ Cuando nos encontramos dentro del “discurso normal”, cuando estamos “utilizando el mismo juego de lenguaje”, nos guiamos por los programas almacenados en nuestros cerebros, y marchamos todos de acuerdo; ésta es la imagen presentada por Rorty.

Tal descripción de los seres hablantes como autómatas no es enteramente wittgensteiniana. Creo que Rorty considera cada una de las nociones normativas de la razón nada más que como un pomposo lenguaje metafísico, porque adjudica a los juegos de lenguaje un funcionamiento realmente automático. Si yo digo, por ejemplo, que existen juegos de lenguaje mejores y peores, y que la razón

humana no representa solamente una capacidad aislada, sino un amplio espectro de aptitudes que nos permite, entre otras cosas, determinar cuáles juegos de lenguaje son mejores o peores, entonces la reacción de Rorty consiste en afirmar⁷ que “de la noche a la mañana Putnam se ha transformado en un realista metafísico”. Y, en realidad, si la razón, en el sentido en que la acabo de utilizar, no fuera absolutamente necesaria para hablar desde el interior de un juego de lenguaje, o si fuera algo que sentimos necesidad de invocar solamente cuando los filósofos intentamos explicar por qué algunas veces abandonamos un juego de lenguaje para adoptar otro nuevo, entonces ésa sería una noción sospechosa. La imagen presentada por Rorty del “discurso normal”, en consecuencia, influye profundamente sobre su imagen del discurso no normal, es decir, el discurso “hermenéutico”.

No obstante, lo primero que quiero decir es que una descripción de este tipo del discurso normal es una caricatura de nosotros mismos, en cuanto usuarios de un lenguaje. Tanto como para comenzar, diré que, personas que hablan aquello que, en todos los sentidos es *un* lenguaje, y personas que no adoptan un “nuevo vocabulario” o algo parecido, con mucha, pero mucha frecuencia, no están en condiciones de llegar a un acuerdo utilizando los “criterios” que conocen. Rorty y yo, por ejemplo, coincidimos en la opinión —y creemos que lo mismo hacen todas las personas razonables que se enteran de las noticias cotidianas— que, hoy por hoy, ya no existe ningún prisionero de guerra norteamericano en Vietnam del Norte. Sin embargo, algunos individuos extravagantes y de derecha (y, comprensiblemente, algunos parientes de soldados considerados desaparecidos en acción durante la guerra de Vietnam) pueden creer que aún existen prisioneros de guerra norteamericanos en ese país. ¿Diría Rorty que la

noción de “objetividad” no se aplica a un caso de este tipo? ¿Diría que esos personajes extravagantes están “utilizando un juego de lenguaje diferente” y que no existe ningún hecho objetivo que respalde la teoría de la presencia actual de prisioneros de guerra norteamericanos en Vietnam del Norte? ¿O diría que el enunciado “No existe actualmente ningún prisionero de guerra norteamericano en Vietnam del Norte” es “verdadero en el juego de lenguaje que Rorty y yo jugamos” y falso en el juego de lenguaje que juegan esos extravagantes de derecha, y que no hay nada más que se pueda decir al respecto? Un punto de vista que toma en serio la noción de *programas y algoritmos en el cerebro*, pero no toma en serio la noción de *o hay o no hay todavía prisioneros de guerra norteamericanos en Vietnam del Norte* no es, ciertamente digno de ponerse en el mismo plano que lo que Wittgenstein realmente sostenía.

El mismo Wittgenstein es muy claro al hacer notar que el lenguaje *no* se resuelve simplemente con seguir ciertas reglas (como las reglas del cálculo, por ejemplo); y no porque las reglas no sean el “fundamento” del lenguaje (las reglas mismas, según Wittgenstein, se apoyan en lo que él llama nuestras “reacciones naturales”). Los puntos esenciales de las *Investigaciones*, que quiero recordar aquí son los siguientes: por un lado, que existen, sin duda, ciertas partes del lenguaje sobre las cuales todos nosotros estamos totalmente de acuerdo. Normalmente, todos nosotros llamamos “rojas” a las mismas cosas y, por cierto, no surge entre nosotros un desacuerdo sobre cuál *color* es el rojo (la duda escéptica sobre si *es* verdaderamente rojo el color que todos nosotros *llamamos* “rojo” es incoherente). Del mismo modo, no surge entre nosotros un desacuerdo sobre qué operación es la de sumar la unidad a un número (quiero aclarar que estoy aquí pensando en los números que las personas escriben y suman habitualmente, no en

números de seis años luz de longitud, ni números existentes en mundos lógicamente posibles ni nada parecido). En los casos que ocurren efectivamente en nuestra vida real y cotidiana, entonces, estamos plenamente de acuerdo sobre qué operación es la de sumar la unidad a un número dado, o sumar dos a un número dado (en este caso resultaría necia la duda escéptica respecto de si la operación que todos nosotros *llamamos* “sumar dos” *es* realmente sumar dos). Wittgenstein se ha preocupado de ilustrar perfectamente estas ideas —que no son “tesis” sino, como él mismo dice, cosas totalmente obvias— para combatir un cierto tipo de mistificación mentalista, relacionada con el hecho de comprender, pongamos por caso, la regla de “sumar dos”. Sin embargo, suponer que, como él mismo lo destaca al comienzo de las *Investigaciones*, Wittgenstein opina que *todo* el lenguaje es así —que todo el lenguaje está gobernado por reglas similares a las del cálculo— sería realmente leer con negligencia.

Quiero citar aquí un párrafo en el cual Wittgenstein aclara perfectamente que el lenguaje no es “tan así” como dice Rorty. Ubiquémonos en un contexto en el cual propone que las personas están en desacuerdo sobre la premisa previa de que alguno de ellos tiene un sentimiento que en realidad no tiene.

—¡Tú no entiendes nada de nada!” —le decimos a alguien que duda de algo que nosotros, en cambio, consideramos obvio, pero no podemos probarlo.

¿Existe un “juicio de experto” sobre la autenticidad de la expresión de un sentimiento? Aunque también aquí hay personas que juzgan “mejor” y personas que juzgan “peor”.

Por lo general, del juicio de aquellos que comprenden mejor a los hombres (*des besseren Menschenkenners*) surgen las predicciones y pronósticos más correctos.

¿Se puede aprender a conocer a los hombres? Sí, cual-

quiera puede hacerlo, pero no mediante un curso de aprendizaje, sino a través de la "experiencia". ¿Puede una persona enseñárselo a otra? Seguramente, haciéndole llegar de tanto en tanto la *sugerencia* adecuada; éste es el sentido, en este caso, de los conceptos de "enseñar" y de "aprender". Lo que se aprende no es una técnica; se aprenden los juicios correctos. También aquí existen reglas, pero no forman un sistema y, a diferencia de las reglas del cálculo aritmético, sólo los expertos pueden aplicarlas correctamente.⁸

También aquí puede verse cómo Wittgenstein reconoce, de forma muy explícita que, hasta en el contenido de un único juego de lenguaje, pueden existir verdades que no todos están en condiciones de ver, ya que no todos han podido desarrollar la capacidad de reconocer la "evidencia imponderable" (*unwägbar Evidenz*) que ello implica.⁹ Esto sólo significa que algunas personas llegan a comprender mejor lo que sucede. Nada podría estar más lejos de la descripción de un juego de lenguaje que definirlo como una prestación automática, como podría ser la ejecución de un algoritmo.

Paso por alto aquí el problema relativo a la eventualidad de que *cualquier cosa* que hagamos, incluso la aplicación genérica de nuestra inteligencia, pueda resolverse "en última instancia" con la ejecución de algoritmos; ojalá pudiera resolverse, no en el nivel de lo que llamamos "descripción de la ejecución", sino de lo que llamamos "descripción de la competencia", porque opino que estos problemas no están para nada relacionados con todo lo que sostuvo Rorty. El concepto rortiano de "programa" implica una *identidad* de comportamiento entre todos los miembros de la comunidad lingüística, mientras que la inteligencia general no siempre determina un acuerdo entre todos los miembros de una comunidad lingüística. Para mayor información al respecto, he tratado todo el tema íntegro del funcionalismo en *Representación y realidad*.¹⁰

No sólo hay prestaciones mejores y prestaciones peores en el contenido de un juego de lenguaje, sino que también es claro que Wittgenstein piensa que los mismos juegos de lenguaje pueden ser peores o mejores. Sostiene, por ejemplo, que los juegos de lenguaje de los filósofos son forzados, antinaturales; los filósofos se encuentran siempre "a la caza de una imagen", dicen tonterías. Wittgenstein, en cambio, es mucho más generoso cuando compara otros tipos de juegos de lenguaje, no filosóficos y no científicos, especialmente cuando compara los juegos de lenguaje correspondientes a individuos "primitivos". (Aunque, si bien no comparte del todo la habitual concepción progresista occidental según la cual las personas iletradas sólo se encuentran en un estado de preciencia, de pseudociencia o de superstición, Wittgenstein da a entender que existen ciertos juegos de lenguaje primitivos que él "combatiría" y otros que considera "absurdos".¹¹ Entre los ejemplos cita la ordalía: la prueba del fuego.)

Resumiendo: de la interpretación rortiana de Wittgenstein se derivan tesis extremadamente radicales, por ejemplo, la de que no existen juegos de lenguaje mejores que otros y que, en consecuencia, sólo se puede decir que algunos son mejores *en relación con este, aquel o cualquier otro interés involucrado* y que (siempre según Rorty) no podemos decir que la física newtoniana sea mejor que la aristotélica, o que existen temas sobre los que la física aristotélica se ha equivocado, mientras que la newtoniana, en cambio, ha tenido razón.¹² Ninguna de estas tesis deberían ser atribuidas a Wittgenstein. No obstante, a pesar de todo esto, lo que quiero decir es que, si bien la interpretación de Rorty no es demasiado justa, al menos logra recoger con claridad una característica genuina de la posición de Wittgenstein. Este hereda y amplía lo que anteriormente he llamado el pluralismo de Kant: la idea

de que ningún juego de lenguaje amerita el derecho exclusivo de ser considerado “verdadero”, o “racional”, o “nuestro sistema conceptual de primera categoría”,¹³ o el sistema que “describe la naturaleza última de la realidad”, o cualquier otro término de ese tipo. Wittgenstein, por así decirlo, reúne en un solo compromiso a Rorty y a Quine: se manifiesta de acuerdo con Rorty, contra Quine, sobre el hecho de que no se puede decir que los juegos de lenguaje científicos son los únicos en los que se afirman o se escriben premisas verdaderas o en los que se describe la realidad; pero, por otro lado, se declara de acuerdo con Quine, contra Rorty, sobre el hecho de que los juegos de lenguaje pueden ser criticados (o “combatidos”) y de que existen juegos de lenguaje mejores y peores.¹⁴

Algo más sobre Wittgenstein y Kant

Ahora quiero retornar al problema de la relación entre la filosofía del último Wittgenstein y la de Kant. Para ello me concentraré brevemente sobre un aspecto de esta relación que no ha sido mencionado hasta ahora, pero antes deseo aclarar algunas cosas sobre las diferencias entre Wittgenstein y Kant, en el ámbito de lo que hemos comentado hasta el momento. Algunas de estas diferencias son evidentes: Wittgenstein, como ya he dicho, abandona la noción de la cosa en sí, abandona la síntesis a priori, abandona el cuadro de las categorías y algunas otras cosas más. Se podría decir que Wittgenstein “naturaliza” la filosofía kantiana (esto se ha dicho también de William James). Pero, ¿en qué consiste aquí esa “naturalización”? “Naturalizar” es una palabra peligrosa, particularmente en nuestros días, en que el “naturalismo” se conecta con mucha frecuencia con versiones reductoras del fisicismo, mientras que Wittgenstein no es un reduc-

cionista. El mejor modo de definir o describir tales “naturalizaciones” es, tal vez, tratar de comprenderlas como un *redimensionamiento*. Resulta natural ilustrar la concepción de Kant diciendo que no podemos describir el mundo como es en sí mismo; y, en realidad, éste es también el modo en que Rorty establece la mayoría de las veces (lo que él cree) algunos de los puntos de coincidencia con Wittgenstein. Sin embargo, este último, fiel a su estrategia de no ofrecer “tesis”, trata de convencernos de que en este entorno no existe ninguna tesis interesante. Según él, la negación de una pseudoproposición es una pseudoproposición, y la negación de una insensatez es una insensatez. Si estamos convencidos de que resulta *ininteligible* afirmar “Algunas veces logramos describir la realidad como realmente es”, entonces deberemos comprender que resulta igualmente *ininteligible* afirmar “Nunca llegaremos a describir la realidad como realmente es”, y más *ininteligible* aún (“más” porque introduce el “no podemos” típico de la filosofía) manifestar “*No podemos* describir la realidad como realmente es”. Esta brillante tesis rortiana no es otra cosa que la ilusión de una verdad; la quimera de un descubrimiento cósmico. En realidad, se podría decir que es característico de Wittgenstein tratar de mostrarnos que, cuando los filósofos afirman que *no podemos* hacer algo, cuando afirman que algo es *imposible*, por lo general la cosa que ellos aseguran imposible de hacer es una cosa sin sentido, una cosa *ininteligible*. Lo que Wittgenstein pretende es hacernos tomar conciencia del hecho de que el filósofo, por así decirlo, parece hablarnos de una Impotencia —del mismo modo que un físico nos habla de una Impotencia cuando nos dice “No se puede construir una máquina de movimiento perpetuo”—; en el primer caso, el filósofo parece hablar de una barrera que no podemos superar, una barrera que, a pesar de todo, después de un

examen más cuidadoso resulta ser un espejismo, o menos aún que un espejismo: una quimera. Podemos aprender lenguajes; podemos cambiarlos y podemos inventarlos y, con ellos, podemos formular verdades; esto *es* describir la realidad. Si decimos “Sí, pero esto no es describir la realidad en sí misma”, no estamos diciendo *nada*. Ciertamente, podría ser que el mismo Wittgenstein, en el famoso cierre de su *Tractatus*, haya caído presa de la tentación de decir que *no podemos* hacer algo que no tenga sentido hacer.¹⁵ Afirmar que aquello de lo que no se puede hablar *se debe* callar, equivale exactamente a sostener que no se debe intentar enunciar *¿qué cosa...?* James Conant ha manifestado recientemente¹⁶ que ésta es una contradicción deliberada; que el *Tractatus* se deja deslizar de esta forma hacia el abismo, con el propósito de expresar con mayor exactitud el concepto que estoy enunciando ahora.

En síntesis, existe una enorme diferencia entre el *tono* kantiano, asumido por Rorty cuando dice que *no podemos* describir la realidad tal cual es en sí, y el *tono* wittgensteiniano al tratar de hacer que el lector *no se sienta impelido a afirmar* ni “Podemos describir la realidad tal cual es” ni “No podemos describir la realidad tal cual es en sí”. Algunos párrafos más arriba mencioné una observación bastante profunda, según la cual existen verdades que no pertenecen a lo que Quine llamaría nuestro “sistema conceptual de primera categoría” y que son, sin embargo, totalmente inteligibles y legítimas. Esa observación, digo, está en cierto sentido redimensionada gracias a la lectura de Wittgenstein y redimensionada por el hecho de que proporciona ejemplos sumamente comunes y triviales. Por ejemplo, si doy a cualquiera la instrucción “Deténte aproximadamente aquí”, y después describo lo que ha sucedido diciendo: “Le he dicho que se detuviera aproximadamente allí, y luego le he tomado una fotografía”, sin

duda “estoy diciendo una verdad” y, sin embargo, “Se ha detenido aproximadamente allí” no es ciertamente algo que forme parte del “esquema conceptual de primera categoría” del que habla Quine. Ahora bien: antes que decir que tenemos “una imagen moral del mundo y una imagen científica del mundo”, como podría decir un kantiano, Wittgenstein dice simplemente que, incluso las palabras de la ética, son términos que tienen sus propios usos en nuestro lenguaje.

