

*Relativismo
y escepticismo*

PABLO QUINTANILLA
PÉREZ-WICHT

**Interpretando
al otro: comunicación,
racionalidad y relativismo**

Profesor de Filosofía, Pontificia Universidad
Carólica del Perú, Lima.

LA PALABRA CASTELLANA “razón” procede de latín *ratus* que, al ser el participio pasado de *reor*, significa ordenar, articular o relacionar, fundamentalmente pensamientos e ideas. Los latinos utilizaron estas palabras y sus derivadas para traducir los términos griegos *logos* y *diánoia* que tienen un significado semejante. Como se sabe, el verbo en infinitivo *legein* significa recoger, ordenar, articular y, por extensión, narrar o dar cuenta y justificación de algo. Es este último sentido el que terminó primando en el uso filosófico, con lo que la razón termina siendo no sólo la justificación de algo sino también la facultad de aquella persona que está en condiciones de justificar algo. Este uso lingüístico está vinculado a dos presupuestos que me parecen objetables. *En primer lugar*, el supuesto de que la razón de algo es un tipo de justificación lógica, fundamentalmente de creencias o procesos cognitivos. *En segundo lugar*, el supuesto de que la razón es una facultad o propiedad monádica que tienen algunas criaturas. Este segundo supuesto condujo, en la tradición filosófica, a interrogar por la naturaleza de esa facultad que, de ser universal, sería la característica distintiva de los seres humanos y, de ser particular, sería el rasgo específico de algunos tipos de cultura. Así, más adelante surgiría una sospechosa pregunta que en algún momento se convirtió en tema clásico de discusión: ¿Hay una racionalidad universal que compartamos todos los seres humanos o existen diversas racionalidades, así como existen distintas culturas?

En este texto deseo objetar ambos supuestos. *Sostendré, en primer lugar*, que la expresión “razón” no debe aludir únicamente a un tipo de justificación lógica de contenidos cognitivos sino, más comprensivamente, a la articulación entre creencias, deseos y acciones, con lo cual debe entenderse fundamentalmente en su dimensión práctica, pues el objetivo último de las creencias y los deseos es hacer posible la acción. Mi interés es sugerir una manera de superar la dicotomía mo-

terna entre la teoría y la práctica, mostrando el carácter esencialmente práctico de la creencia y de la teoría misma. *En segundo lugar*, afirmaré que la racionalidad no es una facultad ni una propiedad monádica de individuos, sino una propiedad relacional entre intérpretes que emerge en situaciones comunicativas específicas. A partir de aquí se verá que no tiene sentido preguntar si hay una racionalidad o varias, dado que no se trata de una facultad que pueda o no ser compartida. *Finalmente*, sostendré que la concepción de racionalidad que estoy defendiendo, la cual es parte de una teoría de la interpretación, tiene consecuencias en torno al relativismo conceptual. Intentaré mostrar que una adecuada comprensión de la comunicación humana hace insostenibles las formas clásicas del relativismo conceptual, al mismo tiempo que permite una forma mitigada pero omnipresente de indeterminación de la interpretación.

El argumento principal se inspira en el desarrollo del principio de caridad realizado por Donald Davidson, pero pretende ir más lejos que él¹. La idea es que toda comprensión del otro requiere, como condición de posibilidad, verlo como básicamente racional, donde la racionalidad es la articulación consistente entre las creencias, los deseos y las acciones que la intérprete le adscribe en una situación comunicativa dada². La comprensión también requiere asumir que las creencias del otro son en su mayor parte verdaderas y que él tiende a actuar en conformidad con el bien, todo según los propios criterios de la intérprete, que es quien está atribuyendo esos estados mentales al agente³. Dado que los estados mentales que la intérprete atribuirá al agente serán aquellos que la intérprete misma cree que tendría si fuera el agente en las circunstancias en que ella cree

-
1. Esta es la formulación más acabada que Davidson hace del principio de caridad: “En nuestra necesidad de hacerlo inteligible [al hablante] intentaremos una teoría que lo encuentre consistente, un creyente de verdades y un amante del bien (todo bajo nuestros propios criterios, es innecesario decirlo)”. “Mental Events”, en: Davidson (1980, p. 222). Esta y todas las demás traducciones del inglés son mías. Los paréntesis son del autor pero los corchetes míos.
 2. Por razones de claridad y precisión usaré el género femenino para *la* intérprete y el masculino para *el* hablante.
 3. Por estados mentales entenderé todo estado psicológico sobre el cual el agente o bien tiene conciencia o bien puede llegar a tener conciencia. Así, hay estados mentales conscientes e inconscientes, pero para que algo califique como estado mental debe tener la posibilidad de llegar a ser consciente. Son ejemplos de estados mentales: creencias, deseos, propósitos, emociones, sentimientos, dolores, etc. En casi cualquier estado mental hay también creencias involucradas; por ello con frecuencia, para abreviar, hablaré de sistemas de creencias, pero se sobreentenderá que éstos también incluyen muchos otros estados mentales que no son creencias.

que él se encuentra, sería imposible para ella interpretar a un agente a quien ella considere básicamente irracional. Asimismo, sería imposible para la intérprete atribuirle a él creencias mayoritariamente falsas o adscribirle propósitos sistemáticamente incompatibles con sus propias creencias y deseos (los de ella). A partir de aquí se puede mostrar cómo la idea misma del relativismo conceptual no se sostiene, si el relativismo conceptual está asociado a alguna doctrina acerca de la inconmensurabilidad entre sistemas de creencias o a la tesis de que no existen criterios objetivos que nos permitan determinar el valor de verdad de nuestras creencias o el valor moral de nuestras acciones. La razón de ello sería que en las interacciones comunicativas se constituyen no sólo los significados y los estados mentales, sino también los criterios objetivos mediante los cuales determinamos los valores de verdad de las creencias y los valores morales de las acciones. Pero llegaremos a esa conclusión recién al final de este texto.

I

Una intérprete podrá comprender a un agente sólo si ella está en condiciones de atribuirle un sistema interconectado de estados mentales y comportamientos intencionales (acciones). Los elementos de este sistema (los estados mentales y las acciones) se interdefinen mutuamente, de manera que el contenido de cada uno de estos elementos se determina con relación a los otros. Por ejemplo, el contenido de una creencia se determina con relación a las otras creencias, los deseos y las acciones atribuidos. Ocurre lo mismo con los deseos y las acciones. Así, dado que el contenido de cada uno de estos elementos se define con relación a los otros elementos, la intérprete tendrá que atribuir sistemas básicamente consistentes de estados mentales y acciones, porque en el momento que comience a descubrir inconsistencias entre ellos, los contenidos mismos de estos elementos comenzarán a desvanecerse. Por ejemplo, si yo entiendo lo que alguien cree porque sé lo que quiere y lo que hace, en el momento en que vea una inconsistencia entre lo que quiere y lo que hace, tendré que revisar mi concepción de lo que cree. La intérprete determinará la inconsistencia entre estos elementos si ella reconoce que éstos son incompatibles para la realización de un posible curso de acción y que, por tanto, no podrían culminar en un tipo de comportamiento reconocible por ella como intencional.

Es posible decir, por tanto, que la atribución de racionalidad emerge en una situación comunicativa como una exigencia de consistencia entre las creencias, los deseos y las acciones que la intérprete se ve obligada a adscribir al interpretado para poder hacer inteligible su comportamiento. Pero no es que la racionalidad sea simplemente la coherencia de estos elementos en el agente, pues eso

implicaría que los estados mentales y las acciones existen con independencia de una intérprete, y estoy intentando negar eso. Los estados mentales surgen en la interacción comunicativa, como una obra creada solidariamente por agente e intérprete. El problema del estatuto ontológico de los estados mentales es tema aparte y no nos detendremos en ello aquí⁴, sin embargo, sospecho que los estados mentales no son propiedades monádicas de individuos —como sostendría una concepción internalista de la mente—, sino propiedades relacionales entre individuos. Así, no debería uno preguntarse si los estados mentales son construidos o descubiertos, pues son ambas cosas al mismo tiempo. Decir que los estados mentales son *atribuidos* no debería conducirnos a suponer que la intérprete los inventa o los impone en el agente. La intérprete atribuye estados mentales en el sentido en que los adscribe al agente, pero éstos no proceden de la subjetividad de la intérprete sino del espacio compartido generado en la comunicación intersubjetiva. De igual manera, sería apropiado decir que la racionalidad es construida pero también descubierta en la interacción comunicativa entre intérprete y agente.

Esto es análogo a la constitución de los significados. El significado de una expresión no es una propiedad que esta expresión posea por sí misma, independientemente de una situación interpretativa, sino una atribución que surge en la interacción comunicativa entre hablante e intérprete. Es pues, en sentido estricto, una obra compartida. Si estas situaciones comunicativas se hacen regulares en una comunidad de hablantes, es decir, si se generan prácticas sociales compartidas en las que el significado emerge regularmente entre hablantes e intérpretes, entonces diremos que el significado ha sido constituido en aquella comunidad de hablantes, y los diccionarios comenzarán a registrarlo. Así, tampoco la racionalidad es una propiedad del agente, como tal, sino una propiedad que emerge en la interacción entre intérprete y agente y que se aplica, en sentido estricto, a cada uno de los elementos de un sistema con relación al todo. Es decir, una creencia, un deseo o una acción pueden ser racionales o irracionales, según sean consistentes o no con la red de estados mentales previamente atribuidos al agente. Un aspecto del comportamiento del agente puede ser considerado racional o no con relación a la totalidad de estados mentales y acciones atribuidos, pero no tendría sentido decir que una persona es totalmente irracional, porque eso significaría que no estamos en condiciones de atribuirle un sistema articulado de estados mentales, con lo cual no estaríamos reconociendo siquiera conducta intencional. Por otra parte, afir-

4. Se puede encontrar un análisis más detallado en Quintanilla (2002).

mar de una persona que es plenamente racional es sólo una confusa manera de decir que hemos dado inteligibilidad a su comportamiento en función de nuestras propias creencias y deseos, y de aquellos que creemos que tendríamos si estuviéramos en sus circunstancias.