Este aspecto de la práctica y los métodos wittgensteinianos se basa fundamentalmente en el hecho de que quiere hacer aparecer como *familiar* un punto de vista filosófico aparentemente nuevo, sin querer presentarlo como una cuestión de tesis filosóficas, sino de hechos evidentes y conocidos desde siempre. Algunas veces, este sistema de Wittgenstein me hace venir a la mente (como le ha hecho recordar a Stanley Cavell) un aspecto del trascendentalismo norteamericano, el mismo que describía Thoreau cuando afirmaba que “en todas partes puede encontrarse un fondo sólido”¹⁷ (aunque, algunas veces, ese fondo se encuentre debajo de una espantosa cantidad de fango). Wittgenstein, después de todo, describe sus metas, en un párrafo digno de Thoreau, como “insertar nuestras palabras en el lenguaje, donde tienen su verdadera *patria*”.

A pesar de estas diferencias —que son profundas— entre Wittgenstein y Kant, quiero reiterar que, aunque haya una actitud crítica a los métodos de Wittgenstein en los enfrentamientos de la *práctica* de los filósofos, podemos investigar y verificar que un gran metafísico como Kant no es, sólo, una persona que haya cometido profundos errores; incluso debemos reconocer que existían intuiciones genuinas en Kant, intuiciones que fueron trabajosamente elaboradas, y que tuvieron una fuerte

influencia sobre el mismo Wittgenstein, quien no podría haber mirado tan lejos si no hubiese podido apoyarse en la espalda de un gigante como Kant.

La primacía de la razón práctica

Hay, a pesar de todo, otra faceta del pensamiento de Kant, un aspecto que se conecta inmediatamente con el pragmatismo, y que podríamos llamar *la primacía de la razón práctica*. De los estudios de Kant, surge en forma notoria que gran parte de su trabajo tiene una directa inspiración política e incluso una aplicación política. Hasta la noción central de la “autolegislación” descrita por Kant en su segunda *Crítica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* estaba, después de todo, directamente inspirada en Rousseau; y, en la época de Kant, la idea de que una sociedad se rigiera por una unión libre de ciudadanos “autolegislantes” era verdaderamente revolucionaria. Quiero hablar también de un aspecto diferente de la primacía de la razón práctica en Kant, y es la famosa afirmación kantiana (descrita en la “Doctrina del método” de la *Crítica de la razón pura*) según la cual la comprensión teórica no habría llevado por sí sola a la idea de la ciencia como un *sistema unificado de leyes* (afirmación con la cual, insisto, Kant quiere decir que no habríamos llegado ni siquiera a la física newtoniana, y mucho menos al ideal regulador de una futura ciencia que englobe la física, la biología, etcétera). Tampoco nos habría llevado por sí misma más allá del conocimiento de las generalizaciones inductivas individuales. Para adquirir el tipo de conocimiento representado por el sistema newtoniano del mundo (o, como podríamos decir hoy, del sistema einsteniano del mundo, o de la mecánica cuántica), es necesario lo que Kant ha llamado *la idea reguladora de la*

Naturaleza. Para ello, es necesaria la imagen de la naturaleza, pero no sólo gobernada por leyes individuales, sino por un sistema de leyes. Y esta imagen, nos dice Kant, no proviene de las razones teóricas, sino de la *razón pura práctica*. Por otra parte, Kant sostiene que las normas que rigen la ciencia teórica en sus adquisiciones más elevadas, son leyes que emanan de una cierta noción, poseída por nosotros, de aquello en lo que consistiría la perfección de la investigación y búsqueda de la humanidad; son normas que derivan de una cierta idea de la evolución humana dentro del reino teórico. En *Razón, verdad e historia* puede leerse una discusión sobre este tema, en la que he afirmado¹⁸ que nuestros ideales cognoscitivos tienen sentido únicamente si los consideramos como una parte de nuestra idea de la evolución humana.

Para Kant, la idea de la primacía de la razón práctica se extiende incluso hasta la filosofía misma. Sostiene que no se puede construir una imagen moral del mundo tratando de probar, a priori, que existen juicios de valor verdaderos. La célebre estrategia kantiana consiste, precisamente, en hacer lo contrario (aunque algunos filósofos actuales, como Bernard Williams, suelen olvidarse de ello cuando critican a Kant). Volviendo a la mencionada estrategia kantiana, ésta sostiene que: dado que todos los días se expresan juicios de valor, *sin duda* debo presuponer la idea de que existen juicios de valor verdaderos; y *si deben existir juicios de valor verdaderos, ¿qué condiciones deben darse para que sean considerados como tales?* ¿En qué tipo de mundo pueden existir juicios de valor verdaderos?

Considerada desde este punto de vista, la estrategia kantiana se reitera en los escritos de John Dewey, aunque éste la priva del apriorismo.¹⁹ Creo que la primacía de la razón práctica (si bien no de la razón “pura” práctica) es

extremadamente importante *en la actualidad* por el siguiente motivo: en la época del Círculo de Viena parecía muy fácil ser antimetafísico; bastaba restringir el conocimiento a lo que pudiera preverse y controlarse respecto de la entidad observable. Y todo el mundo sabía lo que era una “entidad observable”. En consecuencia, o se era un “metafísico”, o se era un “empirista”. El problema fue que muy pronto se hizo evidente —me sucedió a mí mismo, cuando emprendí mi camino— que Mach y sus seguidores del Círculo de Viena no habían hecho otra cosa que sustituir una metafísica por otra. Se percataron, con razón, de que la discusión sobre la “existencia real” de los electrones era un pseudoproblema, pero aun así propusieron la tesis según la cual se afirmaba que, si los electrones existían, eso *significa* que las entidades observables se comportan de tal o cual forma, pero no se dieron cuenta de que en realidad, en su afán por desacreditar la pseudotesis del realismo trascendente, no habían hecho otra cosa que confirmar la pseudotesis del fenomenismo. Sostener que hablo de entidades observables cuando afirmo que los electrones circulan por un hilo metálico, equivale a ser un metafísico (ojalá sea un metafísico berkeleyano) tanto como sostener que los electrones son cosas en sí. Comprender el concepto de que el positivismo era en sí mismo una metafísica —y, para decir la verdad, una metafísica poco creíble (¿por qué tendríamos que creer, después de todo, que el mundo está compuesto únicamente por entidades observables?)— ha conducido al enunciado de una verdadera plétora de teorías metafísicas —incluidas las de Princeton, en Nueva Jersey— según las cuales los otros mundos posibles son tan reales como nuestro propio mundo actual. Cuestiones que hasta en el Medioevo fueron consideradas poco serias, como, por ejemplo, *¿Existen realmente los números?*, se han convertido hoy en los

argumentos centrales de libros y ensayos. En los últimos cinco años se han publicado al menos dos libros dedicados a este tipo de lucubraciones, escritos por destacados filósofos matemáticos. Sin embargo, aun así, es difícil imaginar en qué forma esta clase de filosofía pueda ser sometida a algún tipo de control, o, mejor dicho, es difícil comprender el sentido que puedan tener esas cuestiones. Mujeres y hombres maduros que discuten acerca de la “existencia real” del número tres ofrecen un espectáculo grotesco. En un contexto de este tipo, suscrito por John Dewey, puede leerse que la actividad primaria de la filosofía no debería basarse en este tipo de metafísica, es decir, tratar de construir una “teoría del todo”, sino que debería, por sobre todas las cosas, ser la crítica de la cultura. A pesar de sus excesos metafísicos, la filosofía de Kant pretendía ser una crítica de la cultura; un esbozo o esquema para una sociedad esclarecida, en condiciones de progresar hasta un estado en el que reinaría la justicia social, basada en la fórmula de que la recompensa es proporcional a la virtud.²⁰ Ahora bien; quizá pueda parecer extraño afirmar que la filosofía de Wittgenstein tiene también una intención moral, especialmente desde el momento en que, con mucha frecuencia, no se la considera más que una terapia indiferente, generada por la aversión hacia la filosofía teórica. Sin embargo, quiero concluir sosteniendo precisamente que la filosofía de Wittgenstein tiene también una intención moralizadora y que muestra, por un camino distinto, el mismo tema: la primacía de la razón práctica, enunciada por la filosofía de Kant, aunque desde una particular perspectiva de redimensionamiento.

El fin ético de la filosofía del último Wittgenstein²¹

Para explicar por qué creo que hay una “primacía de la razón práctica” encubierta en la filosofía del último Wittgenstein (y, a estos efectos, no sólo en ella),²² es preciso que agregue algunas palabras más respecto de mi propia forma de interpretar esta filosofía. Dado que debo ser breve, trataré de hacerlo enfrentando mi interpretación particular con otra que sea lo más divergente posible: por ejemplo, la de Michael Williams²³ o la de Paul Horwich,²⁴ y, considerando que la de este último se encuentra desarrollada con mayor amplitud, me concentraré en ella.

Según Horwich, un juego de lenguaje consiste en una serie de enunciados para los cuales (si concentramos nuestra atención en el lenguaje aseverativo) existen ciertas “condiciones de afirmabilidad”. Estas condiciones establecen que un enunciado es verdadero o, al menos “confirmado”, en ciertas circunstancias observables. Además, se considera que tales condiciones establecen que, en las mencionadas circunstancias observables, podemos emitir sonidos, o escribir signos, e incluso esperar los hechos o las reacciones de los demás. Es evidente que este modelo es muy similar a los modelos de Carnap o Reichenbach de un hablante/oyente de un lenguaje natural.²⁵ La idea fundamental (como en el positivismo) es que, si se conocen las circunstancias en las cuales una aseveración es confirmada, entonces se la comprende. La “verdad” no es una propiedad, sino que debe ser comprendida como un mecanismo de “desencomillado”; afirmar que una aseveración es verdadera equivale a hacer una afirmación equivalente. Los bicondicionales de Tarski, más precisamente, nos dicen todo lo que sea necesario saber sobre la noción de verdad. Nótese que esta expli-

cación difiere de la de Rorty sólo por el hecho de que los “criterios” que regulan nuestro uso de las palabras ofrecen (en algunos casos) grados de afirmabilidad algo menores que la certeza. Incluso interlocutores que comprenden el lenguaje del mismo modo, y se encuentran en posesión de idénticos datos probatorios, deberían ponerse de acuerdo sobre el grado de afirmabilidad de sus enunciados, tanto en éste como en el modelo de Rorty.

La presunción subyacente en esta imagen es que el uso de la palabra puede ser descrito en términos de lo que los interlocutores están autorizados a decir y hacer en circunstancias observables. El “uso” es una noción teórica, y existe una forma estándar de describir el uso de expresiones en un juego de lenguaje arbitrario. Es lo que llamaré, de aquí en más, la *interpretación positivista de Wittgenstein*.

Una interpretación muy diferente (sostenida, o cuasi sostenida²⁶ por Peter Winch en *El concepto de ciencia social*) es la siguiente: el uso de las palabras en un juego de lenguaje no puede ser descrito sin emplear conceptos conexos a los conceptos involucrados *en ese juego*. Winch ha examinado el caso de los juegos de lenguaje de los pueblos “primitivos”, pero creo que la misma idea es válida para los juegos de lenguaje científicos. Consideremos, por ejemplo, el juego de lenguaje de un buen electricista: él aprende a utilizar enunciados tales como “La corriente circula a lo largo del cable metálico”, un obvio ejemplo predilecto de los positivistas. Si nos atenemos a la interpretación positivista de Wittgenstein, este último parece sostener (junto con Bridgman y el primer Carnap) que el electricista comprende que el enunciado involucra el conocimiento del hecho de que, por ejemplo, el enunciado es afirmable si la aguja del voltímetro se deflecta, y reconoce que algo es un voltímetro cuando presenta cier-

to aspecto (y, sobre todo, si lleva impresa la inscripción VOLTÍMETRO).

Discutiendo a Rorty, hemos visto ya qué hay de erróneo en esta imagen. Un buen electricista, sin duda, afirma en este sentido su “criterio”, pero, cuando las cosas andan mal (¡y cualquiera que haya estado alguna vez dispuesto a arreglar sus propios electrodomésticos o a reparar su automóvil sabe cuántas cosas pueden andar mal cuando se trata con el mundo real!), nuestro electricista puede, todavía, dudar de su criterio, y el conocimiento relativo a cuándo necesita dudar de sus criterios, no es por sí mismo algo que podamos aprender por medio de reglas o leyes. Aquí podríamos, más bien, mencionar lo dicho por Wittgenstein en el pasaje arriba citado, sobre aprender a decir si otra persona está fingiendo un sentimiento que no experimenta realmente: “¿Se puede adquirir este conocimiento? Sí, cualquiera puede hacerlo, pero no mediante un curso de aprendizaje, sino por medio de la *experiencia*. ¿Puede una persona enseñarlo a otra? Sí; dándole de tanto en tanto la *sugerencia* justa. Este es el aspecto que adoptan, en este caso, la ‘enseñanza’ y el ‘aprendizaje’. Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a juzgar correctamente. Por supuesto que también existen reglas, pero no configuran un sistema, y, a diferencia de las leyes matemáticas, sólo un experto puede aplicarlas correctamente”.

Quiero aplicar aquí una observación que Jürgen Habermas hace en diversos puntos de su libro *Teoría de la acción comunicativa*:²⁷ El que no atrapa el “mensaje” del juego de lenguaje, y no logra ubicarse con la imaginación en la posición de una persona involucrada en el juego, no puede evaluar si los “criterios” de esa persona están aplicados *racionalmente* o no. Quien describa el juego diciendo que los jugadores (los electricistas) emiten cier-

tos sonidos, en ciertas circunstancias observables, no estará en condiciones de entender nada.

Consideremos desde otro ángulo la siguiente descripción del uso de “A lo largo de este cable metálico está circulando una corriente eléctrica”: “Para afirmar que por el cable circula electricidad se ha utilizado un voltímetro, etc. Un voltímetro es un dispositivo construido de esta forma y de esta otra...(imagínense aquí una explicación del ‘funcionamiento’ de un voltímetro, *no* en lenguaje de observación). Es importante asegurarse, al utilizar un voltímetro, que no se encuentre dentro de ningún campo electromagnético que distorsione la precisión de sus lecturas...”

Conocer *el uso* de “A lo largo de este cable metálico está circulando una corriente eléctrica” significa conocer *este* tipo de temas. Naturalmente, esto también presupone muchas otras cosas, por ejemplo un desarrollo cultural en una sociedad técnica, con todo lo que esto comporta. *Comprender un juego de lenguaje significa compartir una forma de vida*. Y las formas de vida no pueden ser descritas en un metalenguaje positivista establecido, ya sea científico, religioso o de un tipo que no poseemos en las sociedades industriales occidentales.

Nótese que, atendiendo a esta interpretación de Wittgenstein, la célebre observación²⁸ según la cual, por una gran clase de casos, podríamos decir que el significado de una palabra y su uso en el lenguaje no es una *teoría* del significado, sino sólo una expresión de un punto de vista, a partir del cual se puede plantear la cuestión de si se sabe qué significa investigar una “teoría del significado”, en todos aquellos sentidos en que, a partir de una “teoría del significado” se podría deducir una información metafísica.

Permítanseme todavía dos puntos más antes de vol-

ver a la “primacía de la práctica”. 1) Saber en cuáles circunstancias una aseveración (no un “enunciado”) es afirmable, significa saber en qué circunstancias esa aseveración es verdadera o susceptible de ser verdadera. La idea según la cual las condiciones de afirmabilidad son condiciones para emitir el *sonido* constituye una tergiversación completa del significado wittgensteiniano. “Afirmabilidad” y “verdad” son dos nociones íntimamente conectadas entre sí; se llega a comprenderlas a ambas desde el interior de un juego de lenguaje, atrapando su “mensaje”²⁹ y juzgando la afirmabilidad y la verdad. 2) Michael Williams ha tratado de esquivar la crítica de que este tipo de “wittgensteinismo” es ingenuamente positivista, afirmando que él refuta la dicotomía hecho/valor (como lo hago yo), y que esto le permite decir que *las condiciones de afirmabilidad pueden ser reformadas por sí mismas*. Sin embargo, este agregado implica la noción de “reformar” un juego de lenguaje, como si se dispusiese en filosofía de una noción establecida. Para acceder a algo como una reforma al juego de lenguaje del electricista, se debe conocer el núcleo de su juego: conseguir comprender el funcionamiento de los circuitos, cómo repararlos cuando dejan de operar, cómo instalarlos y cómo diseñarlos. Si concebimos el juego de lenguaje nada más que como un juego consistente en emitir sonidos en ciertas circunstancias observables, con la esperanza de que esos sonidos nos ayuden a encender la luz, entonces la única noción de “reforma” de las reglas que estaremos en condiciones de aportar es una noción positivista en el más estricto sentido; retornaremos efectivamente a “la meta final de la ciencia es la previsión y el control”. Si bien esto puede parecer plausible en el caso de la electricidad aplicada, no veremos en esto ningún tipo de ayuda para la comprensión de buena parte del lenguaje humano. (En general,

como he hecho notar en *Razón, verdad e historia*, no se pueden explicar los objetivos de un juego de lenguaje sin utilizar el lenguaje de ese mismo juego u otro conexo.)

Si esto es verdad, incluso del lenguaje científico, aquí es donde se retorna a las numerosas discusiones de Wittgenstein sobre las formas del lenguaje diferentes de la científica; y aquí es donde estas ideas se tornan particularmente importantes para la comprensión de su pensamiento; o cuando se vuelve a su análisis del lenguaje religioso, de los juegos de lenguaje “primitivos” y de las “formas de vida” disímiles en *Sobre la certeza*. En sus *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*,³⁰ Wittgenstein aclara que él, permaneciendo fuera del lenguaje religioso (o prefiriendo estarlo), no puede afirmar si el lenguaje religioso es cognoscitivo o no cognoscitivo; todo lo que puede decir es que, desde el punto de vista “externo”, el hombre religioso “utiliza una imagen”.³¹ Sin embargo, agrega que afirmando esto no quiere decir que el hombre religioso usa *solamente* una imagen o “expresa solamente una actitud”. Personalmente, creo que aquí Wittgenstein quiere afirmar que: 1) la posibilidad de comprensión “externa”, de una forma de vida profundamente diferente resulta extremadamente limitada, y 2) que las afirmaciones religiosas no son simplemente afirmaciones “empíricas” mal formuladas. No obstante éstas no han sido rechazadas por Wittgenstein desde sus raíces, como lo han sido las afirmaciones metafísicas. ¿Qué es, entonces, lo que hay en juego?

Sin embargo, en los escritos de Wittgenstein entreveo un objetivo, ya sea moral o filosófico. Aparentemente, él recomienda un cierto tipo de comprensión empática (como lo hace explícitamente en sus *Observaciones a “La rama dorada” de Frazer*).³² Wittgenstein opina que los europeos laicos consideran todas las otras formas de vida como

“precientíficas” o “acientíficas”, y que esto no es más que una burda forma de negarse a evaluar equitativamente la diferencia. La razón por la cual creo que los intereses de Wittgenstein se dirigen al corazón mismo de su filosofía es la siguiente: según mis observaciones hacia el final de *Sobre la certeza*, cuando se refiere a nuestras relaciones con otras formas de vida como, asimismo, en *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, y en *Observaciones a “La rama dorada” de Frazer*, hay una declaración respecto de que un filósofo del lenguaje no puede decirnos como filósofo, si las aparentes “aseveraciones” hechas en una forma de vida muy diferente de la científica son aseveraciones o no; yo puedo decir: “Ya no hablaré más así”, o bien, por el contrario, adoptar como propia una forma de vida. Sin embargo, esto no es algo que la filosofía puede decidir por mí. Ateniéndonos a tales interpretaciones, la recusación de la metafísica por parte de Wittgenstein es una recusación moral. Las imágenes metafísicas, según él, son *perjudiciales* para nosotros.³³ El problema, ese problema que debemos enfrentar repetidamente, es saber si una forma de vida tiene un valor práctico o espiritual. Pero el valor de una forma de vida no es, en general, algo que se pueda expresar en los juegos de lenguaje de aquellos que no están en condiciones de compartir sus intereses evaluativos.

Esta da, sin duda, la impresión de ser una posición pragmática, pero no es ese pragmatismo imaginario (detestado por los verdaderos pragmáticos) que afirma: “Es verdadero (para ti) si es bueno para ti”. En realidad se encuentra mucho más cerca de la actitud de Dewey cuando escribió:

Su primera incumbencia [del discurso filosófico] es clarificar, emancipar y extender los bienes inherentes a las operaciones

de la experiencia naturalmente originadas. No está llamado a crear un mundo de “realidad” *de novo*, ni a cavar en los secretos del Ser escondidos para el sentido común y la ciencia. No tiene un fondo de informaciones o cuerpo de conocimientos privativamente suyo; si no resulta ridícula siempre que se erige en rival de la ciencia, es tan sólo porque acaece que determinado filósofo es a la vez, como ser humano, un hombre de ciencia profético. Su función es aceptar y utilizar para cierto fin los mejores conocimientos asequibles de su propio tiempo y lugar. Y este fin es la crítica de las creencias, instituciones, costumbres y usos bajo el punto de vista de su repercusión sobre el bien. Esto no significa su repercusión sobre *el* bien, como algo privativamente alcanzado y formulado en la filosofía. Pues así como la filosofía no tiene un dominio propio de conocimientos o de métodos para alcanzar la verdad, tampoco tiene un acceso propio al bien. Así como acepta el conocimiento de los hechos y de los principios de los competentes en materia de investigación y descubrimiento, de igual modo acepta los bienes difundidos en la experiencia humana. No tiene la autoridad, ni mosaica ni paulina, de una revelación confiada a ella. Pero tiene la autoridad de la inteligencia, de la crítica de estos bienes comunes y naturales.³⁴

En el tercer capítulo me extenderé algo más sobre Dewey y sobre el modo en que esta concepción de la filosofía ha sido elaborada por él. Hasta aquí he tratado de mostrar que, a pesar de que Wittgenstein no era, en sentido estricto, ni un “pragmático” ni un “kantiano”, comparte con el pragmatismo una cierta herencia kantiana (que hasta William James fue extremadamente reacio a reconocer), y también comparte con él un (quizás *el*) concepto central: el concepto de la primacía de la práctica.

Notas

1. Véase L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 128, Basil Blackwell, Oxford, 1953. [*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1988.]

2. Véase H. Reichenbach, *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlín, Springer, 1920.

3. Reitero que carecen de sentido “en los términos en que ellos han sido tradicionalmente formulados”, porque no deseo sostener —y no quiero dar una interpretación de Wittgenstein basándome en lo que él sostenga— que no reporta utilidad alguna reflexionar sobre estos temas. Sobre este punto, véase la Introducción de James Conant a la recopilación de mis escritos, realizada por él mismo, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard UP, 1990, pp. xv-LXXIV.

4. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge UP, 1989. [*Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.]

5. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton UP, 1979. [*La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1989.]

6. Por esta razón, Rorty escribe: “El mundo no habla. Sólo nosotros hablamos. El mundo puede, *solamente después que estemos ya programados para usar un lenguaje dado*, ser la causa de algunas de nuestras creencias”. (R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, cit., p. 6.) Nótese también la referencia a los *criterios* de una comunidad (en el discurso “normal”), así como también a los “algoritmos”, en su trabajo *Philosophy and the Mirror of Nature*, cit., p. 342.

7. Véase R. Rorty, “Solidarity or Objectivity?”, en J. Rajchman y C. West (comps.) *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia UP, 1985, pp. 3-19.

8. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, cit., II xi, p. 227 (trad. ingl. levemente modificada por Putnam). [*Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1988.]

9. “Basándose en la evidencia se puede llegar perfectamente a la convicción de que un individuo se encuentra en tal o cual estado de ánimo que, por ejemplo, no finge. Sin embargo, aquí la evidencia involucra la evidencia ‘imponderable’.” L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, cit., II xi, p. 228. [*Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1988.]

10. H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, MIT Press, 1988. [*Representación y realidad*. Barcelona, Gedisa, 1990.]

11. L. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969, § 605.

12. Supongamos que una piedra terrestre sea transportada a la Luna, y allí abandonada. La física aristotélica implica claramente que la roca caería hacia la Tierra, mientras que la newtoniana proporciona el pronóstico correcto (que la piedra permanecería en la Luna, o caería sobre la superficie lunar, tantas veces como fuera levantada y vuelta a soltar). Existe cierta indiferencia extraordinaria ante el *detalle* de afirmar con tono grandilocuente que la física de Aristóteles y la de Newton son “incommensurables”.

13. Esta es la expresión utilizada por Quine para definir la ciencia (oportunamente formalizada).

14. Digo esto a pesar de que, a primera vista, parece que los siguientes párrafos de *Sobre la certeza* confirman la interpretación de Rorty:

§ 608. ¿Es incorrecto que guíe mi conducta por las proposiciones del físico? ¿He de decir que no tengo ninguna buena razón para ello? ¿No es precisamente eso lo que denominamos una “buena razón”?

§ 609. Supongamos que encontramos algunas personas que no lo consideran una razón excluyente. ¿Cómo nos lo deberíamos imaginar? En lugar del físico, consultan al oráculo. (Es por eso que los consideramos primitivos.) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? —Si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?

§ 610. Y, ¿tenemos o no derecho a combatirlo? Por supuesto, apoyaríamos nuestra manera de actuar en todo tipo de frases hechas.

§ 611. Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes.

§ 612. ¿He dicho que “combatiría” al otro — pero, ¿no le daría *razones*? Sin duda; ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la *persuasión*. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)

Sin embargo, en una lectura más atenta, la interpretación rortiana se revela insostenible. Así y todo, si hemos leído solamente el § 609, podríamos afirmar que Wittgenstein está tomando distancia de todos aquellos que consideran que consultar un oráculo es una solución “incorrecta”. No queda del todo claro si al utilizar la primera persona del plural en la frase “...Si decimos que es ‘incorrecto’, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo?” se incluye en ella el propio Wittgenstein. Pero esa ambigüedad se refuerza más adelante, en el § 612, cuando dice: “He dicho que

‘combatiría’ al otro”. Por consiguiente, Wittgenstein no se asume aquí como un simple espectador, sino que él mismo combatirá contra un juego de lenguaje diferente, al menos en algunas oportunidades. Pero ¿quién no lo haría? (¿Qué persona honesta no combatiría contra un juego de lenguaje que incluyera, por ejemplo, la ordalía?). No podemos creer que las cosas que Wittgenstein diría criticando otro juego de lenguaje (por ejemplo, que es “absurdo” tratar de llegar a un veredicto sobre cualquier tema que involucre la ordalía) no sean creídas de alguna forma por él, o que les confiera alguna reinterpretación metafísica especial, ya que todo el núcleo de *Sobre la certeza* reside en que no tenemos ningún otro lugar para estar, a excepción de nuestro propio juego de lenguaje. Si sobre palabras como “conocer”, por ejemplo, no pueden recaer ciertas acentuaciones metafísicas, como afirma Wittgenstein en uno de sus párrafos, ésta es una razón suficiente para usarla allí donde tiene su lugar más adecuado, y sin la mencionada acentuación metafísica. Wittgenstein considera totalmente absurdo sistematizar una cuestión referente a la ordalía.

¿Y qué decir, entonces, de la última oración del § 612, donde expresa: “...pero, ¿no le daría razones? Sin duda, pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)” Yo creo que Wittgenstein está aquí simplemente indicando cuáles son los hechos: que cuando tratamos de discutir, pongamos por caso, con un grupo de azandes,* hay ocasiones en las cuales no tratamos de encontrar razones que puedan ser válidas para ellos; las concepciones del mundo son tan diferentes, que algunas veces nos damos cuenta de que, en el transcurso de una discusión con un azande inteligente, no podemos recurrir a un argumento común, basado en una premisa compartida con los azandes, sino que debemos recurrir a la persuasión.

15. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Rutledge and Kegan Paul, 1961, [1921/22]. [*Tractatus logico-philosophicus*. Barcelona, Península, 1997.]

16. Véase J. Conant, “Must We Show What We Cannot Say?”, en *The Senses of Stanley Cavell*, Lewisburgh, Bucknell UP, 1989.

17. H. D. Thoreau, *Walden, or Life in the Woods*, Boston, Ticknor and Fields, 1854, cap. XVIII, par. 14. [*Walden o la vida en los bosques*. Barcelona, Juan José Fernández Ribera, 1976.] Thoreau escribe también, en el mismo párrafo: “He leído que un viajero preguntó a un joven si el

* Uno de los cuatro grupos étnicos originarios de las márgenes del río Ubangi, en los actuales territorios de Sudán y la República Centroafricana, en Africa Central. [T.]

pantano que se extendía ante él tenía un fondo sólido, a lo cual el joven respondió que sí. Sin embargo, a los pocos pasos, el caballo del viajero se hundió casi hasta la cincha, lo que hizo exclamar al viajero: ‘¿No me habías dicho que el pantano tenía un fondo sólido?’ ‘Cierto, —respondió el joven—, pero usted no ha llegado ni siquiera a mitad del camino’. Lo mismo que sucede con este pantano acontece con la elusiva arena de la sociedad, pero quienes lo saben, ya se han hecho demasiado viejos”. Para el análisis de Cavell, véase S. Cavell, *The senses of Walden*, Nueva York, Viking Press, 1972.

18. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge UP, 1981. [*Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 1988.]

19. Véase H. Putnam, *Pragmatism an Moral Objectivity*, de próxima aparición en una antología de ensayos recopilada por Martha Nussbaum y Amartya Sen.

20. Para un debate sobre este tema, véase Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton UP, 1986.

21. Ya he expuesto algunas ideas sobre este párrafo en “¿Does the Disquotational Theory of Truth Really Solve All Philosophical Problems?”, *Metaphilosophy*, febrero de 1992.

22. En una carta a Ludwig von Ficker, Wittgenstein describió la intención del *Tractatus* como delimitar “lo ético” *von Innen her*.

23. Me estoy refiriendo a su reseña sobre mi trabajo *Reason, Truth and History* (aparecida en el *Journal of Philosophy*, 81, 1984).