Así, lo que puede ser o no racional no es un sistema de creencias en su totalidad, sino los elementos que lo conforman, los cuales son atribuidos a un individuo o a una comunidad por una intérprete. De aquí se desprenden dos cosas. Por una parte, la racionalidad no es una propiedad monádica del comportamiento de un individuo ni de su visión del mundo, esto es, no se puede decir de un individuo o de una cosmovisión que sean racionales o no en sí mismos, independientemente de una situación comunicativa. La racionalidad es más bien una propiedad relacional que surge en la interacción comunicativa entre un agente y una intérprete. En estas circunstancias, la intérprete considera que alguna acción, creencia o deseo atribuido por ella al agente es racional o no, por comparación con el resto de estados mentales y acciones que ella le debe atribuir para hacerlo inteligible, y que deben ser básicamente consistentes entre sí para que tenga sentido decir que ella lo está interpretando. Así entonces, la racionalidad es también un atributo que la intérprete adscribe holísticamente a los estados mentales y acciones del agente cuando lo encuentra a él inteligible. Pero, naturalmente, mientras las acciones de un agente pueden ser asumidas como racionales por una determinada intérprete considerando los estados mentales que ella le atribuye –los cuales por lo menos inicialmente son una proyección de los de ella misma–, para una intérprete distinta tales acciones podrán ser irracionales si ella le ha atribuido estados mentales diferentes que no son vistos como consistentes entre sí. Resultará claro, entonces, que la racionalidad no es una característica de las acciones del agente en sí mismas ni tampoco de la arbitraria interpretación que haga la intérprete, sino de la interacción entre ambas cosas; es en este sentido que es una propiedad relacional.

Decir pues, en sentido genérico, que una criatura es racional, es igual a decir que es interpretable en términos de estados mentales y acciones, esto es, que es interpretable intencionalmente. Decir de una criatura que es no racional o “arracional” significaría simplemente que no es interpretable intencionalmente. Por otra parte, decir de alguien que es irracional equivaldría a decir que, si bien es interpretable intencionalmente, hemos detectado un estado mental o un tipo de comportamiento que es incompatible con el fondo mayor de consistencia que creemos haber encontrado en él. Esto mostraría que sólo alguien que es generalmente racional puede ser irracional. Ahora bien, el sentido en que habitualmente se dice genéricamente de los humanos que son racionales, y no por ejemplo de los

animales, es que podemos encontrar en los primeros, pero no en los segundos, conducta intencional interpretable en términos de razones (creencias y deseos). La tradición solía entender esto como explicable en virtud de una facultad sólo presente en los humanos. Mi propuesta es que la racionalidad no implica ninguna facultad de ese tipo sino la posibilidad de crear un espacio de interpretación intencional común, lo que dará lugar a una forma de vida compartida o, para ponerlo en el lenguaje de la hermenéutica gadameriana, a una fusión de horizontes. En condiciones normales, este espacio compartido sólo se crea con otros humanos. Sin embargo, hay un sentido en que podemos atribuir deseos y creencias a algunos animales, generando también espacios compartidos con ellos. Pero no es que la atribución de estados mentales tenga como consecuencia la generación de espacios compartidos; se trata de un mismo e inacabable proceso. En principio no hay razón alguna por la que no debamos atribuir estados mentales a algunos animales, pero sería imposible atribuir a un animal la riqueza de estados mentales que podríamos atribuir a un humano, fundamentalmente porque es relativamente reducida la forma de vida común que podemos crear y compartir con el animal, mientras que con el humano podemos crear espacios comunes cada vez más ricos y complejos, que no sólo transforman nuestra comprensión de él sino también de nosotros mismos y de ambos como comunidad.

Es condición de posibilidad para la interpretación de una criatura, un texto o una forma de conducta, que le atribuyamos un sistema de estados mentales y acciones a partir de los nuestros propios, y sobre la base de nuestras creencias acerca de los estados mentales que tendríamos si estuviéramos en el lugar del otro. Se sigue de aquí, evidentemente, que sería imposible interpretar a una criatura cuyo comportamiento no fuese reconocido como intencional por nosotros o cuyos deseos y creencias fuesen inconmensurables con los nuestros. Sería también imposible afirmar que podríamos reconocer en alguien comportamiento intencional aunque carezcamos de todo criterio para determinar sus creencias, deseos y acciones. Tampoco sería posible reconocer las creencias, deseos y acciones de alguien sin que tengamos criterios compartidos (y por tanto objetivos, porque no dependen de nuestro gusto o capricho) para determinar los valores de verdad de sus creencias y los valores morales de sus acciones, pues tanto los criterios para determinar sus estados mentales como los criterios para determinar estos valores de verdad y valores morales han sido constituidos en una misma situación comunicativa. Después de todo, los criterios que empleamos en estos casos también están determinados por las creencias –nuestras y del agente– que emergen de esa situación comunicativa.

Hay, sin embargo, un grado de indeterminación de la interpretación que recorre tanto los niveles semánticos como psicológicos, de manera que, en principio, diferentes intérpretes podrán atribuir distintos significados, estados mentales y acciones al mismo agente, e incluso una intérprete podrá encontrar racionalidad en un tipo de comportamiento donde otra ve irracionalidad. Pero, naturalmente, esto se deberá a que las intérpretes habrán atribuido al agente distintos sistemas de estados mentales y acciones, con lo que el contenido mismo de cada estado mental y de cada acción será diferente, pues los contenidos de estos elementos están determinados por las relaciones que tienen con los otros elementos en una red holista interconectada. En principio, ambas interpretaciones podrían ser correctas aunque, por supuesto, una podría ser mejor que la otra si es que se muestra como más explicativa en función a ciertos criterios de explicación que puedan llegar a ser compartidos o que sean asumidos por un tercer punto de vista, que será el que sostenga la preferencia de una de estas interpretaciones sobre la otra.

Hasta aquí es importante subrayar que lo que puede ser o no racional es una creencia, un deseo o una acción frente al contexto mayor del sistema de estados mentales y acciones atribuido a un agente y, de manera derivada, a un individuo en una situación comunicativa⁵. Cuando interpretamos a un agente, reconocemos su comportamiento como un conjunto de eventos físicos que también pueden ser descritos como acciones intencionales. Si ya hemos reconocido intencionalidad, seremos capaces de atribuirle creencias y deseos porque, en condiciones normales, asumimos que son éstos los que causan las acciones del individuo. En otras palabras, sería imposible reconocer comportamiento intencional sin poder atribuir al mismo tiempo estados mentales que lo hagan inteligible: ¿Cómo sabríamos que cierto comportamiento físico es intencional si no es porque hemos reconocido ciertos propósitos y creencias que, a nuestro juicio, lo han causado?

Así mismo, sería imposible atribuir a alguien un estado mental inconsistente con el fondo de estados mentales ya atribuidos, pues si no fuésemos capaces de encontrar una estructura consistente en el comportamiento del agente, no tendríamos razón alguna para suponer que su comportamiento es intencional y movido por propósitos. Interpretar al otro como fundamentalmente

5. En tanto las emociones incorporan creencias en su propia constitución, también pueden ser racionales o irracionales. Por ejemplo, sería irracional que alguien mantuviese emociones negativas frente a otra persona después de enterarse (esto es, después de formarse la creencia) de que no fue ella quien le hizo cierto perjuicio. Sobre este tema, véase Quintanilla (2003).

irracional, como un creyente de falsedades, o como alguien cuyos propósitos son sistemáticamente absurdos, simplemente no deja nada que pueda ser interpretado, desvanece el contexto mismo que hace posible la interpretación. De ser así, se esfuma la inteligibilidad misma de sus acciones, con lo cual su comportamiento deja de ser interpretable como intencional para ser explicable como un conjunto de meros eventos físicos. Es condición de posibilidad para que un tipo de comportamiento sea inteligible que sea *grosso modo* racional ante nuestros ojos⁶.

Ahora bien, un estado mental o una acción no pueden existir aislados. Por ello, para que se atribuya a un agente un estado mental o una acción irracional, éstos deben ser parte de un subsistema de creencias que es a su vez inconsistente con un sistema de creencias mayor. Pero aquí parece surgir una paradoja. Si el principio de caridad sostiene que es condición de posibilidad de la interpretación asumir la racionalidad del otro y si, además, la identidad de un estado mental depende de sus interconexiones y por tanto de su consistencia con otros estados mentales, ¿cómo podría alguien atribuir irracionalidad a un agente? La respuesta es que incluso cuando la intérprete atribuye una dosis de irracionalidad a un agente, lo hace con el fin de encontrarlo fundamentalmente racional. Es decir, si la única posibilidad para considerar que el sistema atribuido al agente es básicamente consistente es atribuyéndole un caso de irracionalidad, la intérprete atribuirá esta irracionalidad como una manera de seguir encontrándolo básicamente racional. Pero para que esto sea posible será necesario que el estado mental o la acción irracional no sea una atribución aislada, porque se desvanecería del sistema, sino parte de un subsistema internamente consistente pero inconsistente respecto del sistema mayor. Esto sugerirá que lo que la intérprete está atribuyendo es un caso de división de la mente, donde algunos subsistemas de creencias son internamente consistentes pero inconsistentes entre sí, causando en el individuo acciones o estados mentales que no los justifican. Pero la naturaleza de la irracionalidad es un tema en sí mismo que requeriría un tratamiento más largo, de manera que volveremos al problema que nos concierne (*cf.* Davidson, 1998).

Yendo más lejos de lo que postula el principio de caridad, es posible decir que interpretar al otro es ser capaz de reconocernos en su conducta, esto es,

6. Este elemento constitutivo del principio de caridad puede encontrarse ya en la concepción kantiana y hegeliana de la historia, donde la idea es que asumir la historia como teleológica y racional es condición de posibilidad de encontrarla inteligible. *Cf.* Kant (1987) y Hegel (1974).

imaginarnos ser él en condiciones contrafácticas, atribuyéndole las creencias que nosotros suponemos que tendríamos si estuviéramos en sus circunstancias. Esto implica verlo como un miembro de nuestra forma de vida o de una forma de vida afín. Jeffrey Malpas (1992) parece ir en la misma dirección. Él ha asociado la noción de sistema de creencias con el concepto husserliano de “horizonte” y el heideggeriano de “proyecto”. Sugiere entender un sistema de creencias como un grupo de proyectos de vida asociados entre sí. Esto es plenamente consistente con mi sugerencia de entender un sistema de creencias como un sistema de disposiciones para actuar integrados, es decir, como un sistema de prácticas sociales o como una forma de vida. Estos proyectos pueden contener relaciones de inclusión e incompatibilidad. En ocasiones algunos de ellos ocultan e inhiben a otros, lo que permite echar mano del concepto heideggeriano de *alétheia* y además relacionarlo con la noción freudiana de represión. Dice Malpas:

Es como si lo psicológico se fragmentara en una miríada de proyectos a veces contradictorios, a veces flexiblemente asociados. Alguna racionalidad es preservada, y esto es lo que permite lograr un grado de comprensión sobre lo que está ocurriendo. (Malpas, 1992, p. 79).