24. Véase P. Horwich, *Truth*, Oxford, Basil Blackwell, 1990; y también su reseña sobre S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

25. He examinado estos modelos en *Dreaming and Depth Grammar*, reimpresso como H. Putnam, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge UP, 1975, pp. 320-24.

26. Digo “cuasi sostenida” porque Winch presenta una tendencia —una tendencia de la cual, sin duda, trata de liberarse— a considerar los juegos de lenguaje de los pueblos primitivos como *inconmensurables* con los nuestros. Esto no coincide exactamente con lo que pensaba Wittgenstein. Sin embargo, se debe atribuir a Winch el haber visto mucho más claramente que otros intérpretes de Wittgenstein lo que éste estaba considerando. Desde este punto de vista, los ensayos recopilados en el volumen P. Winch, *Ethics and Action*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972, son, con mucho, superiores a P. Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

27. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frank-

furt am Main, Suhrkamp, 1981, por ejemplo en pp. 114 ss. [*Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taunus, 1979.]

28. En L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, cit., § 43. [*Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1988.]

29. *Ibid.*, §§ 563-64.

30. En L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, Basil Blackwell, 1966. [*Leciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.]

31. Tal vez aquí resulte útil introducir algunas precisiones. Se podría, en realidad, pensar, a priori, que un lenguaje posee un número preciso de juegos de lenguaje, que estos últimos se pueden “contar”. Sin embargo, el hecho es que los juegos de lenguaje no tienen confines bien definidos; no se puede preguntar: “¿Cuántos juegos de lenguaje existen en español?”, de la misma forma en que no es lícito preguntar “¿Cuántos esquemas conceptuales hay en español?” En algunas ocasiones es útil considerar dos formas de hablar como “dos esquemas conceptuales diferentes”, especialmente cuando se quiere poner en evidencia el hecho de que, si bien podemos parecer en conflicto cuando nos atenemos estrictamente a la letra, en realidad no estamos enunciando tesis incompatibles. Esto sucede en algunos casos que involucran un contexto físico particular, en el cual, por ejemplo, algo que aparece como una descripción basada en la teoría ondulatoria, y otra que aparece como basada en las partículas, cuando se las estudia mejor, no están realmente en conflicto, sino que son diferentes formas de decir la misma cosa, entre las cuales existen relaciones de traducción recíproca, si bien una traducción de este tipo no constituye un objeto de estudio para los lingüistas, sino más bien para los filósofos, como debe serlo.

Retornando a los juegos de lenguaje, al negar que Wittgenstein nos ofrece una *teoría* del lenguaje, quiero en parte negar que los juegos de lenguaje representen una especie de *unidad* en la que consiste el lenguaje. En uno o dos párrafos, al comienzo mismo de sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein emplea el término “juego de lenguaje” sin darnos explicación alguna, aunque aclara su uso sólo un poco después, ya que en el párrafo 7 (el cual rara vez recibe una atención adecuada) introduce cuatro posibilidades para el uso del término. El primer significado, que es el significado literal de “juego de lenguaje”, y la base de la metáfora wittgensteiniana, es: “juegos mediante los cuales los niños aprenden su lengua materna”. Un segundo significado, insólito en el texto del autor, se especifica, en el mismo punto: “en algunas ocasiones me referiré a un lenguaje primitivo como a un juego de lenguaje”. La tercera acepción, obtenida mediante una metáfora bastante fácil de “juegos mediante los

cuales los niños aprenden su lengua materna”, constituye una parte ritualizada del lenguaje común: “también se podría llamar juego de lenguaje al proceso de nombrar distintos elementos, así como también a la repetición, por parte del escolar, de las palabras sugeridas por el educador”. Y luego, inesperadamente, dice: “además, llamaré también ‘juego de lenguaje’ a todo el conjunto conformado por el lenguaje y la actividad en la cual está comprendido”. No hay en todo esto nada que induzca a pensar que las preguntas “¿Cuántos juegos de lenguaje he jugado hoy?” o “¿Cuántos juegos de lenguaje hay en español?” sean, aunque mínimamente, sensatas.

Ahora bien, cuando Wittgenstein habla de los juegos de lenguaje religiosos, de los cuales alega encontrarse afuera, no se refiere al lenguaje, porque el punto esencial de la filosofía de Wittgenstein sostiene que *no se puede* estar “fuera del lenguaje”; los juegos de lenguaje, en el sentido *del* juego de lenguaje, no tienen ningún afuera. Con respecto a lo que se encuentra afuera, al menos temporalmente, es una comunidad humana auténtica. La relación que Wittgenstein mantenía con sus amigos religiosos (y es sorprendente cuántos de sus estudiantes eran religiosos) es la de una persona no religiosa; sin embargo, resulta evidente, por algunos de sus escritos (véase L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977), que Wittgenstein no sólo había sido religioso en su juventud, sino que la religión fue objeto de sus reflexiones durante toda su vida; según su hermana Clara, su abuelo luterano había ejercido un gran ascendiente sobre él. Por el contrario, se podría preguntar si estos antecedentes (y sensibilidad) protestante no restringieron excesivamente la concepción wittgensteiniana de la religión, especialmente si se considera, por ejemplo, su hostilidad en los debates sobre las demostraciones científicas en religión, su evidente admiración por Kierkegaard, etc. Existen muchas similitudes entre algunos pasajes de los *Vermischte Bemerkungen* y otros de la *Apostilla conclusiva no científica* de Kierkegaard (véase S. Kierkegaard, *Samlede Vaerker*, København, 1901-1906).

Por lo que a mí respecta, la respuesta que daría es: “No necesariamente”, porque creo que el papel de las “demostraciones” en religión es muy diferente del papel que desempeñan, por ejemplo, en matemáticas (aunque en las escuelas que pretenden que se puede *demostrar* la existencia de Dios —como la escuela neotomista o la que en el judaísmo encabezó Maimónides— nunca fue considerada una teología oficial del judaísmo). Santo Tomás de Aquino sostiene que las demostraciones tradicionales de la existencia de Dios *son* demostraciones, aunque es preciso mirarlas con los ojos de la fe, cosa que no parece aplicarse a las demostraciones de la geometría. Y son demostraciones incluso para Maimónides, aun cuando, llegado a un cierto punto en el curso del propio

razonamiento filosófico desde dentro de la teología, se comprende que ninguna de las palabras que se refieren a Dios puede significar lo mismo cuando se utiliza dentro de otro contexto; ni en ningún otro “juego de lenguaje”, si prefieren, cuando se advierte que hasta el término “existe” no puede significar aquí lo que significa en cualquier otro contexto, lo que demuestra la validez de una experiencia que Maimónides denomina “deslumbramiento”. Esto significa que la semejanza entre tales religiones y las matemáticas, e incluso la metafísica es, en realidad superficial; quiere decir que la tentativa humana de “demostrar la existencia de Dios” es *sui generis*, es decir que no es accesible a las demostraciones de la metafísica (al menos en la forma en que esta última se concebía cuando aún se pensaba que podrían ser posibles demostraciones metafísicas semejantes a las de la física).

32. L. Wittgenstein, “Bemerkungen über Frazers ‘The Golden Bough’”, en *Synthèse*, 17 (1967), pp. 233-53. [Observaciones a “La rama dorada” de Frazer. Madrid, Tecnos, 1992.]

33. Lo que Wittgenstein nos hace ver, cuando analiza profundamente estas imágenes metafísicas, es que no nos pasan inadvertidas. Claro que cualquiera podría rebatir: “De acuerdo, pero las imágenes religiosas, cuando se analizan profundamente, son misteriosas, se contradicen a sí mismas o, por lo menos, contradicen la comprensión del común de la gente. Es más, Wittgenstein no piensa que la religión esté privada de significado”. Como ya he dicho, mi opinión es que Wittgenstein enuncia un juicio de valor, cuando dice: “Tú pierdes lo esencial del uso religioso de las imágenes; una imagen religiosa debería ser usada para obtener un rumbo y una orientación general para nuestra propia vida”. Emplea la palabra “peso”, diciendo que ciertas imágenes tienen un “peso humano”, y que “se encuentran en las raíces mismas de todos nuestros pensamientos”. Opino que su intención, en este caso, es expresar de esa forma un juicio, según el cual hay algo de equivocado en el tipo de emprendimiento metafísico que él mismo inició cuando elaboró el sistema sostenido o —según se interprete la obra— ya en vías de desmoronamiento en el *Tractatus*. Wittgenstein advertía el atractivo de un emprendimiento de este tipo pero, así y todo, el resultado fue que el sistema cuya elaboración lo tuvo absorbido por años, no era más que un castillo de naipes; un sistema que no explica nada en absoluto. Wittgenstein nos dice que no interpretó, ni habría podido interpretar, el papel que la experiencia de una vida religiosa puede estimular y desarrollar en una persona religiosa; nos dice que su emprendimiento metafísico nunca tuvo este tipo de peso humano, que no se trataba en realidad de una imagen que *podiera* razonablemente encontrarse en la raíz de todos nuestros pensamientos. En la expresión “a la caza de una imagen”, la palabra clave es “caza”; la

idea es que alguna imagen nos libere o, al menos, nos provea de un punto de apoyo, cuando nos encontremos prisioneros. Y Wittgenstein estaba convencido del hecho de que las imágenes metafísicas nos aprisionan.

Entre las imágenes metafísicas que nos aprisionan figura, sin duda, el relativismo. ¿De qué modo evita Wittgenstein el relativismo? La respuesta es que, para él, el problema del relativismo no resulta demasiado importante. Tales cuestiones surgen, en distintos siglos, de hipótesis metafísicas diferentes. En un libro dedicado en parte a la filosofía de Wittgenstein (*Realism and Imagination in Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1983), Sabina Lovibond sostiene —creyendo reconstruir el pensamiento del filósofo austriaco— que el materialismo es verdadero; y dado que el materialismo es verdadero, entonces el relativismo también lo es, ya que, después de todo, ¿qué otra teoría de la verdad es sensata desde un punto de vista materialista? Como interpretación de Wittgenstein, esto es simplemente absurdo, pero casi correcto como reconstrucción del camino que Rorty abrió al relativismo. Al raspar el posmodernismo de Rorty se descubre, justo bajo la superficie, el materialismo (y no hace falta siquiera raspar demasiado enérgicamente). Rorty, por ejemplo, dejò bien en claro que *no* niega la existencia de un mundo exterior; no afirma, como Derrida, “il n’y a pas dehors texte” (“no hay nada fuera del texto”). La imagen ofrecida por Rorty de nuestra situación es la siguiente: podemos comprender de qué modo “los signos y los sonidos” que producimos tienen una causa física, pero lo que no podemos comprender es el modo en que ellos pueden tener una relación semántica con el mundo; de qué modo pueden describir, referirse, corresponder, concordar, ser verídicos. Este es el verdadero problema.

En ningún momento de su vida, Wittgenstein resultó enredado por el materialismo de Rorty (o de la Lovibond). Si bien anteriormente he hecho uso de la palabra “naturalismo” al describir la posición de Wittgenstein, lo he hecho con mucha cautela, exactamente como se debe hacer con un filósofo de su nivel. La idea según la cual podemos dar un sentido a nuestra existencia en el mundo comparándonos con las máquinas ha sido explícitamente criticada, tanto en las *Investigaciones filosóficas*, como en las *Lectures on the Foundation of Mathematics*. En el buen o en el mal sentido, la analogía con las máquinas es totalmente inútil.

Es evidente que Wittgenstein no duda (como no dudaron Husserl o Brentano) de que los hombres podemos pensar de un modo genuino en las cosas externas. El famoso pasaje de las *Investigaciones* sobre “seguir una regla”, no tiene la finalidad de convencernos del hecho de que no podemos seguir las reglas, sino, más bien, de decir: “No creemos misterios allí donde no hay ninguno, ni inventemos objetos metafísicos especiales allí donde no existen (especialmente, relaciones metafísicas especiales con

tales objetos), para explicar cómo podemos seguir las reglas”, porque si lo hacemos, nos encontramos con algo que no se explica ni se puede explicar nunca.

Admito que a muchos todo esto puede parecerles un poco insatisfactorio. Todos sentimos, en alguna ocasión, el deseo de exclamar: “Resumiendo, Wittgenstein, ¿cuál es su explicación?” Pero el hecho es que él se rehúsa a dar una explicación básica, medular: “El error reside en decir que entender consiste en... cualquier cosa” (L. Wittgenstein, *Zettel*, Oxford, Basil Blackwell, 1967, § 16). Es importante darse cuenta, como ya he dicho antes, de que aquello que Wittgenstein está dispuesto a aceptar como no problemático es lo que se encuentra en la raíz misma de nuestro pensamiento: “una imagen que se encuentra en la parte más profunda de nuestro pensamiento será digna de respeto, y no deberá tratarse como una superstición” (L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, cit., p. 83). Wittgenstein pondría en duda la inteligibilidad misma de la afirmación según la cual existe una “relación” única entre cada aseveración verdadera y la “realidad”, pero no dudaría de la existencia de enunciados verdaderos.

34. John Dewey, *Experience and Nature*, La Salle, Open Court, 1926, pp. 407 ss. [*La experiencia y la naturaleza*. México, FCE, 1948.]

3

EL PRAGMATISMO Y EL DEBATE CONTEMPORANEO

Hemos visto que la interdependencia holística de hecho entre valor y teoría constituye un tema central en los escritos de William James. En estas lecciones he utilizado, en ocasiones, el término “compenetración” para subrayar el hecho de que la interdependencia de que hablo *no* es una interdependencia de elementos que puedan ser siempre distintos, aunque sea por obra de la imaginación. Sin duda, si digo “Me he equivocado al castigar a los niños”, entonces según un uso ya establecido, he expresado un “juicio de valor”, mientras que, si digo “Mi paraguas está en el armario” he afirmado un “hecho”. ¿Y si dijera “Calígula era un emperador cruel”? Entonces habría expresado un juicio de valor que afirma un hecho histórico.¹ Es más, si dijera “Durante los años cuarenta Walter Giesecking ejecutaba las sonatas para piano de Bach y Mozart con una sensibilidad sorprendente en cada matiz y sin rastro alguno de ostentación”, habría descrito el modo de interpretar de Giesecking y habría expresado, como se suele decir, mi apreciación sobre el tema.²

Los filósofos de la ciencia han hecho a veces una diferenciación entre “observaciones” y “generalizaciones inductivas”,³ mientras que otros⁴ han defendido una triple oposición entre observación, generalización inductiva

y “abducción”, esto es, una teoría explicativa que va más allá de la mera generalización inductiva. La primera dicotomía, la que se presenta entre los datos de observación y la generalización inductiva, no puede ser absoluta, porque la inteligibilidad de las aseveraciones sobre los datos presupone siempre un trasfondo de “leyes”. Esto lo hicieron notar incluso los fenomenistas. Recuerdo que Clarence Irving Lewis afirmaba, en sus conferencias en Harvard, sobre *Teoría del conocimiento*, en 1948, que cuando digo “Veo una silla”, presupongo la validez de generalizaciones tales como “Si muevo los ojos hacia la derecha, la imagen visual se desplazará hacia la izquierda”. Y, prescindiendo de las afirmaciones sobre “imágenes visuales” ciertamente estoy presuponiendo la validez de “leyes” del tipo: “Si levanto una silla, permaneciendo invariable todo el resto,⁵ ésta no carecerá de peso”, “Si me siento en una silla, permaneciendo invariable todo el resto, ésta me sostendrá”, así como presupongo también la validez de un gran número de afirmaciones tan “fundamentales”, que hasta plantearlas sería normalmente un acto lingüístico privado de sentido, como, por ejemplo, decir: “Si le sonrío, no se transformará en un hipopótamo”. Como afirma Wittgenstein en *Sobre la certeza*, estas afirmaciones son como los goznes sobre los que gira una puerta; el resto del juego de lenguaje no funcionaría sin ellas, a menos, naturalmente, que no encontremos algo que sustituya estas “bisagras”: pero, en tal caso, las nuevas “proposiciones bisagra” desempeñarán el mismo papel. Hablar de “interdependencia” sugiere que la *justificación* de la aseveración “Veo una silla” depende de un gran número de “leyes”, pero no pone totalmente de relieve que el *contenido* mismo de la aseveración no se distingue claramente de esas leyes.⁶ Esto es lo que yo llamo *compenetración*.