Esta idea se puede desarrollar mucho más. Hay diversas formas de describir una creencia. Ésta puede ser descrita como una configuración neuronal, como un estado mental o como un tipo de actitud proposicional. Pero una descripción particularmente útil para la teoría de la interpretación es aquella que la ve como una disposición para actuar y para aceptar otras disposiciones para actuar. Ésta es una extensión de la célebre definición de creencia dada por Charles Sanders Peirce. Ahora bien, si aceptamos eso, podemos entender un sistema de creencias como un sistema de disposiciones para comportarse, es decir, como una forma de vida. Pero es importante reconocer que esta concepción de la creencia está tan involucrada con la acción, que nos permite superar la vieja dicotomía mentalista moderna que ubica a la creencia y a la teoría como en principio desvinculadas o desvinculables de la praxis y la acción. Si una creencia es una disposición para actuar (y para aceptar otras disposiciones para actuar), entonces las teorías –en tanto sistemas de creencias o visiones del mundo–, son también sistemas de disposiciones para comportarse. Las teorías son formas particulares de comportamiento, y toda forma de comportamiento intencional expresa teorías implícitas, incluso si éstas no son plenamente conscientes para el agente en cuestión. En el modelo de interpretación que estoy defendiendo, los conceptos mismos de teoría y de racionalidad están anclados en la praxis, y ella los define. En este punto, mi intención es reformular conceptos filosóficos tradicionales –como teoría, razón o creencia– de tal forma

que nos permitan superar dicotomías propias del paradigma moderno de la subjetividad en las que el sujeto —como muestran tanto Heidegger como Charles Taylor— se encuentra desvinculado y no comprometido con su entorno real. Ésta es también una manera de superar la concepción representacionista del conocimiento propia de la modernidad, donde el conocimiento es concebido como una forma de representación mental antes que como un tipo de participación constitutiva y transformadora de la realidad. En última instancia, de lo que se trata es de superar la dicotomía entre razón teórica y razón práctica. La razón no puede ser teórica ni práctica, porque la teoría es práctica en su esencia. De hecho, me parece que la mejor respuesta a la pregunta sobre por qué debiéramos ser racionales, es porque queremos gobernar nuestras vidas y no tener vidas acráticas.

Mi impresión es que la concepción tradicional de la racionalidad como desgajada de la praxis ha tenido como consecuencia que se identifique erróneamente racionalidad con visión del mundo, y entonces algunos se sienten llamados a preguntar si hay una sola racionalidad o varias. Hay quienes sostienen, por ejemplo, que hay una racionalidad occidental por oposición a una andina o una oriental. Me parece que esto refleja una grave confusión respecto del concepto de racionalidad. Identificar racionalidad con cosmovisión conduce a una completa trivialización del concepto mismo de racionalidad porque, ya que en principio hay un número indeterminado de cosmovisiones, también lo habría de racionalidades. Por contraposición a ello, estoy sugiriendo una concepción formal y no material de racionalidad, donde lo que puede ser o no racional no es el sistema de creencias en su totalidad, sino un elemento de éste en relación con el todo.

Mi intuición, entonces, es que el concepto de racionalidad alude a la articulación entre las diversas dimensiones o ámbitos de la vida humana, los que se encuentran integrados en el comportamiento del individuo y en su interacción con los otros individuos en un mundo compartido. Es de esta manera que las diversas facetas de la vida humana confluyen y se integran. Los conflictos entre nuestros diversos proyectos y las inevitables incompatibilidades entre los subsistemas de creencias que habitan en nosotros deben resolverse en nuestra acción; es allí donde en última instancia se integra la identidad personal. Si, por el contrario, el sujeto no puede resolver sus contradicciones en un tipo de comportamiento suficientemente articulado, se convierte en un sujeto acrático. En una situación extrema de desarticulación, el individuo dejaría de ser interpretable como agente de acciones intencionales, es decir, sería imposible reconocer una red integrada de creencias y deseos que han causado sus acciones, con lo cual no podríamos atribuirle siquiera irracionalidad. En una situación como la descrita, nos veríamos obligados a abandonar el lenguaje intencional para tener que des-

cribir a la criatura (ya no sujeto) como un conjunto de eventos físicos gobernados por las leyes de la naturaleza. Pero la intencionalidad no es una propiedad que los eventos tengan en sí mismos, es más bien una propiedad de algunos eventos cuando son descritos mediante un lenguaje intencional. Desde una descripción intencional, mostramos que las acciones son eventos físicos realizados por los agentes en conformidad con sus razones y otras motivaciones. De esta manera producimos una interpretación del comportamiento del agente, que será también una explicación causal de sus acciones, sobre la base de los estados mentales que le hemos atribuido.

II

En este punto podemos volver nuestra mirada al tema del relativismo, porque podría objetarse que la noción de racionalidad que estoy sugiriendo lleva a aceptar la posibilidad de sistemas de creencias o formas de vida internamente consistentes pero inconmensurables entre sí, lo que conduciría a una forma de relativismo conceptual. Voy a sostener, por el contrario, que esta concepción de racionalidad muestra la imposibilidad misma de este tipo de relativismo. La primera pregunta que habría que formular es qué es el relativismo conceptual. Éste podría definirse como la tesis según la cual hay en principio una diversidad de esquemas conceptuales con los que describimos y categorizamos la realidad, sin que existan criterios objetivos para establecer cuál de estos esquemas es el correcto, o si alguno lo es. Una manera alternativa de formular el relativismo es diciendo que no hay criterios objetivos para determinar el valor de verdad de nuestras creencias o el valor moral de nuestras acciones.

Comenzaré concentrándome en la primera formulación. Ésta ha sido objetada por Davidson en su artículo clásico "On the very idea of a conceptual scheme" (1984). Su estrategia es mostrar que este tipo de relativismo presupone una innecesaria distinción ontológica entre esquema conceptual y contenido, que sería la versión actual de la distinción moderna entre sujeto y objeto, teoría y realidad o la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Según esta distinción, nuestros esquemas conceptuales categorizan un contenido previo no interpretado. Naturalmente, la distinción es objetable en tanto presupone la inteligibilidad del concepto mismo de realidad no interpretada, pero no vamos a detenernos en este tema. Para los fines que nos interesan, lo importante es que esta distinción haría posible la doctrina según la cual los distintos esquemas conceptuales guardarían relaciones de inconmensurabilidad entre sí. Davidson objeta simultáneamente la distinción ontológica misma y el concepto de inconmensurabilidad, entendiendo por esto último la intraducibilidad entre

distintos esquemas conceptuales. Su argumentación me parece fina y demoleadora, aunque define inconmensurabilidad como intraducibilidad, lo que es sumamente controversial⁷. Por eso, contra esta primera formulación del relativismo voy a tomar otra línea de argumentación.

El problema con la primera formulación radica en considerar los distintos esquemas conceptuales como en principio aislados entre sí, de suerte que cada uno de ellos tendría sus propios criterios de verificación, con lo que se verificarían las mismas creencias asignando distintos valores de verdad. De esta manera, una proposición considerada verdadera en un esquema conceptual podría ser falsa en otro, sin que existan criterios objetivos para determinar el valor de verdad de la proposición ni la corrección de los esquemas. El inconveniente de esta posición es que describe las características de los esquemas conceptuales desde el exterior de ellos, es decir, desde otro esquema conceptual que pretende no estar comprometido con los esquemas analizados, de manera que nosotros podríamos entender ambos esquemas estando incapacitados para saber cuál es el correcto. Nuevamente, esto presupone que podríamos tener una actitud aséptica y no comprometida con los esquemas conceptuales, de forma que pudiésemos entenderlos sin atribuirles las creencias que nosotros consideramos verdaderas. También presupone que podríamos entender un esquema conceptual sin conocer los criterios por los cuales en ese esquema una proposición es considerada verdadera o falsa. Pero esto es un error. Se sigue de mi argumentación en la primera parte de este trabajo, que toda interpretación se hace desde un esquema conceptual ya cargado con una serie de presupuestos, y no desde un punto de vista *sub specie aeternitatis* desde el cual comprendemos los esquemas en disputa y juzgamos que son inconmensurables entre sí⁸. El relativista pretende hablar de lo que ocurre en el escenario como un espectador que se encuentra fuera de éste. Yo insistiría en que toda interpretación se hace desde un punto de vista involucrado con los personajes mismos. Por otra parte, para entender un esquema conceptual es necesario considerarlo básicamente racional y atribuirle muchas de nuestras propias creencias, no sólo acerca del mundo sino también acerca del significado de las palabras. Así, sería imposible que yo entienda dos esquemas conceptuales distintos, habiéndolos hecho inteligibles precisamente al haberles atribuido muchas de mis propias creencias, sin que considere que ellos tienen suficientes creencias en común como para

7. Contra esta identificación, véase, por ejemplo, Bernstein (1983).

8. Éste es un interesante punto de contacto con la hermenéutica de Gadamer. Toda interpretación se hace desde un conjunto de anticipaciones de sentido, y emerge a partir de la fusión entre el horizonte del intérprete y el del interpretado. Toda interpretación es, pues, inevitablemente comprometida.

que se puedan establecer criterios de verificación también comunes. Estos criterios de verificación permitirían, *en principio*, establecer los valores de verdad de las creencias y los valores morales de las acciones de manera objetiva, donde “objetivo” significa no arbitrario, no subjetivo, sino más bien válido para todos los puntos de vista involucrados en la interpretación. En otras palabras, el hecho de que yo reconozca los comportamientos ajenos como conducta intencional y como reflejando formas de vida, implica que he determinado creencias, deseos y acciones que en alguna medida son compartidos por mí. Si he podido hacer eso, entonces hay creencias, deseos y acciones atribuidos a ambos esquemas que también son compartidos por ellos, desde mi punto de vista, lo cual hace posible la existencia de criterios de verificación comunes. Por supuesto, podría ocurrir que yo reconozca elementos compartidos en ambos esquemas, pero que ellos no se reconozcan mutuamente como compartiéndolos. Eso es concebible, aunque sólo podría ocurrir si ellos no reconocen que el otro es un esquema conceptual, es decir, que el otro expresa conducta intencional. Sin embargo, esto sólo mostraría las limitaciones interpretativas de esos esquemas; no probaría ningún tipo de relativismo. Además, si para interpretar al otro (sea el otro un individuo o una cultura diferente de la nuestra) es necesario asumirlo básicamente como racional y atribuirle un sistema integrado de creencias, deseos y acciones que son los que nosotros creemos que tendríamos si estuviéramos en las circunstancias en que creemos que él está, entonces se sigue inevitablemente que no podemos interpretar su sistema de creencias como inconmensurable con el nuestro. El mero hecho de considerar un conjunto de eventos físicos como acciones intencionales implica atribuir a su agente creencias y deseos y, en consecuencia, posibilitar la interpretación. El concepto mismo de total inconmensurabilidad presupone un punto de vista privilegiado desde el cual confirmamos la disyunción entre los sistemas en conflicto, o entre uno de ellos y el nuestro. Pero, como ya se ha visto, ambas posibilidades serían insostenibles.

Lo que resultaría inaceptable, sin embargo, es el concepto de inconmensurabilidad total, no el de inconmensurabilidad parcial. De hecho, todos los sistemas de creencias puede ser considerados como parcialmente inconmensurables, no sólo unos respecto de otros sino respecto de nosotros e incluso respecto de él mismo en un momento posterior en el tiempo. Sin embargo, si decimos que hay *inconmensurabilidad* parcial estamos implícitamente admitiendo que hay *conmensurabilidad* parcial, y esto es simplemente *conmensurabilidad*, con lo cual sería mejor utilizar simplemente el concepto de indeterminación de la interpretación, que para todos los efectos significa lo mismo que inconmensurabilidad parcial, sin conducirnos a estos malentendidos. Lo que estoy sosteniendo, por

tanto, es que el fenómeno de la indeterminación de la interpretación está presente en cualquier proceso comunicativo, aunque esto no conduce a ningún sentido de inconmensurabilidad ni tampoco a la forma de relativismo conceptual que estamos analizando.

Ahora pasaremos a examinar la segunda formulación del relativismo. Ésta sostiene que no hay criterios objetivos para determinar los valores de verdad de una creencia o el valor moral de una acción. Así, estos valores se determinarían mediante los criterios existentes dentro de un sistema de creencias pero, al no haber criterios para determinar la corrección o no de un sistema de creencias como tal —porque esto sólo podría fijarse desde un sistema mayor que incluya el sistema de creencias en cuestión—, no existirían los criterios objetivos que estamos buscando. Lo primero que diré es que este tipo de relativista es en realidad un fundacionalista. Él piensa que para que haya conocimiento objetivo es necesario que se compruebe, más allá de toda duda concebible, la verdad de una creencia. Además, él presupone que esta demostración debe estar fundada sobre una base indubitable, universal, inconcusa y definitiva. La tradición ha considerado distintos candidatos que podrían cumplir esta función: la experiencia sensible, las ideas innatas, el *cogito*, las categorías del entendimiento, etc., todos ellos con dudoso éxito. Al descubrir el relativista que esta base no existe, concluye que el conocimiento objetivo es imposible, y que da igual tener una creencia u otra porque no hay cómo darles una justificación última. La primera objeción que hay que hacer a este tipo de relativista es que cualquier cosa que él afirme resultaría siendo tan válida como su opuesta, con lo cual la tesis relativista misma se autodestruye. Pero no voy a utilizar esta argumentación porque hay versiones más sofisticadas de relativismo que podrían haberla superado con éxito (*cf.* Olivé, 1988). Más bien sugeriré que el problema con este tipo de relativista es que tiene sus pretensiones epistemológicas demasiado altas, tan altas como el fundacionalista. Si la justificación de una creencia no alcanza sus exigencias, es rápidamente descartada. Aquí parecen estar en juego los conceptos mismos de conocimiento y objetividad. Sospecho que es posible entender estos conceptos de una manera más humilde, no fundacionalista, que permita aceptar el conocimiento objetivo como una auténtica posibilidad humana. Pero no voy a detenerme en el análisis de estos conceptos pues nos llevaría demasiado lejos⁹, ahora volveré a la formulación que nos interesa.

9. Para una discusión más detallada del concepto de justificación, véase Quintanilla (2001).

El relativista sostiene que no hay criterios objetivos para determinar el valor de verdad de una creencia¹⁰ y esto, entre otras cosas, porque la misma proposición puede ser probada como verdadera en un sistema y como falsa en otro, con lo cual toda justificación es interna a un sistema, y cuando hay conflictos entre sistemas no es posible determinar cuál es el correcto. Una objeción a esta afirmación es que si una oración es probada como verdadera en un sistema y como falsa en otro, estamos hablando de una misma oración gramatical pero de dos proposiciones diferentes, en tanto el significado de una oración, es decir, la proposición contenida en ella, está determinado por sus relaciones con las otras proposiciones del sistema¹¹. Entonces, desde una concepción holista del significado, como la que yo asumiría aquí¹², es correcto sostener que tanto el significado como el valor de verdad de una creencia se fijan sólo dentro de un sistema de creencias. Yo no puedo saber cuál es el valor de verdad de una creencia si previamente no sé cuál es su significado; dado que su significado está parcialmente determinado por el resto de creencias del sistema, su valor de verdad también lo estará. Ahora bien, esto no impide que haya criterios de verificación objetivos, por el contrario, lo hace posible. Ésta es una posición cercana a la de Dewey, quien solía decir que ciertas acciones están objetivamente bien en ciertas circunstancias pero objetivamente mal en otras. Una manera análoga de plantear esto sería diciendo que una oración puede ser objetivamente verdadera en un sistema de creencias y objetivamente falsa en otro, siempre que quede claro que esto ocurre porque lo que es verdadero o falso es la proposición que está siendo expresada por la oración, con lo cual se trata de dos creencias distintas expresadas por la misma oración.

Se podrían plantear las cosas de esta manera: el valor de verdad de una oración es relativo a un lenguaje, o teoría, o sistema de creencias. Pero esto puede ser objetivo, cuanto cabe de objetivo. Voy a intentar explicarme ahora. El valor de verdad de una oración depende de dos cosas: depende de su significado y de la manera como es el mundo. Pero el significado de una oración sólo puede ser determinado en un sistema de creencias, luego su valor de verdad sólo puede ser

10. En adelante, para abreviar, plantearé la tesis en términos de los valores de verdad de las creencias, y sobreentenderé que esto se aplica también a los valores morales de las acciones.

11. Al decir esto, de ninguna manera me estoy comprometiendo con la existencia de proposiciones en el sentido convenientemente objetado por Quine. Estoy distinguiendo simplemente entre la cadena gramatical a la que solemos llamar oración y el significado que podría atribuirle una intérprete bajo las condiciones apropiadas.

12. Para un mayor desarrollo de esta idea, véase Quintanilla (1997).

determinado en un sistema de creencias. Es en ese sentido que el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias. Pero además, el sistema de creencias en cuestión puede tener criterios objetivos, internos a ese sistema de creencias, para determinar el valor de verdad de una oración que tiene significado en ese sistema. Y es en ese sentido, entonces, que aunque el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias, puede ser objetivo.

Voy a utilizar un ejemplo. Supongamos que me preguntara cuál es el valor de verdad de la oración “la masa es invariable”. Esa oración, en sí misma, carece de valor de verdad, porque no se ha estipulado cuál es su significado. Para empezar, el significado de la oración “la masa es invariable” depende del significado de la palabra “masa”, y éste, a su vez, dependerá de si tomamos como marco de referencia la mecánica de Newton o la teoría de la relatividad de Einstein. Para Newton la masa es una *constante* que se define como la cantidad de materia producto de la densidad por el volumen. Para Einstein, por el contrario, la masa es una variable que está en relación con la velocidad, siendo su mínimo valor el mismo de la masa newtoniana y aumentando su máximo valor infinitamente mientras el móvil se acerca a la velocidad de la luz. Entonces, la oración “la masa es invariable” tiene significados distintos si se la interpreta en un contexto newtoniano o einsteniano. Como el valor de verdad de una oración depende de su significado y de la manera como es el mundo, entonces sólo se puede asignar un valor de verdad a la oración “la masa es invariable” *en relación con* (es decir, *relativo a*) un sistema de creencias, en este caso, una teoría científica. Sin embargo, cada una de estas teorías, la de Newton y la de Einstein, tiene criterios objetivos para determinar el valor de verdad de una oración que tiene significado en esa teoría. Así entonces, es objetivamente verdadero que la masa es invariable en relación con la mecánica de Newton, y es objetivamente falso que la masa es invariable en relación con la teoría de la relatividad de Einstein. Quedará claro, naturalmente, que la oración “la masa es invariable” tiene significados diferentes, es decir, da lugar a creencias distintas, en la mecánica de Newton y en la teoría de la relatividad de Einstein. El punto es que ni el valor de verdad de una creencia ni el valor moral de una acción son arbitrarios, subjetivos o dependen del gusto de cada quien. Pueden ser objetivos, aunque en relación con un contexto dado¹³.

13. También podría añadirse, aunque esto se aleja de nuestros intereses presentes, que es un hecho moral que cierta acción está objetivamente bien en ciertas circunstancias, así como también puede ser un hecho que p , si a la oración de que “ p ” le asignamos un valor de verdad objetivo en cierto sistema de creencias.

La idea hasta aquí es que puede haber criterios compartidos para determinar los valores de verdad de una creencia y los valores morales de una acción, de tal suerte que estos criterios constriñen a todo agente racional a aceptar ciertas conclusiones y no otras, siempre que estos agentes acepten el sistema de creencias, o el esquema conceptual, en relación con el cual estos criterios son válidos. En este punto, alguien podría sostener que la noción de objetividad que estoy empleando es insuficiente, y que a esa persona no le interesa saber si una oración es objetivamente verdadera en un sistema de creencias dado, sino si es objetivamente verdadera sin más, es decir, objetivamente verdadera para todos los sistemas de creencias. Mi respuesta a esa posible objeción es que eso sería como preguntarse cuál es el significado de una oración en sí misma, independientemente de un lenguaje, en cualquier lenguaje dado. Es obvio que sólo se puede fijar el significado de una oración en un determinado lenguaje; como el valor de verdad de una oración depende de su significado, será igualmente obvio que el valor de verdad de una oración sólo se puede fijar en un lenguaje o sistema de creencias. Debo insistir, sin embargo, en que los valores de verdad de las creencias de un sistema son siempre atribuidos por el sistema de la intérprete y generados en el espacio común producido por la situación comunicativa, con lo cual no se trata de sistemas aislados como compartimientos estancos.