La oposición peirceana entre datos e “hipótesis” abductivas no es absoluta (como bien sabía el propio Peirce), porque en la ciencia teórica las teorías abductivas pueden desempeñar el papel de “proposiciones bisagra”.

Un ejemplo divertido, pero instructivo de las graves consecuencias derivadas de olvidar la compenetración entre hecho y teoría se encuentra al comienzo del libro de Ian Hacking.⁷ Este autor sostiene que deberíamos ser no realistas respecto de las teorías (las cuales, según él, no son más que instrumentos de cálculo) y realistas respecto de lo que podemos “manipular”, ya sea literalmente, o con la ayuda de algún mecanismo o alguna herramienta. Posteriormente, en un pasaje notorio por su actualidad, incluye los positrones entre las cosas que podemos manipular.

Hacking describe un experimento en el cual la carga inicialmente depositada sobre una esfera de niobio super-refrigerada es gradualmente cambiada:

¿De qué modo se puede cambiar la carga sobre la esfera de niobio? “Bueno, por fin hemos arribado al punto —dijo mi amigo—, la rociamos con positrones para aumentar la carga, o con electrones para disminuirla”. Desde aquel día me he transformado en un realista científico. *En lo que a mí respecta, si puedes rociarlos, son reales.*⁸

Pero, ¿qué significa creer que “ellos” son “reales”? Si quiere decir que se cree que existen *cosas distintas* llamadas “positrones”, entonces tendremos dificultades —y dificultades serias— con la teoría. Porque la teoría cuántica de los campos ¡nos dice que los positrones no tienen, en general, un *número* definido! En la particular situación experimental descrita por Hacking, probablemente los positrones se presentan en un cierto número, pero sería muy plausible preparar un experimento en el cual se

“rociara” la esfera de niobio, no con tres positrones, ni tampoco con cuatro, sino con una *superposición “alfa” de tres y de cuatro positrones*. Y la mecánica cuántica elemental nos dice que no podemos pensar en que los positrones tengan una *trayectoria* o que puedan ser, en general, *reidentificables*.

Si ser un “realista científico” cuando se trata de los positrones, pero un no realista cuando se trata de “lo que es teórico” (que es exactamente lo que Hacking propone), no significa creer que los positrones sean cosas *distintas*, ¿qué contenido tiene aquí la noción de “ser un realista”? Si, por otra parte, significa realmente creer que los positrones son “cosas” en el sentido de poseer identidad perdurable, una posición en el tiempo y en el espacio, un número, etc.—y, como Wittgenstein declara,⁹ nuestro paradigma de lo “real” es lo que podemos *indicar*, y lo que podemos indicar tiene, seguramente, una identidad duradera, posición, numerabilidad, etc.—, entonces, ser un “realista científico” frente a los positrones significa creer que la teoría cuántica de los campos es, en consecuencia, *falsa* y, no sólo interpretarla de modo “no realista” (sea lo que fuere lo que *este término* quiera decir). Pero entonces perdemos por completo la capacidad de comprender aquellos fenómenos cuánticos característicos como la interferencia, la no localización, etcétera.

Sin embargo, me imagino que esto no es realmente lo que Hacking desea. Tengo la impresión de que lo que él quiere decir es que *aquí*, en *este* experimento, los positrones son “reales”, *pero sin decir qué cosa es lo que esto significa*. En la prosa de Hacking, “real” no es más que un *sonido* reconfortante, despojado de todos sus nexos conceptuales con la reidentificabilidad, la enumerabilidad, la localizabilidad, etc. Tampoco Bohr negaría que una *imagen* realista, de positrones entendidos como diminutas

esferas susceptibles de ser “rociadas”, es una imagen apropiada para *algunos* experimentos (la complementariedad tiene en cuenta precisamente esto); sin embargo, es porque debemos utilizar imágenes diferentes en experimentos diferentes, que no podemos decir *simplemente* “los positrones son reales”, como si ésta fuera una aseveración que se interpreta por sí misma.

Naturalmente, no quiero decir que los positrones no sean reales; pero creer que los positrones son reales tiene un contenido conceptual únicamente porque tenemos un esquema conceptual —un esquema sumamente singular, un esquema que no “comprendemos plenamente, pero aun así un esquema exitoso— que nos permite saber qué decir acerca de los positrones, y cuándo los podemos considerar como objetos que pueden rociarse y cuándo no. El intento de Hacking de establecer una neta diferencia entre hecho y teoría, y de decir que se debe ser realista en la confrontación con los hechos y no realista en la confrontación con las teorías, se derrumba precisamente por la compenetración entre hecho y teoría. Como habría podido afirmar James, la palabra “positrón” no es una *copia* de la realidad, sino más bien un “símbolo”, y es la *teoría* la que nos instruye acerca del uso del símbolo. De nuevo, la teoría y el hecho (el rociado de los positrones) no son separables ni siquiera con la imaginación.

Cuando en el primer capítulo hablé de “interpretaciones”, tenía en mente la interpretación de expresiones lingüísticas. La idea de que “hecho” (en el sentido de dato de observación) e “interpretación” (en este sentido) son interdependientes debería quedar clara, aunque este concepto haya sido negado por Quine (¡justamente él!). Para saber si algo previsto se verifica o no debo, antes que nada, estar en condiciones de *comprenderlo*, es decir, de interpretar la expresión lingüística en cuestión. Todo el discurs-

so sobre la “confirmación”, en una actividad pública como la ciencia (una actividad, por añadidura, que se maneja utilizando un gran número de lenguajes y dialectos diferentes), presupone la interpretación.

Quine¹⁰ recusa este argumento sosteniendo que los enunciados observacionales poseen, presumiblemente, un “significado estímulo intersubjetivo”, y este “significado estímulo” (según Quine, determinable por comportamiento, sin ninguna preocupación hermenéutica) es suficiente, a los fines científicos, para determinar su significado. Por ejemplo, el hecho de que, sin utilizar “hipótesis analíticas” —es decir, una interpretación— no podamos decir si la palabra *gavagai* en un hipotético “lenguaje de la jungla” significa *conejo* o *parte integrante del conejo*, es, según Quine, irrelevante, ya que éstos, como informaciones de observación, son equivalentes.

Lo que no concuerda en esta afirmación, y que no he mencionado, es que enunciados “provocados” por los mismos estímulos poseen el mismo valor de verdad. Si los miembros de la tribu adonde hemos llegado dicen ‘*bosorkanyok*’ tan pronto como ven una mujer fea y vieja con una verruga sobre la nariz, ¿debemos traducir esa expresión como “mujer fea y vieja con una verruga sobre la nariz” o con el término “bruja”?¹¹ Si ellos esperan una *bosorkanyok* y ésta aparece (según ellos), ¿han hecho una previsión verdadera o una falsa acusación de brujería? Para responder es necesario, no sólo conocer su “significado estímulo”, sino también interpretar la expresión.

Una contraposición muy distinta, pero en definitiva igualmente desafortunada, entre hecho e interpretación, que ha sido defendida por Gadamer, afirma que: las aseveraciones que se refieren al significado de las palabras (por ejemplo, *parlez-vous français?* significa ¿habla francés?) se deben clasificar como hechos, mientras que

las interpretaciones de, supongamos, tradiciones religiosas y de textos dentro de esas tradiciones pertenecen a la “hermenéutica”. Desde el punto de vista de Gadamer, interpretar “Ama a tu prójimo como a ti mismo” es una tarea que se divide en dos partes: decir cuál es el significado del enunciado (hecho) e *interpretar* ese significado (interpretación o hermenéutica). Por consiguiente, mientras que el objetivo de Quine es separar los hechos *científicos* (los datos de observación) de los más mínimos nexos que tienen con las atribuciones de significado lingüístico, el objetivo de Gadamer es separar, en un sentido más elevado, las atribuciones de significado lingüístico, de las “interpretaciones”. Como el mismo Gadamer afirma:

Comprender una lengua no es por sí mismo todavía ningún comprender real, y no encierra todavía ningún proceso interpretativo, sino que es una realización vital.¹²

Algo que contribuye a darle plausibilidad al punto de vista de Gadamer es que, en el caso de los lenguajes que más le interesan —por ejemplo, los lenguajes en que se ha escrito la Biblia y muchos de los comentarios a la Biblia— la traducción de los términos y la forma de traducir la mayor parte de los enunciados están estabilizados en el tiempo. Eso justifica llamar “hechos” a las verdades sobre los significados (traducciones) de estos enunciados y estas palabras; y, en realidad, éstos *son* hechos, porque cumplen con sus funciones específicas. Pero el caso de la traducción radical es completamente diferente. Para saber si *bosorkanyok* significa “bruja”, debo comprender una cultura completa, y si bien esto no es efectivamente un *Lebensvollzug* (“un acto vital inmediato”), por cuanto se han desarrollado en esa cultura, por extraño que parezca es, decididamente un *Interpretationsvorgang* (“un proceso de interpretación”). Como Quine, pero en un campo di-

ferente, Gadamer no advierte que lo que él considera “hecho” está conceptualmente conexo con lo que considera “interpretación”; en verdad, en este caso, el contenido del “hecho” —admito que lo es— de que *bosorkanyok* signifique “bruja” está dado por la explicación del concepto de “brujería” que impere en esa cultura. La interpretación no es separable del hecho ni siquiera por la imaginación.

En el segundo capítulo hemos visto que existe un elemento holístico en el pensamiento del último Wittgenstein; para él, como es bien conocido, un lenguaje pertenece a una “forma de vida” (en las *Lecciones y conversaciones* Wittgenstein detiene su atención sobre la distancia que separa la forma de evaluar el arte africano —por ejemplo, la *capacidad para relevar características pertinentes*— de un nativo respecto de un entendido, por su elevación). Sin embargo, una forma de vida no puede ser descompuesta en un conjunto de creencias sobre “hechos” y un conjunto de “valores”.¹³ Además, he tenido ocasión de referirme a *Sobre la certeza* al ilustrar la interdependencia de hecho y teoría.

Hace ya muchos años, Morton White, a propósito del pragmatismo, habló de una “revolución contra el formalismo”.¹⁴ Esta revolución no es una negación, dentro de ciertos contextos, de la utilidad de los modelos formales, pero se manifiesta como una intensa crítica a la idea de que los modelos formales (en particular los sistemas de lógica simbólica, los manuales de lógica inductiva, las formalizaciones de teorías científicas, etc.) describan una condición a la cual puede o debe aspirar el pensamiento racional. Wittgenstein, como se sabe, inició su carrera en la línea de los formalistas y pasó toda la última parte de su vida como antiformalista. De hecho, en *Sobre la certeza* se pueden encontrar imágenes de gran plasticidad y fluidez (“Con el tiempo, la ribera y el río pueden cambiar sus

posiciones”). Hemos visto también que, si bien Richard Rorty se autodefine como un “pragmático” y un admirador del último Wittgenstein, su costumbre de dicotomizar el pensamiento humano en discursos en el interior de “los juegos de lenguaje gobernados por reglas” y discursos “fuera” de los juegos de lenguaje, es más antipragmática que antiwittgensteiniana.

Sí, pero, ¿hemos perdido el mundo?

Las características del pragmatismo que hemos analizado son, sin duda, atractivas, pero hasta podrían parecer ominosas. Como he mencionado en el primer capítulo, se podría pensar que el holismo amenaza con la pérdida del mundo: si hecho, valor, teoría e interpretación se compenetran del modo que he descrito, ¿no estamos siendo obligados a aceptar una “teoría coherentista de la verdad”?

Los teóricos de la coherencia siempre han hecho notar que el requisito que ponen sobre la verdad no es la mera coherencia de los *enunciados* sino, más bien la coherencia de las *creencias*, y han afirmado que los hombres no somos libres de *creer* cualquier cosa que queramos. La creencia está supeditada a vínculos *causales*. Por ejemplo, en *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*,¹⁵ Donald Davidson ha intentado convencernos de que una teoría coherentista de la verdad no es, después de todo, tan mala, a condición de que no nos olvidemos de que uno de los vínculos relacionados con las interpretaciones es que nuestras palabras deben ser interpretadas, en la mayor parte de los casos, como referidas a esas cosas con las cuales hemos tenido interacciones causales (especialmente perceptivas). Sin embargo, el argumento de Davidson no funciona, y por dos motivos. El primero es que, si se supone que “la causa” no sea algo conceptual,

sino algo simplemente “incorporado” al mundo extralingüístico, no se obtiene otra cosa que una concepción de la causación monstruosamente ilusoria.¹⁶ No se puede decir, como hace por ejemplo Jerry Fodor, que, a la par que la palabra *gato* se refiere a los gatos, está el hecho de que “los gatos generan la aparición de la palabra *gato*”. La pregunta “¿cuál es *la causa* del uso de la palabra *gato* por parte de César?” no tiene significado alguno, si la retiramos de un contexto. *Dentro* de un contexto, según los intereses de quien pregunta, la respuesta podría ser: “El hecho de que la palabra española sea *gato*”. “Los maullidos que César ha oído”, etc. Con este propósito, tampoco podríamos imaginar que la palabra pueda dividirse en “categorías” según un criterio determinado. Davidson evita estos problemas, mencionando qué interpretaciones se podrían ofrecer *desde el punto de vista de un intérprete omnisciente*. El segundo motivo por el que su argumento no funciona, es que apelar a un *intérprete*, omnisciente o no, hace perder la efectiva profundidad del problema.

Davidson razona como si el único problema estuviese constituido por el habitual escepticismo, ese tipo de escepticismo que presupone que nuestras expresiones *son* verdaderas o falsas, pero luego se aflige por el hecho de que no podamos *saber* cuál de los dos valores de verdad tienen efectivamente.¹⁷ La preocupación genuina, sin embargo, es que *los enunciados acerca de una realidad externa no pueden ser verdaderos o falsos, en ausencia de conexiones justificativas entre las cosas que decimos mediante el lenguaje y algún aspecto de esa realidad*. Si la preocupación es ésta —y ésta es, ciertamente, la preocupación profunda— decir “Si *hubiera* un intérprete omnisciente, él interpretaría las expresiones de algunos como dotadas de condiciones de verdad que se refieren a cosas y acontecimientos extralingüísticos” no ayudaría en absoluto. Y no

sería de ninguna ayuda porque, si nuestro único modelo del lenguaje es el de un esquema *cerrado* respecto de las relaciones de justificación, un esquema en el cual literalmente *nada* se extiende fuera del lenguaje (excepto la existencia de fuerzas causales violentas, que actúan sobre el lenguaje, tal vez porque no tienen una descripción “incorporada”), entonces no seríamos afectados hasta el punto de concebir *de qué modo podríamos ser hablantes o intérpretes*, y *mucho menos* estaríamos en condiciones de concebir la forma en que podríamos ser intérpretes *omniscientes*. La hipótesis de que la noción de intérprete omnisciente es sensata no es más que una petición de principio.¹⁸

John McDowell ha sugerido¹⁹ que la solución consiste en considerar la percepción como un ejercicio, no sólo de nuestra capacidad conceptual, sino también de nuestros órganos sensoriales, de modo tal que (contrariamente a lo que ha afirmado de Davidson y de otros muchos) un acontecimiento no lingüístico, por ejemplo, escuchar el maullido continuo de un gato, pueda *justificar*, y no sólo *provocar*, un acontecimiento lingüístico (“Mitty quiere la papa”). Una sugerencia de este tipo sería aprobada sin más por William James, pero podría empeorar el problema en lugar de mejorarlo.