Ahora bien, quizás en este punto se quiera saber qué ocurre cuando tenemos dos sistemas de creencias diferentes y necesitamos saber cuál es el verdadero. Lo primero que yo diría es que se puede atribuir valor de verdad a una creencia sólo *en relación con* un sistema de creencias al cual pertenece¹⁴, o de un sistema de creencias en relación con otro mayor al cual pertenece. Pero no tendría mucho sentido preguntarse si toda una visión del mundo es verdadera o falsa, si no tenemos un sistema mayor que fije los criterios de verificación. En la práctica, podemos fijar el valor de verdad de una creencia dentro de un sistema y luego preguntarnos si este sistema es preferible o no a otros alternativos, apelando a conceptos de explicación, fecundidad, predictibilidad, consistencia, etc. Pero este es un tema sobre el que no nos detendremos ahora.

Ahora bien, alguien podría decir que esto puede ser aceptable en contextos donde los sistemas de creencias tienen criterios muy precisos de asignación de valores de verdad, como es el caso de las ciencias naturales, pero no en áreas donde los criterios son menos precisos, como por ejemplo la ética o las ciencias sociales. Yo diría que, en cualquier caso, el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias, pero esto puede ser objetivo y puede ser más o menos

14. Esto muestra que “verdadero” también es un predicado relacional y no monádico.

objetivo según si los criterios de asignación de valores de verdad son más o menos precisos en el sistema de creencias en cuestión.

Todo esto nos conduce a otro punto por tratar. Como ya hemos visto, el sistema en el que se fijan los valores de verdad de las creencias es, en realidad, un sistema de prácticas sociales compartidas o una forma de vida. Esta forma de vida se constituye intersubjetivamente en las interacciones comunicativas de los agentes intencionales. Se trata del espacio común en el que confluyen los estados mentales y las acciones de los agentes que interactúan, produciendo así una fusión de horizontes. A partir de estos espacios compartidos se constituyen los criterios objetivos que permitirán determinar los valores de verdad de las creencias y los valores morales de las acciones. Son criterios objetivos porque, al ser constituidos intersubjetivamente, constriñen a los agentes que interactúan según los criterios que ellos mismos han colaborado en constituir. El punto es que, en las interacciones comunicativas, no sólo se fijan los significados y los estados mentales de los agentes, sino también los criterios con los cuales se determinan estos significados y estos estados mentales, así como los valores de verdad de las creencias y los valores morales de las acciones. Pero, ciertamente, no se trata de afirmar que las proposiciones posean en sí mismas valores de verdad objetivos; la idea es más bien que los valores de verdad de las creencias *pueden construirse, así como también descubrirse* intersubjetivamente con un grado de validez objetiva que constriña a todos los involucrados en la constitución de las creencias en cuestión.

Como ya se habrá sospechado, las tesis que estoy intentando desarrollar aquí están muy cerca de algunas intuiciones wittgensteinianas. En relación con la objetividad de la verdad, Wittgenstein rechaza una posición correspondentista así como un convencionalismo ingenuo. Ambas posiciones comparten el error de imaginar el lenguaje como desconectado de la realidad y de las prácticas sociales humanas. En *Investigaciones filosóficas* (§ 241) pregunta: “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?” Su respuesta es: “Verdadero es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones sino de formas de vida” (*IF* § 241). En efecto, las preferencias verbales son acciones intencionales dentro de juegos de lenguaje, los cuales son sistemas de prácticas sociales inseparables de formas de vida. Los acuerdos acerca de los significados de las oraciones y sus valores de verdad no son independientes ni están desconectados de estas formas de vida. Así, no puede decirse que sean acuerdos arbitrarios. Tampoco puede decirse que las formas de vida sean arbitrarias. Las formas de vida son el fondo o el marco de referencia frente al cual las oraciones son verdaderas o falsas, son lo dado, el contexto último. No

tiene sentido decir que sean arbitrarias porque no hay un contexto ulterior frente al cual puedan serlo o no. Un sistema de creencias o una creencia son fundados o arbitrarios frente a un fondo o marco de referencia anterior. Si no hay tal marco de referencia para una forma de vida, no tiene sentido preguntar si esa forma de vida es arbitraria o está fundada; una forma de vida está más allá de la fundamentación o la arbitrariedad¹⁵. Así, naturalmente, las formas de vida se van creando en las relaciones intersubjetivas entre las personas, de manera que se trata siempre de un fondo en transformación y cambio.

A manera de conclusión, diré que la concepción de la interpretación que he defendido tiene como propósito colaborar en la superación de ciertos presupuestos propios de la modernidad:

(i) Una concepción internalista del sujeto que debe ser remplazada por una visión intersubjetivista.

(ii) Una concepción intelectualista de la racionalidad y la comunicación que debe ser remplazada por una concepción práctica que involucre al individuo en su totalidad.

(iii) Una idea referencialista y representacionalista del lenguaje que debe ser remplazada por una concepción, más acorde con el giro lingüístico y la hermenéutica, en la que el lenguaje participa en la constitución de la realidad y no es un instrumento meramente designativo sino un fenómeno multidimensional.

Considero que la versión davidsoniana del principio de caridad es imperfecta y debe ser complementada. Lo que intento añadir al principio de caridad es:

(i) Una teoría de la simulación (lo que tradicionalmente se llamaría “empatía”).

(ii) Una teoría de la cooperación interpretativa, en la que tanto el significado como la constitución misma de los estados mentales, en el terreno epistemológico y ontológico, son una creación compartida por intérprete y agente.

(iii) Una concepción de la comunicación como la constitución de un espacio compartido a nivel de prácticas sociales o formas de vida, antes que como la mera reproducción de los significados y estados mentales del otro.

Pero hay un punto que debe ser aclarado. Yo no diría (y sospecho que Davidson tampoco) que el principio de caridad agota el concepto mismo de comunicación. El principio de caridad *no* es una teoría resumida de la comunicación, no pretende explicar qué es lo que ocurre cuando dos personas se comu-

15. Una forma de vida es “algo que está más allá del ser justificado o no justificado; como si existiera, como algo animal”. Wittgenstein, *Sobre la certidumbre*, § 359.

nican. El principio de caridad es una explicitación de lo que es condición necesaria (aunque no suficiente) para que la comunicación sea posible. En otras palabras, el principio de caridad establece, a la manera de un argumento trascendental, lo que la intérprete debe presuponer para que pueda interpretar al agente. El punto es que estos presupuestos tienen suficiente riqueza como para extraer a partir de allí consecuencias en torno a la comunicación, la racionalidad y el relativismo. En este orden de ideas, hay algunos otros puntos de detalle que me gustaría comentar.

Con frecuencia, el principio de caridad es acusado de ser intelectualista y estar comprometido con una forma de imperialismo psíquico. He abordado esa objeción en mi artículo “El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro” (Quintanilla, 2001a). Allí discuto extensamente los argumentos de Jonathan Lear y Charles Taylor, entre otros autores. Ahora no voy a repetir esa discusión; sólo recordaré que no es que la intérprete imponga sus propios estados mentales en el otro, sino más bien que ella parte de imaginar ser el otro en condiciones contrafácticas para así poder atribuirle los estados mentales que ella cree que tendría si estuviera en las circunstancias en que ella cree que se encuentra el agente. Éste es el elemento proveniente de la teoría de la simulación que deseo integrar con el principio de caridad. A menudo, la intérprete hará atribuciones de las que no es plenamente consciente, guiada por elementos afectivos y emocionales. Pero las atribuciones no tienen por qué tener un cariz intelectualista desgajado de lo emocional. La persona que se compadece de otra (es decir, padece con la otra), lo hace porque puede imaginarse por lo que está pasando la otra persona y entonces le atribuye los estados mentales que cree que tendría si estuviera en su lugar. Es la capacidad de simular ser el otro en condiciones contrafácticas lo que permite a la intérprete atribuir ciertos estados mentales y no otros. Cuando uno empatiza con otra persona, incluso a un nivel afectivo muy básico, hay una gama de atribuciones que le está haciendo, muchas de las cuales no han sido elaboradas plenamente, incluso por uno mismo. Hasta ahí nos movemos en la perspectiva de la intérprete. Sin embargo, tan pronto la interacción comienza a discurrir, la intérprete tendrá que modificar sus hipótesis interpretativas para poder crear un espacio común con el agente. Pero la expresión “hipótesis” no debería tener una carga intelectualista, éstas son como las anticipaciones de sentido de Gadamer: no son sólo intelectuales, también son emocionales y afectivas. Así, la comunicación se vuelve una *obra compartida* que no sólo permite que ambos interlocutores se comuniquen, sino que también los transforma. Me parece que en esto no hay nada que pueda ser acusado de imperialismo psíquico. La clave es ver las teorías como sistemas de creencias, y las creencias como disposiciones

para actuar. De esta manera las teorías serían, en el fondo, sistemas de prácticas sociales compartidas, explícitas o tácitas, conscientes o no, que inevitablemente involucran elementos emocionales y afectivos. Las diversas atribuciones de estados mentales, sentidos, intencionalidad, etc., se dan holística y simultáneamente. No hay anterioridad de ninguna de ellas. Pero lo importante es que se van dando en tanto intérprete y agente interactúan; es en ese sentido que constituyen una obra compartida y no una imposición de la intérprete hacia el agente. No sólo proyectamos en el otro creencias y deseos, sino también sentimientos y emociones, al imaginar lo que sentiríamos si estuviésemos en el lugar del otro.

Finalmente, me parece que si se considera que el principio de caridad peca de etnocéntrico, es necesario distinguir entre dos tipos posibles de etnocentrismo. Hay uno inevitable y deseable, y otro indeseable e imperialista. El sentido indeseable es el que lleva a una sociedad a sentirse epistemológica o axiológicamente superior a las otras. De ese sentido debemos alejarnos. Pero, en otro sentido, toda sociedad es etnocéntrica porque no puede evitar ver a las otras desde su propia perspectiva. Este sentido no sólo es inevitable sino también deseable porque le permite ver a los otros como semejantes con los que tiene lazos de solidaridad y responsabilidades morales. Sería muy difícil sentir responsabilidad moral por alguien tan diferente de nosotros que no pudiéramos siquiera imaginar su sufrimiento o su desdicha, es decir, por alguien a quien no pudiéramos atribuir estados mentales. Así pues, pienso que si bien el principio de caridad no tiene consecuencias imperialistas, sí puede tener ciertas mitigadas consecuencias etnocéntricas, las que podrían ser inevitables e incluso moralmente deseables.