Un ejemplo puede servirnos para ver hasta dónde es posible que la percepción sea un ejercicio de nuestra capacidad conceptual. Supongamos que yo tenga la percepción de un resistor que se encuentra sobre una mesa. Yo sé qué es un resistor y qué aspecto tiene. No estoy suponiendo que me vengán a la mente las palabras “eso es un resistor” (rara vez, aunque admito que lo hago, pienso en las palabras “ésa es una silla”, cuando veo una silla), sino que estaría en condiciones de responder a la pregunta “¿Qué es eso?”. ¿En qué forma mi experiencia visual se

diferencia de la experiencia visual que tengo cuando veo la misma cosa pero no sé qué es?

Ahora bien; consideremos la experiencia auditiva que tengo actualmente, cuando escucho un enunciado formulado en inglés. Cuando a la edad de ocho años regresé a los Estados Unidos sin hablar una palabra de inglés,²⁰ hasta un enunciado inglés elemental —como *We are going to eat in a few minutes* (Dentro de poco nos sentaremos a la mesa)— me parecía un simple *rumor*. Ahora, ese enunciado me *dice* algo; no puedo percibirlo como un rumor.²¹ Aún hoy puedo tener una experiencia similar: si aprendo el significado de un enunciado italiano que antes no comprendía, cambiará la forma en que *oigo* ese enunciado. Obviamente, estoy consciente del hecho de que los sonidos no han “cambiado”, pero lo que oigo no quedaría correctamente descrito si no dijese que se trata del sonido que escuchaba antes *más* una interpretación. Como tampoco estaría correctamente descrito lo que veo cuando miro un resistor, si dijera que se trata de la experiencia visual que tengo cuando el resistor no era más que una “cosa”, *más* una interpretación. Para expresarlo con palabras de William James, la percepción es “pensamiento y sensaciones *fusionados*”. El conocimiento de que lo que veo es un resistor y la “sensación” no son dos *componentes* de la experiencia, ya que ésta no puede descomponerse; al menos, no más de lo que la experiencia de oír a alguien que dice “Dentro de poco nos sentaremos a la mesa” puede descomponerse en el sonido que oía cuando aún era ininteligible para mí, y el conocimiento de qué significa que en dos minutos estará lista la comida.

La sugerencia de John McDowell va más allá de la observación fenomenológica de James, al destacar que, tan pronto como concebimos el escuchar y el ver como la *adquisición de información del ambiente* —algo que tiene

todo el derecho de ser considerado un acto racional inmediato— ya no existe razón alguna para aceptar la afirmación de que una percepción sólo puede *provocar* (y no *justificar*) un pensamiento verbalizado. El motivo por el cual hace unos instantes he dicho que esto puede agravar, antes que mitigar, la amenaza de una pérdida del mundo es que, si la percepción se encuentra siempre impregnada de contenido conceptual, tal contenido no puede ser considerado, de ninguna forma, como algo positivo. Nuestros conceptos pueden contaminar nuestras percepciones tanto como “impregnarlas”. La percepción aporta tanta desinformación como información, y aquí no me refiero a la posibilidad relativamente inocua (¡a pesar de que no siempre ha sido considerada inocua en la historia de la filosofía!) de esos tipos tradicionales de ilusiones, como, por ejemplo, confundir una imagen reflejada con una persona, o una sombra con un animal. Lo que intento es tomar a alguien por una *bruja* (como en las persecuciones que asolaron a Europa y las colonias americanas durante el Renacimiento tardío), o ver a una persona como un representante de “una raza inferior”. Si podemos ver un resistor, también podemos ver (o creer que vemos) *brujas*. Esto deja bien en claro que McDowell no ha eliminado el peligro de perder el mundo, sino que, en lugar de eso, lo ha extendido a la percepción misma.

La respuesta pragmática al escepticismo

Parte de la respuesta pragmática es la diferenciación que hace Peirce entre duda real y duda filosófica, que he mencionado en el primer capítulo. Sé que los males y las tragedias que veo en torno a mí no son provocados por las brujas; pero también sé que hace sólo unos pocos siglos había muchas personas inteligentes que creían lo con-

trario. El conocimiento puede —y según los pragmáticos *debería*— generar una saludable toma de conciencia sobre la falibilidad humana; pero no debería —y de hecho no puede— provocar el escepticismo universal. No se puede apelar a la duda real en el momento que se nos ocurra (“Dudar no es una cosa tan sencilla como mentir” afirma Peirce en uno de sus trabajos). Dejar absolutamente de creer en algo no es una posibilidad humana real. El hecho de que algunas veces nos equivoquemos incluso sobre creencias verdaderamente fundamentales no puede, por sí mismo, hacerme dudar sobre cada una de las creencias *en particular*. El hecho de que no exista alguna bruja no puede hacerme pensar que no exista algún resistor.

Aunque éste pueda parecer un “pobre consuelo”. El hecho de que algunas veces nos equivoquemos no constituye motivo para dudar —dudar *realmente*— de cualquier creencia *en particular*; incluso la idea de Peirce, a primera vista, no constituye un motivo para creer en una creencia en particular. Podría parecer que lo que en realidad queremos, es un método para decir cuáles creencias están *efectivamente* justificadas, ya sea por la percepción o por otros medios, y cuáles, en cambio, no. Pero aspirar a un método de este tipo ¿no es un ferviente deseo de un imposible punto equidistante, un vestigio de lo que Dewey bautizó como “la búsqueda de la certeza”?

Sí y no. Un “método”, en el sentido de un algoritmo que resuelva todos nuestros problemas epistemológicos, es una fantasía filosófica (recuerden lo que he dicho sobre la “revolución pragmática contra el formalismo”). Todavía, como incluso Peirce ha hecho constar, —y ese aspecto del pragmatismo fue continuado por John Dewey durante toda su larga vida filosófica— el hecho de que no podamos reducir la investigación científica (en el sentido liberal del término “científica” que, tanto Peirce como Dewey tra-

taron de presentarnos) a un algoritmo, por una parte, y que no podamos ni siquiera proporcionar una garantía metafísica según la cual ninguna de nuestras creencias ni métodos necesitará nunca ser correcto, por otra parte; este hecho —decía— no implica que no sepamos *nada* acerca de cómo dirigir la búsqueda. Peirce y Dewey sostenían que *hemos* aprendido un sinfín de cosas respecto de la forma en que debe encararse la búsqueda —las hemos aprendido de la experiencia pasada con la investigación misma— y parte de lo que hemos aprehendido se aplica a la búsqueda en general, no solamente a tipos particulares de investigación u otras cuestiones específicas.²²

Un punto de vista como el de Peirce o Dewey no será comprensible si se comienza con la que se podría llamar la concepción “carnapiana” de la investigación. Por esta razón es importante recordar las diferencias entre el modo en el que un filósofo como John Dewey considera el método científico y el modo en que lo hace otro filósofo como Rudolf Carnap. Es digno de destacar que el imponente trabajo carnapiano sobre la lógica inductiva²³ —el trabajo al cual Carnap dedicó casi toda su energía en los últimos 20 años de su vida— no hace, en la práctica, ninguna referencia al *experimento* (¡el término no aparece ni siquiera en el índice analítico de *The Logical Foundations of Probability!*). Las teorías científicas han sido confirmadas por los “datos probatorios”, en el sistema carnapiano de lógica inductiva, pero es irrelevante (no existe forma alguna de representar la diferencia en el ámbito del formalismo) si estos datos probatorios —estos “enunciados observacionales”— han sido obtenidos como resultado de una experimentación inteligentemente dirigida, o se encuentran disponibles simplemente por casualidad. La observación pasiva y la intervención activa no marcan ninguna diferencia, y el problema emergente de si se ha

tratado efectivamente de *falsar* las hipótesis que han sido “altamente confirmadas”, no es un problema que pueda ser planteado y resuelto *en el* lenguaje construido por Carnap. Para nuestros fines, resulta aun más importante el hecho de que el término utilizado por Carnap para caracterizar su propia posición en el *Aufbau*,²⁴ el término “solipsismo metodológico” pueda ser aplicado también, aunque sea en un sentido distinto, a este trabajo filosófico, es decir, al trabajo filosófico de los últimos tiempos de Carnap. Porque, de la misma forma en que no hace ninguna diferencia, desde el punto de vista de la lógica inductiva carnapiana, que nuestras observaciones sean activas o pasivas (es decir, que no hay ninguna diferencia entre que solamente observemos o que intervengamos), de la misma forma, no hace ninguna diferencia si la observación es *cooperativa* o no. Fundamentalmente, el punto de vista es el de un espectador único y aislado, que lleva a cabo sus observaciones a través de un vidrio espejado, y registra sus enunciados observacionales. En tal caso, evaluar las teorías por sus virtudes cognitivas no es más que una cuestión relativa al uso de un algoritmo para determinar si un enunciado posee una relación matemática con otro (la conjunción de los enunciados observacionales que el observador ha registrado), ateniéndose a imágenes similares. El método científico es reconstruido como un método de *cálculo*, como la famosa “c*” de Carnap.²⁵

La imagen pragmática es completamente diferente. Para Dewey y Peirce, la investigación es una interacción humana y cooperativa con un ambiente, y, en ambos aspectos, la intervención activa, la manipulación dinámica del ambiente y la cooperación con otros seres humanos, son vitales. El primer aspecto, el de la intervención, está directamente conectado con la falibilidad pragmática. En realidad, Carnap era también un falibilista, en el sentido

de que reconocía el hecho de que las observaciones futuras podían invalidar una teoría perfectamente confirmada hasta el presente; pero para los pragmáticos esto no era aún suficiente falibilismo. Aún antes del nacimiento de Karl Popper, Peirce²⁶ subrayaba que, con mucha frecuencia, las hipótesis no serán falsadas, a menos que *busquemos* intencionalmente falsar la experiencia. Las ideas deben ser colocadas bajo presión, se deben demostrar sus valores; y tanto Dewey como James siguieron a Peirce en este sentido.

Para los positivistas —para Carnap y Reichenbach, por ejemplo—, la forma más primitiva de investigación científica, la que estudiaron por primera vez cuando construyeron sus teorías sobre la inducción (por otra parte, muy distintas entre sí), era la inducción por enumeración simple. El modelo es siempre el de un único científico que determina los colores de una serie de bolas de billar extraídas en sucesión de una urna, intentando estimar la frecuencia con que se suceden los colores de las bolas que aún quedan adentro. Para los pragmáticos, el modelo es un *grupo* de investigadores que tratan de generar buenas ideas, poniéndolas después a prueba para ver cuáles de ellas son buenas.

Además de esto, como ya he mencionado, se refuta el modelo del *algoritmo*, como podría ser un programa de ordenador. Según los pragmáticos, tanto si se trata de ciencia como de ética, lo que manejamos son reglas, y no algoritmos; y las reglas mismas requieren una interpretación contextual. El problema de la subjetividad y de la intersubjetividad quedaba bien claro para los pragmáticos ya desde sus comienzos, no respecto de la preocupación metafísica relacionada con nuestra posibilidad de tener algún acceso al mundo, sino como un problema estrechamente vinculado con la vida humana. Ellos sostenían²⁷

que, cuando un ser humano aislado procura interpretar hasta las mejores normas para sí mismo, y no permite que otras personas critiquen su forma de interpretarlas, o bien el modo en que las aplica, entonces, el tipo de “certeza” resultante está, *en la práctica*, contaminado por la subjetividad. Incluso la noción de “verdad” carece de sentido en tal “soledad moral”, ya que “la verdad presupone un criterio externo al sujeto pensante”.²⁸ Nociones como la de “simplicidad”, por ejemplo, no tienen, en realidad, un significado claro, a menos que investigadores que han demostrado su competencia en la práctica de la investigación estén dispuestos a concordar, al menos dentro de ciertos límites, sobre cuáles teorías poseen y cuáles no poseen condiciones de “simplicidad”. La introducción de nuevas ideas que serán sometidas a examen depende, asimismo, de la cooperación, ya que cualquier ser humano que rechace los *input* (aportes) de otros seres humanos, elimina esas ideas tan pronto puede, y comienza a considerar únicamente ideas que, de un modo u otro, reflejan los prejuicios que ha adquirido previamente. La cooperación es imprescindible, tanto para la generación de ideas, como para su examen racional.

Sin embargo, esa cooperación debe poseer ciertas características para resultar verdaderamente eficaz; por ejemplo, debe obedecer a los principios de la ética del discurso.²⁹ Cuando no existe ninguna oportunidad de poner en duda las hipótesis aceptadas, criticando los datos probatorios sobre los cuales se basa su aceptación, o criticando la aplicación de las normas de la investigación científica a esos datos probatorios, ofreciendo hipótesis contrarias, y cuando las preguntas y propuestas son sistemáticamente rechazadas, entonces la empresa científica se ve invariablemente perjudicada. Cuando las relaciones entre científicos se transforman en relaciones de

jerarquía y dependencia, o cuando esos científicos adoctrinan a otros, nuevamente la empresa científica se ve severamente dañada.³⁰ Dewey no era ningún ingenuo; estaba perfectamente consciente de la existencia de juegos de poder en la historia de la ciencia, como en la historia de cualquier institución humana. Quizá no nos sorprenda con los descubrimientos históricos y sociológicos de la ciencia, pero se diferencia de algunos de nuestros contemporáneos al defender la legitimidad de una noción *normativa* de la ciencia.