Bibliografía

- Bernstein, Richard (1983): *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Davidson, Donald (1980): *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1998): "Paradoxes of irrationality", en: Richard Wollheim y James Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Dupuy, Jean Pierre (ed.), *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, Stanford: CSLI.
- Kant, Immanuel (1987): "La historia universal en un sentido cosmopolita", en: *Filosofía de la Historia*, E. Imaz (trad.), México: Fondo de Cultura Económica.

- Hegel, G. W. F (1974): “La visión racional en la historia”, en: *Lecciones sobre filosofía de la historia*, J. Gaos (trad.), Madrid: Revista de Occidente.
- Malpas, Jeffrey (1992): *Donald Davidson and the Mirror of Meaning. Holism, Truth, Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Olivé, León (1988): “Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical”, en: L. Olivé (ed.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, México: Siglo XXI.
- Quintanilla, Pablo (1997): “Significado y verificación. Las posibilidades de una teoría holista de la interpretación”, en: *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 105.
- Quintanilla, Pablo (2001): “La esfera o la tortuga. Las posibilidades de una teoría holista de la justificación”, en: *Areté*, Vol. XIV, No. 1.
- Quintanilla, Pablo (2001a): “El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro”, en: Santiago López Maguñá, Gonzalo Portocarrero, Rocío Silva Santisteban, Víctor Vich (eds.), *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 357-381.
- Quintanilla, Pablo (2002): “La doctrina de los dos puntos de vista”, en: Eduardo Hopkins (ed.), *Homenaje a Luis Jaime Cisneros*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quintanilla, Pablo (2003): “El lenguaje de la intimidad. Sobre la constitución intersubjetiva de las emociones”, en: Alfonso Flórez, Raúl Meléndez, Magdalena Holguín (eds.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Bogotá: Editorial Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana.
- Wittgenstein, Ludwig (1988): *Investigaciones filosóficas (IF)*, Alfonso García Suárez y Ulises Moulines (trad.), Barcelona: UNAM-Editorial Crítica.
- Wittgenstein, Ludwig (1972): *Sobre la certidumbre*, María Victoria Suárez (trad.), Caracas: Editorial Tiempo Nuevo.

**Interpretando al otro:
imperialismo conceptual
y relativismo como
síntomas**

Universidad Simón Bolívar,
Caracas, Venezuela.

*Only the fight to recover what has been lost
And found and lost again and again: and
now under conditions
That seem unpropitious.
T. S. Eliot*

1. Introducción

Quisiera tomar como punto de partida la afirmación de Gadamer (1989, p. 474), que “*todo Ser que puede ser entendido es Lenguaje*”, para empezar esta reflexión con la pregunta acerca de la concepción del lenguaje que subyace a nuestras consideraciones sobre la interpretación. Pablo Quintanilla propone redefinir la racionalidad como una propiedad relacional, adaptando de ese modo la intuición wittgensteiniana de que el significado lingüístico se constituye dentro de la trama de una forma de vida. Este recurso le permite una oportuna ampliación del principio de caridad de Davidson, mediante la cual pareciera acercar la tradición hermenéutica continental y la filosofía analítica del lenguaje. Mi intención en lo que sigue no es tanto comentar sino extender esa reflexión, aunque quisiera también mostrar lo que me parecen importantes *diferencias* entre estas dos tradiciones o entre lo que cada una de estas tradiciones articula o ejemplifica, a partir de lo cual pretendo hacer explícitas algunas consecuencias de la posición de Quintanilla —en particular acerca de nuestra concepción del sujeto humano—. Pablo Quintanilla concluye con algunas persuasivas y consecuentes consideraciones a las que en general me adhiero, las cuales me permitirán profundizar un poco más en el problema del relativismo.

El mismo Gadamer, a pesar de reconocer las obvias afinidades con Davidson, no deja de observar que existe un problema con la posición davidsoniana, en tanto que en su análisis,

... sigue sonando como si la conversación y la estructura de la conversación en todas las áreas que tienen que ver con la comprensión se refirieran principalmente sólo a la adquisición de un conocimiento correcto. Pero de lo que se trata fundamentalmente no es de la ciencia o la epistemología sino [...] de la 'ontología' de la vida comunicándose a través del lenguaje. (Gadamer, 1997, p. 129).

En este contraste entre "la adquisición de un conocimiento correcto" aliado a "la ciencia o la epistemología", por un lado, y "la 'ontología' de la vida comunicándose a través del lenguaje", por el otro, Gadamer hace eco de una distinción desarrollada por Walter Benjamin en función de dos distintas concepciones del lenguaje, con la que me parece que se trazan profundas diferencias en las aproximaciones a la interpretación del otro.

Benjamin se pregunta si el hombre se comunica *por medio* de las palabras o *en ellas*, y advierte que:

... el que crea que el hombre comunica su naturaleza espiritual *por medio* de los nombres, estará impedido de asumir que es, efectivamente, su entidad espiritual lo que comunica, ya que esto no ocurre por medio de los nombres de las cosas [...] A lo sumo, podrá asumir que comunica algo a otros hombres, pues eso es lo que [...] facilita la palabra con que señalo una cosa. He aquí el enfoque burgués del lenguaje [...] que dice: la palabra es el medio de la comunicación, su objeto es la cosa, su destinatario, el hombre. Contrariamente, [la posición que queremos defender] no sabe de medio, objeto o depositario de la comunicación.[...] El lenguaje carece de contenido; en tanto comunicación, el lenguaje comunica una entidad espiritual, es decir, una comunicabilidad por antonomasia (Benjamin, 1991, pp. 62, 64).

Esta distinción define, a mi modo de ver, dos paradigmas aún vigentes y en pugna en nuestro siglo, digamos, entre el lenguaje concebido designativa e instrumentalmente y el lenguaje concebido existencial o expresivamente, como manifestación del ser del hombre¹; y al hacer su acotación, entonces, me parece

1. El primero generalmente va asociado a una concepción internalista de la mente, mientras que el segundo concibe la mente en función de su constitución social; aunque en el caso de Davidson esta caracterización resulta por momentos inadecuada, pienso que es precisamente una oscilación entre ellas la que marca lo que es una profunda ambivalencia en su posición.

que Gadamer sugiere tácitamente que en la aproximación de Davidson está implicada lo que Benjamin llama una concepción burguesa del lenguaje. Esta es una sugerencia que estaré explorando en lo que sigue. Pero observo para empezar, que no es accidental que para Gadamer el paradigma de la comprensión sea el juego², mientras que para Davidson el significado se constituye en la interacción de las diversas *hipótesis* interpretativas de los interlocutores (cf. Davidson, 1986). La organicidad del juego contrasta significativamente con la intelectualidad de las hipótesis, de manera análoga al contraste entre una concepción expresiva de la palabra —en la que se privilegian capacidades sintéticas, intuitivas y estéticas del sujeto—, y una concepción designativa, que depende más bien de la capacidad analítica y la razón instrumental. Se marcan así puntos de partida, y de apoyo o fondo, diametralmente opuestos.

Junto a esta afirmación, Gadamer insiste, además, en que es una virtud hermenéutica, indispensable para la perspectiva que él propugna, la conciencia de que todo lo que interpretamos “siempre *quiere decir algo distinto* de lo que dice, por lo que uno siempre debe permanecer abierto a ello” (Gadamer, 1997, p. 130). La implicación parecería ser que esta actitud de apertura permanente a la ambivalencia del lenguaje que recomienda Gadamer se encuentra ausente en Davidson y en su principio de caridad. Así Gadamer, al parecer a diferencia de Davidson, estaría asumiendo el lenguaje como un territorio de ambivalencia, y en este sentido se aproxima al psicoanálisis, el cual, al tomar el sueño como modelo de su objeto de investigación, se abre al lenguaje, en palabras de Ricoeur, como “una región [...] de significaciones complejas donde *otro* sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato”, concibiéndolo entonces como un escenario de “las vicisitudes de las pulsiones” o una semántica del deseo que “gira en torno de [este] tema [...] nuclear: como hombre del deseo avanzo enmascarado —*larvatus prode*” (Ricoeur, 1973, p. 11). Aquí pienso que también se encuentran importantes posibilidades y diferencias con Davidson, que será conveniente considerar.

Ahora bien, “yendo más lejos de lo que postula el principio de caridad”, como nos dice Pablo Quintanilla,

es posible decir que interpretar al otro es ser capaz de reconocernos en su conducta, esto es, imaginarnos ser él en condiciones contrafácticas, atribuyéndole las creencias que nosotros suponemos que tendríamos si estuviéramos en sus circunstancias. Esto implica verlo como un miembro de nuestra forma de vida o de una forma de vida afín (Quintanilla, 2004, pp. 26-27).

2. Cf. Gadamer (1989, II, Chap. 4).

A pesar de considerar que Pablo efectivamente logra extender el sentido original de Davidson acercándolo a una posición como la de Gadamer, me interesa resaltar algunos aspectos sobre los que no ha hecho énfasis en su exposición. En particular, quisiera explorar en qué consiste la apelación a las formas de vida como base de la interpretación del otro, pues es ahí que podremos detectar —si no me equivoco— estas diferencias fundamentales a las que he hecho alusión. Al mismo tiempo, esto nos permitirá abrir un espacio desde el cual explorar más de cerca algunos puntos de interés común con el psicoanálisis. Como preámbulo, entonces, empiezo repasando algunas objeciones generales al principio de caridad.

2. El principio de “caridad”

Estoy de acuerdo con Pablo en que sería un error pensar, como lo han hecho algunos, que el principio de caridad no permitiría al intérprete reconocer a alguien radicalmente diferente de él. El problema no es que la proyección de nuestros propios criterios sobre el otro impida que lo veamos como realmente es, de tal modo que “[nos] estaría[mos] engañando a [nosotros] mism[os], pensando estar comprendiendo al [otro] cuando en realidad sólo estaría[mos] imponiendo [nuestras] propias creencias [sobre] él” (Quintanilla, 2001, p. 4). Si podemos hablar de imposición aquí, ésta es sólo provisional y en principio sujeta a modificación pues, como bien lo explica Quintanilla,

la interpretación es un proceso dinámico que se desarrolla incorporando elementos del comportamiento extraño dentro de los bordes familiares. Cuando la intérprete proyecte sus estados mentales en el otro probablemente descubrirá que el comportamiento del agente no llega a satisfacer sus expectativas originales, con lo cual se verá obligada a modificar sus atribuciones simulando ser él en circunstancias diferentes. En otras palabras, la intérprete deberá alejarse de sus propios estados mentales para atribuir al agente estados mentales muy diferentes a los de ella [...] (2001, p. 10).