No se trata solamente del hecho de que, según la concepción de Dewey, la buena ciencia reclama respeto por la autonomía, la reciprocidad y la ética del discurso; esto podría ser legítimo incluso si las teorías científicas debieran, en última instancia, ser examinadas a través de la aplicación de un algoritmo, por ejemplo, la lógica inductiva tan defendida por Carnap. Por el contrario, como ya hemos notado, de la *interpretación* misma de los criterios *no* algorítmicos, basándose en los cuales se juzgan las teorías científicas, depende la cooperación y la discusión estructurada de las mismas normas. Tanto para su pleno desarrollo, como para su aplicación global a los problemas humanos, la ciencia necesita la *democratización de la investigación*.³¹

Lo que he presentado aquí es, en parte, una justificación *instrumental* de la democratización de la investigación. Pero Dewey siempre se mostró contrario a las habituales dicotomizaciones propias de los filósofos. Se opone, en particular, tanto a la dicotomía “ciencia pura/ciencia aplicada”, como a la dicotomía “valor instrumental/valor final”. Según Dewey, la ciencia pura y la ciencia aplicada constituyen actividades interdependientes y están penetradas entre sí,³² de la misma forma que los valores instrumentales y los valores finales son, también, interde-

pendientes y compenetrados. La ciencia nos ayuda a alcanzar muchos otros objetivos además de la obtención del conocimiento en sí mismo, y cuando convertimos en democrática la investigación, simplemente porque esto nos facilita la consecución de ciertos objetivos prácticos, nos involucramos en una actividad orientada hacia una meta determinada. Paralelamente, *también cuando participamos en una actividad orientada hacia una meta determinada*, estamos guiados por normas de racionalidad creadas y modificadas por nuestros valores finales, y que no pueden separarse de la concepción moderna de la “racionalidad” misma. Por otra parte, no estamos interesados —ni nunca lo estuvimos— en el conocimiento *sola-mente* por sus beneficios prácticos: el deseo de saber es innato en nuestra especie, y el conocimiento puro y simple es siempre, dentro de ciertos límites y de ciertos ámbitos, un valor final, incluso para aquellos de nosotros menos interesados en el conocimiento. *Para nosotros* ya no se trata sólo de un hecho sociológico-descriptivo que, tanto selecciona las teorías por su poder predictivo y su simplicidad, como promueve la cooperación democrática y la apertura a la crítica en la formulación y la valoración de esas teorías. Todo ello representa una parte de la naturaleza misma de la investigación científica: estas normas describen la forma en que *deberíamos* comportarnos cuando el objetivo es la búsqueda del conocimiento.

El relativismo rortiano

Rorty replicará que los que hemos visto hasta el momento fueron excelentes consejos, pero que no debemos pretender que se basen en otra cosa que sus propios intereses y las preferencias de nuestra “cultura occidental y democrática”. Lyotard se preocupará por el hecho de que

también estos consejos son expresiones de un deseo de explotación: según este pensador “posmoderno”, valorizar la discusión democrática podría oprimir a quienes no se saben expresar acabadamente. Sin embargo, rehusarse a discutir no ayuda realmente a nadie; el mismo Lyotard no cree que aprovechemos los beneficios del activismo irracional. Y la constante insistencia de Rorty sobre el hecho de que hablar de “verdad” es algo puramente emotivo (un “homenaje” que rendimos a ciertas creencias), se basa en su particular concepto de que estamos conectados con el mundo “causalmente pero no semánticamente”. Rorty se aferra a una imagen según la cual el “materialismo eliminativo” pertenece verdaderamente al mundo nouménico, aunque la lógica misma de su posición le impide formular una proposición semejante. Lo que los pensadores pragmáticos analizados por mí en estos capítulos tenían en común, era la convicción de que la solución al problema de la “pérdida del mundo” se debe buscar en la acción y no en la metafísica (y mucho menos en la antimetafísica “posmoderna”). Peirce, James y Dewey habrían afirmado que debemos confiar en la investigación conducida en forma democrática; no porque sea infalible, sino porque el camino a lo largo del cual descubriremos dónde y cómo deberemos modificar nuestros procedimientos, es el que pasa a través de la investigación misma. (Ellos habrían agregado que lo que hemos aprendido acerca de la investigación en general, se aplica perfectamente a la investigación ética en particular). James y Wittgenstein, por su parte, habrían solicitado tener presente que todo aquello que se verifica públicamente (e, incluso, lo que resulta intersubjetivamente “afirmable con garantía”, no es, precisamente aquello de lo que puede vivir un ser humano o una cultura: James, en *Le varie forme della conoscenza religiosa*, y Wittgenstein en *Lecciones y conversaciones*

sobre estética, psicología y creencia religiosa y en *Sobre la certeza*, analizan los problemas presentados por lo que podríamos llamar “los límites de la intersubjetividad”. La necesidad del conocimiento convalidado intersubjetivamente, la necesidad de tolerancia y la necesidad de formas de vida basadas sobre la responsabilidad existencial que no todos pueden o deberían sentir, son todas necesidades reales. En el análisis de estas necesidades no hay otra cosa que una exigencia de la filosofía; sin embargo, no puedo dejar de reiterarles que “no hay nada fuera del texto”,³³ o que todo nuestro pensamiento no es otra cosa que “signos y sonidos causados” por un mundo material y ciego al que no podemos ni siquiera *referirnos*,³⁴ no constituye un análisis que necesitemos sino, más bien, una estéril oscilación entre un idealismo lingüístico que, en gran parte, es una “costumbre” de moda, y un cientificismo que se autorrefuta. Espero haber hecho plausible la existencia de una alternativa mejor, y de haberlos persuadido de analizar ulteriormente tal alternativa.

Notas

1. Sobre la imposibilidad de descomponer un juicio de este tipo en un “componente de valor” y un “componente descriptivo”, véase H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge UP, 1981 (en particular el capítulo 9) [*Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 1988], y J. McDowell, “Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 52 (1978), pp. 13-29, e *Id.*, “Virtue and Reason”, *Monist*, 62 (1979), pp. 331-50.

Debo admitir que en este sentido he estado muy influenciado por una filósofa casi desconocida como tal, si bien goza de fama mundial como escritora de novelas románticas; estoy hablando de Iris Murdoch. Hace ya muchos años, ella recopiló tres ensayos en un pequeño volumen, bajo el título *La soberanía de “Good”*, libro que me causó una profunda impresión (como se la causó a John McDowell), y que me ayudó a reforzar mi punto de vista. En el primer ensayo, subraya que el significado de muchos de los términos que utilizamos no puede ser distribuido, ni siquiera con la

imaginación, en una parte “descriptiva” y una parte “valorativa”, y da un ejemplo con la palabra “impertinente” (*pert*), término un tanto negativo entre los británicos. Una suegra opina que su nuera es “impertinente”, aunque se da cuenta, más tarde, de haberse equivocado: su nuera era, en realidad, “agradablemente espontánea”. Este es el tipo de descripciones utilizadas por los novelistas, e Iris Murdoch es, sin lugar a dudas, una novelista sensible. La idea es que resulta simplista imaginar que primero se obtiene una descripción neutral del “hecho”, y después se intenta decidir si una persona se está comportando bien o mal. Aquella que se tome como descripción del hecho —el hecho de ser “impertinente” o “agradablemente espontánea”— forzará, en cierta forma, el juicio de valor.

John McDowell ha expuesto esta misma idea en una serie de ensayos muy importantes, sosteniendo que, con mucha frecuencia, darse cuenta de que en ciertos casos se puede usar una “delimitación de valores”, requiere la posesión de una *Gestalt* perceptiva o semiperceptiva. Es sencillo comprender por qué utilizamos la palabra “valeroso” con referencia a una persona que arriesga la vida en batalla —a menos que no se pueda aprender a distribuir proporcionalmente los intereses valorativos que se encuentran en los fundamentos del uso de esa palabra—, pero no se llegará a comprender tan fácil por qué algunas veces llamamos “valeroso” a un pacifista. Llegar a considerar, tanto a un hombre que arriesga la vida en batalla, como al que se niega a ir a combatir, como ejemplos de coraje, solamente es posible desde el interior mismo del punto de vista ético.

Aquello a lo que McDowell se opone (antes de leer sus ensayos presenté —en *Razón, verdad e historia*, precisamente— algunos argumentos similares, pero creo que McDowell escribió algunas notas antes que yo, así que no quiero afirmar una prioridad) es a la teoría de que debe ser posible descomponer los significados de las palabras como “impertinente”, “valeroso”, “cruel”, etc., en dos componentes, uno *descriptivo* y otro *evaluativo*. Los sustentadores de esta teoría afirman que el componente descriptivo detalla los hechos físicos que guían a las personas de una comunidad en el proceso de decidir a quién llamar valeroso, a quién impertinente, a quién cruel, etc., mientras que el componente valorativo enuncia un punto de vista. Esta idea no funciona, no tanto en razón de que la imposibilidad de proporcionar una descripción satisfactoria de tal “punto de vista” ya ha sido subrayada con demasiada frecuencia, sino porque es igualmente imposible describir el así llamado “componente descriptivo” en un lenguaje conceptualmente físico. La misma afirmación de que debe existir un componente descriptivo especificable en un lenguaje conceptualmente fisicista (sin usar las palabras “impertinente”, “vale-

roso”, “cruel” o similar) es un ejemplo de lo que Wittgenstein llama “la necesidad filosófica” (*the philosophical must*), y es sobre este punto sobre el cual McDowell hace un parangón verdaderamente genial entre la constricción descrita por Wittgenstein durante el debate sobre seguir una regla (en las *Investigaciones filosóficas*), cuando nos exhorta a dejar de afirmar que *deben* existir estas misteriosas entidades mentales (y nuestra relación con estas entidades mentales) si debemos seguir las reglas y la constricción advertida por los materialistas, quienes sostienen que *debe* existir un componente descriptivo en el caso de conceptos similares “espesos y densos”, especialmente si la comunidad concuerda en su aplicación (si la comunidad concuerda, debe existir “algo en común” en los casos en que se utiliza la palabra, y este “algo en común” *debe* poder describirse en un lenguaje conceptualmente físico). A la par de Wittgenstein, McDowell también nos exhorta a resistir a estas “necesidades filosóficas”. Lo que propongo, reconociendo que hecho y valor en ocasiones *se complementan* es, simplemente, renunciar a la teoría de los “dos componentes”.

2. Sobre este tipo de descripciones, véase el debate acerca de la apreciación estética, en L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Oxford, Basil Blackwell, 1966. Nótese, en particular, las observaciones wittgensteinianas según las cuales “los adjetivos estéticos tienen muy escasa importancia”.

3. Por ejemplo, si bien en *Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori*, Berlín, Springer, 1920, H. Reichenbach subrayó la forma en que las observaciones se encuentran cargadas de teoría, su famosa “defensa de la inducción” (enunciada en *Experience and Prediction*, Chicago, Chicago UP, 1938) no la tiene en cuenta para nada. Los escritos de Carnap presentan una oscilación análoga entre la interdependencia de observación y teoría (especialmente en R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer, 1934), y el hecho de tratar de (en sus últimos escritos) los enunciados observacionales (que según él son “completamente interpretados”) como radicalmente diferentes de los enunciados teóricos (que son, en cambio, “parcialmente interpretados”).

4. El más notorio es Charles Sanders Peirce. Para una visión sinóptica de su filosofía, véase C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things*, comp. por K. Ketner y H. Putnam, Cambridge, Harvard UP, 1992.

5. Por ejemplo, si no me encuentro dentro de una nave espacial en órbita.

6. Durante una conversación, Rogers Albritton ha hecho objeciones acerca de llamar *cargadas de teoría* a las aseveraciones del tipo “Veo una silla”, y sostiene que esas generalizaciones no son *parte del significado* de la aseveración. Sin embargo, la expresión concreta de Wittgenstein era

que cualquier cosa puede cumplir la función de bisagra sobre la cual gira el juego de lenguaje, *aunque* “la ribera y el río puedan cambiar posiciones”; en este caso no son necesarias implicaciones *analíticas* para darse cuenta de que la inteligibilidad del “hecho” y la inteligibilidad de las “generalizaciones” dependen una de otra en nuestro juego de lenguaje, *tal como se lo entiende ahora*.

7. I. Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge UP, 1983.

8. *Ibid.*, p. 23.

9. En L. Wittgenstein, *Lectures on the Philosophy of Mathematics*, comp. por Cora Diamond, Chicago, Chicago UP, 1990. [*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid, Alianza, 1988.]

10. En su respuesta a mi ensayo “Meaning Holism”, ambos aparecidos en L. E. Hahn y P. A. Schilpp (comps.) *The Philosophy of W. V. Quine*, La Salle, Open Court, 1986, pp. 405-29.

11. Nótese que en los lenguajes europeos de nuestro tiempo, “bruja” [*strega* en el original italiano] no tiene ningún “significado estímulo” para la mayor parte de los hablantes y, por lo tanto, no es un “enunciado observacional” en el sentido de Quine, mientras que “bosorkanyok” es, por hipótesis, un enunciado observacional del lenguaje de la jungla. ¡No obstante, traducirlo como “bruja” y no como “mujer fea y vieja con una verruga sobre la nariz” —aunque este último término sea un enunciado observacional, y tenga el mismo significado que “bosorkanyok”— puede ser justo!

12. “Eine Sprache verstehen ist selbst noch gar kein wirkliches Verstehen und schließt *keinen* Interpretationsvorgang ein, sondern ist ein Lebensvollzug” (H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 388). [*Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1984.]

13. Para un brillante análisis sobre este aspecto del pensamiento de Wittgenstein, véase J. M. McDowell, “Noncognitivism and Rule Following”, en S. H. Holtzman y C. M. Leich (comps.), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, Londres-Nueva York, Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 141-62.

14. Véase M. White, *Social Thought in América: The Revolt Against Formalism*, Nueva York, Viking Press, 1949. El antiformalismo pragmático —es decir, la negación de que el método científico se pueda agotar en un manual de reglas o en una lógica inductiva formalizada— es otra forma de oponerse a la dicotomía hecho/valor —distinta del hecho de rechazar uno a uno los argumentos a favor de esa dicotomía—, y se encuentra estrechamente en conexión con la tentativa de mostrar que los juicios de valor (no específicamente juicios *éticos*, sino juicios de valor) están presupuestos en todos los procedimientos científicos de verificación. No se puede reducir el trabajo de la ciencia a sólo seguir un

conjunto de reglas mecánicas. Tan pronto como comprendamos que la ciencia misma depende de los juicios de valor—los juicios de “coherencia”, por ejemplo, son típicos juicios de valor— muchos advertirán que lo que hacemos no es otra cosa que presuponer la objetividad de al menos algunos juicios de valor, objetividad desde el punto de vista humano, estén o no estos juicios al alcance de los estándares *inhumanos* impuestos por ciertos tipos de realismo metafísico.

Naturalmente, algunos objetarán: “Al contrario, este argumento no muestra que los valores son objetivos, sino que también la ciencia es subjetiva”. Si se razona de esa forma, sin embargo, se desemboca justo en la puerta del *hada Morgana* del relativismo; no nos queda otra salida que dejar de hablar... algo ha andado mal.

Mi propio punto de vista, como he tratado de mostrar, es que la evaluación forma parte, tanto de nuestra actividad conceptual global, como de nuestra actividad práctica o experiencia. Y es nuestra experiencia, esa que todos consideramos, *en la práctica*, la mejor y la más perspicaz, la que nos induce a presuponer ciertas direcciones mejores respecto de otras. Y dado que nuestras presuposiciones (*commitments*) reales se ponen en evidencia a partir de lo que realmente hacemos, el hecho de que, en el curso de nuestra existencia, nos comportemos como si hubiera juicios de valor mejores y peores o juicios de valor verdaderos y falsos (incluso si no existen “verdades absolutas” que, sean cuales fueren los datos de hecho, no puedan ser puestas en discusión), muestra que la objetividad del valor en *este* sentido (no en el viejo sentido “absolutista”) es una de nuestras presuposiciones más fundamentales, a despecho de lo que pueda decir cualquier relativista a la moda o cualquier filósofo nihilista.