Sin embargo, yo quisiera decir que a pesar de permitir la variación, el problema es que la interpretación articulada en el principio de caridad de todos modos impone una lógica particular como marco indispensable para la comprensión del otro, y así deja a un lado toda una dimensión de la experiencia humana. Éste es el sentido de la objeción que articula Jonathan Lear, por ejemplo, cuando —en respuesta a la afirmación de Quine (1996) de que si un intérprete afirmase que una tribu acepta como verdadera una cierta oración de la forma ‘p y no-p’, tendríamos evidencia *no* de que los nativos desconocen el principio de

no contradicción, sino más bien de la incompetencia del intérprete—, Lear insiste en que “decir *a priori* que los nativos de ninguna manera podrían aceptar oraciones que expresen contradicciones es, en efecto, rehusarse a reconocer [...] la vida mental arcaica [que no es nada menos que]: mente en actividad” (Lear, 1990, p. 191). La objeción de Lear no es, como podría parecer (y de hecho le parece a Quintanilla), que desde ese principio no se puede dar lugar a las inconsistencias (cf. Quintanilla, 2001, p. 5), cosa que, efectivamente, el principio de caridad debe incorporar si ha de servirnos para sortear las diferencias que podamos tener con los demás, sino que éstas sólo podrán adquirir sentido para nosotros sobre el fondo o el marco de valores determinados por la lógica racional. La “caridad” de este principio, en otras palabras, consiste en imponer como criterio *a priori* de toda interacción la lógica de lo que Freud llama el *proceso secundario*, es decir, la lógica del sujeto cognitivo y consciente; pero esto —quisiera insistir— es injustificadamente limitante. Depende, para empezar, de una concepción del sujeto que ignora la realidad del inconsciente y por tanto deja fuera de consideración todos los niveles de experiencia implícitos en el concepto wittgensteiniano de las formas de vida. Cabe observar que la crítica que hace Wittgenstein de Frazer en sus observaciones sobre *La rama dorada* se apoya en la misma intuición: no es que Frazer no haya intentado ponerse en el lugar del otro para interpretarlo, sino que los recursos de los que echa mano para ello están viciados por un prejuicio cientificista y una estrechez espiritual que le hacen invisible la dimensión estética o religiosa o imaginal —y así las relaciones psíquicas— de donde adquieren su sentido estas prácticas (Véase Krebs, 2001, especialmente pp. 110-114).

Cuando Lear observa, además, que “aunque el principio [de caridad] es *a priori*, su contenido no lo es”, y agrega que “no sabemos *a priori* qué es ser nosotros mismos, y por tanto no podemos fijar límites que podamos reconocer como inteligibles al comportamiento de los otros” (Lear, 1990, p. 191), está apuntando nuevamente a la ausencia de esa virtud hermenéutica que recomendaba Gadamer, de estar abierto a la ambivalencia, la cual podría venir avalada, en algunos casos, por una lógica que el principio de caridad pareciera obviar desde el inicio. Al afirmar Davidson que “si no podemos encontrar una manera de interpretar las preferencias y el comportamiento de una criatura como revelando un conjunto de creencias básicamente consistente y verdadero *según nuestros propios estándares*, no tenemos ninguna razón para considerar a esa criatura como racional, como poseedora de creencias o como capaz de decir nada” (Davidson, 1984, p. 137), pareciera estar cerrado a esta posibilidad.

Si pensamos en la racionalidad, consecuentemente, como una propiedad relacional que surge en el intercambio entre dos seres, entonces no cabe la idea

—que pareciera dominar la teoría de interpretación radical davidsoniana—, de que para poder declarar racional a otro ser debemos hacerlo sobre la base de nuestra propia racionalidad, tal como ésta es concebida por nosotros previamente a cualquier nuevo encuentro. Como dice Lear, el *principio* puede ser *a priori*, pero no *su contenido*. Y el problema no es que el principio asuma falsamente que el cálculo se hace conscientemente —ya Pablo nos ha advertido acerca de esa confusión también—, sino que presupone un cálculo que desconoce la importancia, incluso la prevalencia posible en algunos casos, de la lógica de lo que Freud llama el proceso primario, es decir, la lógica del inconsciente. El principio de caridad, entonces, establece límites a la interacción que impiden la emergencia, en la práctica, de la racionalidad como propiedad relacional, al preconcebir o prejuzgar su constitución como una propiedad ya existente y definida en nuestra conciencia, a la que tiene que acomodarse el intercambio para ser inteligible. Aunque nuestra incapacidad para adscribirle racionalidad al otro ciertamente signifique que no tenemos razones para creer en su racionalidad, ello aún no es suficiente, no nos da razones, para dudar de que la pueda [llegar a] haber. El paso que exige Davidson, de la inconclusividad de la evidencia de racionalidad a la negación de la posibilidad de racionalidad o inteligibilidad del otro, manifiesta una especie de imperialismo conceptual y, efectivamente, una ausencia de aquella virtud hermenéutica que recomendaba Gadamer.

Pero quizás una manera más acertada de decir lo que estoy queriendo decir es que la propuesta de considerar la racionalidad como una propiedad relacional, como el resultado de la interacción en lugar de como una propiedad monádica del sujeto, sobre todo cuando se entiende, como lo propone Pablo, en función de nuestra capacidad de “crear un espacio de interpretación intencional común, [...] que dará lugar a una forma de vida compartida” (Quintanilla, 2004, p. 23), se presta para entenderla más ampliamente que en relación con la conducta interpretable exclusivamente en términos de razones (creencia y deseos). Charles Scott, por ejemplo, observa que

hay también experiencias de intimidad con animales que exceden las proyecciones que las acompañan. Podemos encontrar tales instancias no sólo cuando nos acercamos desprevenidamente al dolor o placer de un animal. Podemos encontrarlo en momentos de intuición o comunicación en la que la gente tiene la sensación de una entonación profunda y no racional con él. A veces esa experiencia sucede por medio de un contacto visual. Puede suceder también de maneras más amplias y afectivas en las que un animal se me muestra en su diferencia con un sentimiento de intimidad o relación que no sé bien cómo describir excepto con

la frase “reconocimiento intuitivo”. No quiero decir que en ese reconocimiento la gente se halle libre de antropomorfismos u otros tipos de proyección. Dudo que ningún reconocimiento esté totalmente libre de esas imposiciones constitutivas. Pero sí quiero decir que lo que sucede es más que una proyección, [...o que] una apropiación subjetiva (Scott, 2002, p. 88).

Pero para que este tipo de experiencia nos sea accesible es necesario *un cambio de actitud*, como la que necesita el entrenador de sabuesos, por ejemplo, quien debe asumir su propia ignorancia y subordinarse a la demostración del perro como prerrequisito de una relación productiva con el animal que desea entrenar. Hay casos en los que debe suspender sus propios criterios de veracidad o certeza y asumir *ciegamente* que el perro sabe más, y de manera distinta a la que es posible para uno, si ha de ser exitoso el entrenamiento —es decir, si ha de entrar en verdadera comunicación con el animal—. Como explica Vicki Hearne:

Es aprendiendo a creer [en el perro] que aprendo a dudar de mis propios ojos; adopto un escepticismo que es un verdadero “ascetismo del intelecto”, como diría Santayana, de tal modo que eventualmente, tras la pista de un niño, cuando mis ojos me dicen que ningún niño de cinco años podría jamás haber trepado por esa pendiente y que por tanto su rastro debe de ir más bien por el barranco, simplemente tomo nota de esto. Pero creo en el perro y lo sigo. Es de esta manera que comienza a existir para mí, en nuestras conversaciones acerca de rastreos, un tipo de saber que sería imposible de cualquier otra manera (Hearne, 1986, p. 99).

Este ejemplo me parece útil e iluminador. Aunque sea cierto que la complejidad del espacio de intimidad no alcance niveles muy profundos con los animales, yo no creo, como cree Pablo, que ello signifique que al adscribirles intencionalidad lo hagamos solamente “en un sentido metafórico y en analogía con [nosotros...] para hacerlos más familiares e inteligibles” (Quintanilla, 2004). A menos que estemos dispuestos a decir lo mismo de nuestra relación con los niños o por lo menos con seres humanos con retardo mental, con quienes la complejidad del espacio de intimidad tampoco puede alcanzar niveles muy profundos (aunque habría que preguntar aquí tanto como en los anteriores casos, ¿qué quiere decir “profundo”?). Pero además, el que hagamos esas adscripciones no nace de ninguna decisión (“de hacerlos más familiares o inteligibles”, por ejemplo); obedece más bien a una posibilidad de proyección que *descubrimos* en la interacción misma. Y el hecho de que “sería imposible atribuir a un animal la riqueza de estados mentales que podríamos atribuirle a un humano, fundamen-

talmente”, como lo pone Quintanilla, “porque es relativamente reducida la forma de vida común que podemos crear y compartir con el animal”, no significa esto que nuestra relación con ellos no pueda también transformar “nuestra comprensión de [ellos y] también de nosotros mismos y de ambos como comunidad” (*ibid.*), aunque las maneras en que ocurra esto se resistan a la explicación estrictamente intelectual. Es en este sentido que sugería hace un momento la conveniencia de una extensión de nuestra concepción de racionalidad, en la que de lo que hablamos ya no se limita a las razones, sino que se refiere a la pertenencia posible del otro en nuestra forma de vida –en todos los niveles y gradaciones en los que esto sea posible desde ella–, de tal modo que la mera ausencia de razones no pueda hacernos concluir, como lo hace en un momento Pablo, que “no queda nada para ser interpretado, [o] que se desvanece el contexto mismo que hace posible la interpretación” (*Ibid.*). El intento de comprender nuestra relación con el otro a partir de criterios de naturaleza intelectual puede hacernos ciegos a la complejidad de nuestra forma de vida, impidiéndonos así una comprensión cabal de lo que está implicado, *en nuestra vida concreta*, en la interpretación del otro.