En *Razón, verdad e historia*, he utilizado el término “argumento trascendental” exactamente en este sentido, un sentido que no está, como se podría pensar, en contraste con mi posición falibilista y antifundacionalista. En ese libro me he servido de un argumento de ese tipo para afirmar la existencia de una noción no relativista de la verdad, pero con eso no intento desarrollar otra cosa que una investigación sobre nuestras presuposiciones. Ciertamente, Kant consideraba tales investigaciones como una fuente de conocimientos a priori; un tipo de conocimiento según el cual ciertas cosas (verdad sintética a priori en la primera *Crítica*, verdad a priori de la razón práctica en la segunda, hasta ideales a priori relativos al sentimiento en la tercera) son necesariamente verídicas. No obstante, creo que Kant estaba desorientado, aunque de manera incomprendible, al sostener que la filosofía puede llegar a conclusiones a priori, a conclusiones inmutables e infalibles. Pero echaríamos por la borda lo que es cierto en Kant junto con lo que es erróneo si descartáramos la idea

según la cual, en filosofía, se hacen necesarias indagaciones sobre nuestras presuposiciones. Mi crítica hacia el relativismo se basa en que un atento examen indica que una posición de este tipo no existe en realidad. La posición relativista, repito, es como un *hada Morgana*, como un milagro que parece real sólo desde cierta distancia: se vislumbra una imagen que parece un oasis en el desierto, nos acercamos, increíblemente sedientos... y entonces todo se desvanece, dejando nada más que arena. No pienso que la creencia “posmoderna”, según la cual “no existe otra cosa que el texto”, represente una opción real para los seres humanos; no podemos recluirnos todos en una cámara de descompresión, para luego hacernos salir de ella curados de la “ilusión” de que existe un mundo allá afuera. Hay algo de tremendamente irreal en una filosofía de ese tipo.

15. D. Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, en E. Le Pore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, pp. 307-19.

16. No quiero dar la impresión de que esto sea lo que piensa Donald Davidson, sino, más bien, lo que piensa Jerry Fodor (por ejemplo, en J. Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987). Sobre la razón por la cual ésta es una concesión ilusoria de la causación, véase H. Putnam, “Is the Causal Structure or the Physical Itself Something Physical?”, en *Id.*, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard UP, 1990, pp. 80-95 e *Id.*, *Renewing Philosophy*, *Id.*, 1992.

17. Debo esta observación a quienes siguen las *John Locke Lectures* (recopilación inédita) de John Mc Dowell, si bien él no debe considerarse responsable de mi formulación.

18. Por buenas razones, considero equivocadas dos cosas en la posición de Davidson. La primera de ellas es que su planteo implica una especie de regreso al infinito; si se pregunta: “¿Cómo hace el lenguaje para conectarse con el mundo?”, la respuesta siempre se da en los términos en que alguien *interpretaría* la relación de mi lenguaje con el mundo, y esto conduce, a su vez, a una nueva pregunta: “Sí, pero ¿de qué modo el lenguaje de *este* intérprete se conecta con el mundo? La insatisfacción que se experimenta en estas condiciones es similar a la insatisfacción que se advertía cuando Carnap utilizaba la noción de ser una *consecuencia* de una regla del lenguaje, en respuesta a la pregunta relativa al modo en que él explicaba la noción de verdad lógica: parecía que la diferencia entre verdad lógica y verdad empírica estuviera explicada en términos de la misma diferencia idéntica al nivel superior del lenguaje.

Un segundo problema, un problema muy serio que data de los primeros escritos de Davidson, tiene que ver con una tensión—en mi parecer, aún no resuelta en su pensamiento— entre el deseo de decir que la noción de verdad es una noción primitiva y el deseo de decir solamente

que es *creer* auténticamente que es primitivo. No diré que este problema tiene alguna relación con el psicologismo, porque los vínculos sobre la interpretación en que cree Davidson —y, para decirlo mejor, los vínculos sobre las explicaciones racionales— parecen ser trascendentales, en lugar de empíricas.

19. Este es el argumento de las *Lectures*, citadas en la nota 17.

20. He nacido en Chicago, pero fui llevado a Francia por mis padres cuando tenía sólo unos pocos meses, y no aprendí el inglés hasta que retornamos a los Estados Unidos en 1934.

21. Según Jerry Fodor (véase J. Fodor, *The Modularity of Mind*, Cambridge, MIT Press, 1983. [*La modularidad de la mente*. Madrid, Ediciones Morata, 1986.]), la razón es que en mi cerebro se ha formado un “módulo” —un procesador automático subpersonal— que “reconoce” un enunciado a través de un procedimiento heurístico bastante simple. Fodor aprovecha estas hipótesis para *negar* que el reconocimiento del enunciado es una actividad conceptual. Sin embargo, ésta no es más que una confusión, y por más de una razón. 1) Si el módulo fuera removido de mi cerebro, mantenido artificialmente con vida y estimulado eléctricamente, el resultado no sería un “dato sensorial auditivo” radicado en un grupo de neuronas, sino un suceso físico puro y simple. Identificando los *output* de sus módulos con *el que se puede observar*, Fodor comete un error contra el cual James nos pone en guardia varias veces en los *Principles of Psychology* (véase H. Putnam, “Models and Modules”, *Cognition*, 17, 1984, pp. 253-64): el hecho de que cierto mecanismo del cerebro es *necesario* para una función mental no significa que se pueda *identificar* esta última con la operación de ese mecanismo. Escuchar y comprender un enunciado representa *mucho más* que la operación del módulo, si bien la operación del módulo forma parte (admitiendo que la teoría de Fodor sea cierta) de aquello que nos *permite* escuchar y comprender el enunciado. 2) Si el conocimiento conceptual en cuestión fuera, de alguna forma, removido de mi cerebro sin perturbar el módulo, yo podría tener la impresión de “reconocer” el enunciado, pero a esto seguiría la desagradable sensación de no tener la menor idea de lo que significa; sin embargo, ésta no sería la misma experiencia de *escuchar a alguien que dice “Dentro de poco nos sentaremos a la mesa”* o algo parecido. Es solamente con el esquema conceptual listo y a disposición que la operación del mecanismo subpersonal me permite escuchar *todo el conjunto*. Como subraya James, las “huellas cerebrales” localizadas, etc., —que a los neurobiólogos les agradaba identificar con las funciones mentales incluso en su época— pueden realizar tareas muy diferentes, según lo que esté sucediendo con el resto del cerebro y del cuerpo. Según McDowell, escuchar un enunciado o ver una silla significa adquirir información del ambiente; *ésta* es la función de

la percepción y —dado que ella comporta una *interacción* completa entre el organismo y el ambiente (¡estoy aplicando aquí los conceptos de John Dewey para explicar el punto de vista de McDowell!)— la percepción no debería considerarse como algo localizado en la cabeza, aunque allí se encuentren los mecanismos neurológicos de los cuales depende. *La mente no está localizada en la cabeza*. 3) Otra de las razones presentadas por Fodor a favor de la no conceptualidad del reconocimiento verbal, sostiene que, sobre la base de la teoría fodoriana del significado (desarrollada en *Psicosemántica* [Madrid, Tecnos, 1994.] y *La modularidad de la mente*, cit.), el *significado* de las palabras no está determinado, ni siquiera parcialmente, por las relaciones conceptuales entre las diferentes nociones de las cuales me he adueñado —por ejemplo, entre “minuto” y mis otros conceptos de tiempo— pero depende *solamente* de las “relaciones nominales” entre las palabras (por ejemplo, “minuto”) y sus correspondientes *universales* (que en este caso podríamos llamar “minutidad”). Tales *universales* no son otra cosa que objetos modelados en torno a las palabras que la metafísica fodoriana proyecta sobre el mundo, a fin de que las palabras mismas se interrelacionen con las misteriosas “relaciones nominales”, y todo el asunto no es más que una versión “naturalista” del Mito del Museo del Significado.

22. Entre los principios aprendidos durante el transcurso de la investigación está, hoy ya no cabe duda, el de la *falibilidad*. Este principio establece que debemos estar preparados para corregir cualquier punto de vista si se nos ofrecen buenas razones para hacerlo; o, dicho de forma más dura, que carezca de garantías metafísicas en condiciones de proponer cierta afirmación al reparo de las correcciones. No existen garantías de este tipo, ya sea en matemáticas —la ciencia más a priori—, física, filosofía o cualquier otra disciplina que se mencione. El principio de la falibilidad es el principio más importante de los que hemos aprendido, y está relacionado con *toda* la investigación. Al día de hoy podemos constatar, a través de los distintos fundamentalismos y fanatismos dispersos por el mundo, que aún existen personas que no lo han incorporado. Las indagaciones en la vida real, incluida la indagación ética, resulta efectivamente diferente, si se acepta la falibilidad como algo adquirido a lo largo del proceso de prueba y error que ha atravesado la especie humana.

Otro principio aplicable a la investigación en general, o al menos a la investigación fuera de las matemáticas y la lógica pura es el *experimentalismo*, el cual, al establecer que debe buscarse, no tanto la confirmación de lo que creemos, sino la refutación, nos obliga a poner nuestras teorías bajo tensión. En un sentido más amplio, este principio se aplica también a las matemáticas y a la lógica: según ese sentido más

amplio, se trata de poner las propias creencias, no sólo bajo una tensión experimental, sino también bajo una tensión discursiva, prestando atención a los argumentos en contrario, a personas que esgrimen ideas opuestas, etc. Lo que los filósofos alemanes denominan *Diskursethik* se puede, según mi parecer, subsumir mejor bajo el principio del experimentalismo.

Si bien los principios del experimentalismo y del falibilismo se aplican a cualquier tipo de investigación, cuestiones tales como “¿En qué medida debemos imitar los métodos de la física?” o “¿Debemos utilizar la estadística, la simulación por ordenador, o algo similar?” deben establecerse en cada caso en particular. El marxismo y el psicoanálisis constituyen ejemplos interesantes porque, si bien soy propenso a recusar a ambos como sistemas cerrados de ideas (tanto en Marx como en Freud existía una tendencia a formular sus grandes descubrimientos dentro de un sistema cerrado de ideas), diría que no podemos considerar los fenómenos sociales y psicológicos como si jamás hubiéramos visto y leído los trabajos de Marx y Freud. Puede suceder que todo lo que Marx y Freud nos han enseñado en realidad no eran “grandiosas teorías”, sino nuevas técnicas de observación, es decir, que nos han enseñado a ver lo que jamás habíamos visto.

23. R. Carnap, *The Logical Foundations of Probability*, Chicago, University of Chicago Press, 1950, y *The Continuum of Inductive Methods*, *Id.* 1952.

24. Véase R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlín, Felix Meiner, 1928.

25. Véase R. Carnap, *The Logical Foundations of Probability*, *cit.* pp. 294 ss.

26. “Es un error muy grave conferir demasiada importancia a la verosimilitud que han adquirido las hipótesis, excepto en casos extremos; porque las verosimilitudes son, en su mayor parte, meramente subjetivas y, como tales, tienen tan escaso valor real, que no resulta útil considerar las oportunidades excepcionales que tales hipótesis nos ofrecen, a largo plazo, de no prestarles más atención. Toda hipótesis debería ser sometida a prueba, obligándola así a hacer previsiones verificables” (C. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. V, *Pragmatism and Pragmaticism*, C. Hartshorne y P. Weiss (comps.), Cambridge, Harvard UP, 1934. 5.599, p. 419).

27. La omnipresencia de este motivo en la filosofía de Peirce es el tema del libro de K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce: eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975. Véanse también W. James, “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en *Id.*, *The Will to Believe and Others Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Harvard UP, 1978 (originariamente Nueva

York-Londres, Longmans, Green and Co., 1897) y J. Dewey, *Experience and Nature*, Nueva York, Dover, 1958 (originariamente La Salle, Open Court, 1926), cap. V (“Nature, Communication and Meaning”).

28. W. James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, *cit.*

29. Esta es la aproximación a la ética que hicieron famosa Habermas y Apel. Véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, 2 vol., y K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung: das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985. Para una comparación entre la ética del discurso y el pragmatismo, véase H. Putnam, “A Reconsideration or Deweyan Democracy”, *Southern California Law Review*, 1990, 63, pp. 1681-88, cuya versión, ligeramente modificada, aparecerá como último capítulo de mi libro *Renewing Philosophy*, *cit.*

30. En este enunciado he utilizado la terminología del libro de Agnes Heller, *A Philosophy of Morals*, (Oxford, Basil Blackwell, 1990), para poner en evidencia el tono “ético” de las normas que gobiernan la investigación científica.

31. A la objeción de que no consideramos *todos* los puntos de vista cuando está en discusión una hipótesis científica —las opiniones de los expertos son las que cuentan—, la opinión de Dewey (en su *Lógica*) es que, por más que esto sea verdad, *existe* una etapa en la cual la opinión del profano debe contar. La *aplicación* de la ciencia es, también, una prueba de las hipótesis aplicadas, y es necesario que esta prueba sea sometida a un control democrático. (¡Si lo dudan, piensen en lo que sucede cuando los medicamentos y el instrumental médico son controlados únicamente por las empresas que los fabrican!)

32. La discusión de este tema puede verse en R. A. Putnam y H. Putnam, “Epistemology as Hypothesis”, trabajo aparecido en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1990, 26, pp. 407-33.

33. Este es un dicho famoso (y sentencioso) de Derrida.

34. Esta es la forma en que Rorty presentó su posición durante el transcurso de una conferencia sobre la “verdad”, dictada en París el 3 de mayo de 1990, y patrocinada por el Collège International de Philosophie. En lo que a mí respecta, creo que ha quedado claro que, a mi modo de ver, la intencionalidad no constituye un problema. Si bien hasta hace un tiempo afirmaba que la noción de intencionalidad es misteriosa, hoy ya no la considero así, por la misma razón por la que James, en cierta etapa de su carrera, también ha dejado de considerarla como tal, y lo que ahora tengo es una concepción más rica de la percepción. La respuesta más simple a la pregunta “¿Cómo podemos referirnos a un objeto externo, por ejemplo, una silla?” es: “¿Qué problema hay? Nosotros podemos *ver* la cosa”. Me parece que el escepticismo respecto de la intencionalidad es

sólo una versión moderna del viejo escepticismo sobre la confrontación con el “mundo externo”, y que tienen orígenes similares; esto es parte de lo que intentaba decir cuando afirmé que al interpretar una teoría como la de James, no se deben descuidar aquellos elementos que tienen toda la apariencia de estar relacionados con el realismo directo: el realismo jamesiano relacionado con la percepción —su “realismo natural”, como él lo denomina— es una parte esencial de la tarea total.

Por otra parte, si la que se acepta es la vieja teoría según la cual todo lo que observamos directamente son nuestros datos sensoriales privados (donde los datos sensoriales mismos están conectados con las cosas externas sólo causalmente, y no cognoscitivamente), o bien se acepta la idea más reciente de la “ciencia cognoscitiva”, según la cual la mente tiene a su disposición, para sus procesos cognoscitivos sólo las propias “representaciones” (donde las “representaciones” están conectadas con las cosas externas sólo causalmente, y no cognoscitivamente), entonces la pregunta “¿Cómo se hace para alcanzar algo que está fuera de nosotros mismos?” no puede tener respuesta. La idea misma de que nuestra relación con el mundo sea cognoscitiva ha sido descartada con sarcasmo por la mayor parte de los psicólogos de tendencia “cognitivista”. (“¿No saben que la percepción incontaminada no existe?”). Sé perfectamente que la percepción incontaminada no existe —la percepción es un ejercicio de nuestra capacidad conceptual, para decirlo con palabras de McDowell— pero esto no significa que ésa no sea una percepción de la forma en que las cosas se encuentran verdaderamente.