El hecho de que, para Davidson, el significado se constituya en función de hipótesis interpretativas hace pensar en el proceso de traducción –como lo hace Quintanilla, efectivamente, en un artículo relacionado–, como producto de la proyección de “la estructura lógica y categorial de nuestro lenguaje en el otro” (Quintanilla, 2001, p. 13). Pablo aclara ahí que no quiere decir que “todos los lenguajes compartan la misma estructura lógica o esquema conceptual que los haría traducibles” (*ibid.*), aunque insiste en que la posibilidad de traducción de otro lenguaje requiere que podamos proyectar sobre él *la estructura lógica y categorial del nuestro*. Pero lo que se requiere en la traducción de un lenguaje a otro no es tanto la posibilidad de proyección de la estructura lógica o esquema conceptual de nuestra lengua, como la capacidad de proyección *vivencial*, que le permita al intérprete volver a articular aquello que se articulaba en el primer lenguaje de manera comprensible en el suyo, o incluso reconocer aquello en un lenguaje que es imposible de traducir en el suyo.

Como observa Alasdair MacIntyre, “una de las características de un conocimiento realmente adecuado de dos diferentes lenguas por parte de una misma persona es su habilidad para discriminar entre aquellas partes de una lengua que son y aquellas partes que no son traducibles a la otra. [...] Este reconocimiento de intraducibilidad nunca implica el reconocimiento de algún límite al entendimiento” (MacIntyre, 1989, pp. 188-189). En otras palabras, el entendimiento del intérprete, así como el proceso mismo de traducción (si no ha de ser sólo un

intento de traducción crudamente literal), no pasa por la lógica del sujeto cognitivo. Es esta omisión o represión del vínculo vivencial en la traducción (y más generalmente en la interpretación del otro) lo que estoy objetando, pues desde la perspectiva davidsoniana parecería hacerse difícil no concebir la labor de interpretación como algo que le pertenece al ego, a la conciencia cognitiva, al sujeto cartesiano. Se ignora así el hecho de que aprendemos el lenguaje de manera vital, efectivamente en todo el cuerpo y no sólo en la cabeza. Pero, además, se concibe el lenguaje, para usar una distinción de Humboldt, como *ergon* en lugar de reconocerlo como *energeia*.

Descartes –al preguntarse, en su cuarta meditación, si los hombres que dice ver caminando en la calle afuera de su ventana no son solamente sombreros y abrigos cubriendo *autómatas*– está colocándose en la perspectiva desde la cual este análisis tiene sentido. Pero como observa Wittgenstein, “creo que no es un autómatá, así, sin más, aún no tiene ningún sentido” (*IF* § 420, II, iv, p. 417). Mi reconocimiento del otro, de sus acciones y palabras como intencionales, ocurre al mismo nivel visceral desde el cual reacciono ante una persona herida. “Mi actitud hacia él” nos recuerda Wittgenstein, “es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma” (*IF*, II, iv, p. 417). Aquí no tiene cabida, por tanto, ningún análisis de mi percepción de la persona, y así tampoco de mi acción, en función de algún juicio racional que me lleve a atribuirle ciertas creencias o actitudes a fin de que me convenza de que debo ayudarlo. Simplemente actúo, del mismo modo en que mi mano se mueve para agarrar lo que tengo frente a mí o igual que, cuando estoy hablando con alguien, no calculo los movimientos de mis labios o gestos, sino que mi cuerpo entero se concentra en encontrar y decir la palabra, y ni siquiera, como acotaría Merleau-Ponty, pensando en la palabra o la frase sino en la persona con la que hablo (*Cf.* Merleau-Ponty, 1945, cap. VI). La creencia o la hipótesis aquí no tiene lugar pues lo que hace posible la atribución de intencionalidad pertenece a otro nivel de la experiencia.

Para ver esto, Wittgenstein observa que es difícil atribuirle sufrimiento a una piedra; y lo que lo hace difícil es que no nos encontramos frente a ella en la actitud en la que sí nos hallamos, natural y espontáneamente, frente, por ejemplo, a una mosca que se retuerce ante nuestros ojos:

¡Mira una piedra e imagínate que tiene sensaciones! –Uno se dice: ¿Cómo se puede siquiera tener la idea de adscribirle una *sensación* a una *cosa*? ¡Igualmente se la podría adscribir a un número! –Y ahora mira una mosca retorciéndose y al momento esa dificultad ha desaparecido y el dolor se puede adherir aquí, donde antes la superficie era, por así decirlo, demasiado lisa para él (*IF* § 284).

Para comprender al otro necesitamos, antes que nada, encontrarnos en un lugar desde donde se pueda dar la proyección empática, la cual obedece a una sensibilidad radicalmente distinta de la lógica que rige la hipótesis explicativa o nuestros criterios establecidos de racionalidad. “Nuestra *actitud* hacia lo vivo”, nos vuelve a recordar Wittgenstein, “no es la misma que hacia lo muerto. Todas nuestras reacciones son diferentes. Si alguien dijese: –“Esto no puede consistir simplemente en que lo vivo se mueve de tal y cual manera y lo muerto no”– entonces quisiera decirle que aquí tenemos un caso de transición ‘de la cantidad a la cualidad’” (*Ibid.*).

El que le adscriba o no estados mentales a alguien es una cuestión que presupone *la idoneidad* de esa atribución, independientemente de la corrección de su contenido. Y esa idoneidad es algo que depende de un salto *cualitativo* que no puede ser explicado por ninguna teoría. La atribución de estados mentales o creencias es posterior a mi identificación de ese ser como un ser susceptible de tener mente, y esa identificación sucede en otro ámbito y obedece a otra lógica –podríamos decir que es una cuestión de *eros* y no de *logos*–. Es precisamente la dimensión erótica de nuestra relación con el mundo la que hace posible la interpretación; ella es indispensable para nuestro reconocimiento del otro, y además un hecho innegable en la *práctica*, aun cuando se le escape a la *teoría*. Es por esto, además, que la semejanza relevante para la posibilidad de reconocimiento del otro como objeto de nuestra proyección o simulación no es algo que podríamos argumentar. En todo caso es algo sobre lo cual sería necesaria la persuasión, es decir, llevar a la persona a un cambio de actitud, convertirla a una nueva forma de ver; cualquier explicación racional o nuevo cálculo que yo pueda hacer en mis articulaciones (“es que se mueve de tal y cual manera”, por ejemplo) sucederá ya demasiado tarde o será insuficiente, pues la inteligibilidad del otro no es un asunto de *grado*³. Implica, más bien, un salto cualitativo o, como lo plantea Wittgenstein, un salto “de la cantidad a la cualidad”.

Es evidente que lo que propone el principio de caridad es una descripción de la interpretación radical –una *Interpretierung* y no una *Auslegung*–⁴. Es una

3. Cf.: “En efecto, una tesis obvia que se sigue del principio de caridad es que no podemos entender algo que sea radicalmente diferente de nosotros. Si el comportamiento del agente fuese radicalmente diferente de cualquier cosa que podamos encontrar familiar, no estaríamos en condiciones de atribuirle estados mentales ni acciones y, entonces, sólo podríamos verlo como un conjunto de eventos físicos [...] la diferencia es un asunto de grado” (Quintanilla 2001, pp. 7-8).

4. Cf.: “Normalmente, *Auslegung* implica habilidades cotidianas y comunes como martillar, escribir a máquina, conducir y conversar. Pero Heidegger también sugiere que

reflexión sobre lo que es, en realidad, una actividad prerreflexiva y, por tanto, no pretende afirmar que el uso del lenguaje o nuestro reconocimiento del otro surjan del razonamiento. Pero a lo que estoy haciendo alusión es a la imposición, dentro de esa descripción, de una lógica de fondo que simplemente no corresponde a los hechos, y a una concepción del lenguaje que ignora su dimensión expresiva y la lógica imaginal que ella involucra⁵. El modelo de interpretación regido por el principio de caridad, que formula su estructura principalmente en función de *asumir una teoría acerca del otro* o la *atribución* de creencias que sean básicamente verdaderas, lleva de contrabando ya una concepción errada (por lo demasiado parcializada) de lo que es el sujeto humano y, por tanto, distorsiona lo que es, en el caso concreto de la interpretación del otro, un nivel de interacción eminentemente práctico y visceral. No está demás repetir la observación de Merleau-Ponty, en el sentido de que la claridad del lenguaje pertenece al orden de la percepción (Merleau-Ponty, 1973, pp. 28-29)⁶:

... en el corazón del espíritu no es el análisis lo que hace posible la comunicación. En cada momento, debajo del sistema gramatical oficial que le atribuye una significación a cada signo, uno puede ver emergiendo otro sistema expresivo

Ser y Tiempo es él mismo una interpretación y en ese caso él usa el término *Interpretierung* [...] *Interpretierung* filosófica es una forma de *Auslegung*, aunque se trata de una forma más articulada, explícita, reflexiva o ‘teórica’” (Hoy 1997, p. 112). (Trad. del editor).

5. Quintanilla nos dice que: “Tendemos a asumir que la gente se comporta de cierta manera bajo circunstancias particulares, aunque no tengamos plena conciencia de las creencias que constituyen tal supuesto”. Y aquí parece que está extendiendo convenientemente lo que implica esta atribución de estados mentales. Al decirnos que “*asumimos... aunque no tengamos plena conciencia*”, abre lugar para una visión más amplia de lo que implica este principio, una versión del principio que toma en consideración el hecho de que cuando interpretamos las acciones de alguien, identificamos sus acciones en primer lugar como intencionales antes de atribuirle estados mentales causantes de sus acciones. Y lo hacemos sobre la base no de hipótesis, sino en función de una percepción directa de su inteligibilidad. Pero entonces al decir: “Una acción intencional es un evento natural visto como causado (por lo menos parcialmente) por un conjunto de estados mentales atribuidos al agente” (Quintanilla, 2001, p. 11), estamos hablando de la reconstrucción que hacemos nosotros como filósofos desde nuestra perspectiva objetiva, y de cierta manera nos arriesgamos con esta descripción a olvidarnos de ello y entonces a malinterpretar el nivel, y por tanto la naturaleza del reconocimiento en cuestión.
6. Compárese también, al respecto, la discusión de Condillac con Locke a propósito de la naturaleza sintética de la percepción sensible.

vo que es el vehículo de la significación, pero procede de modo diferente: *la expresión* en este caso no se acopla punto por punto a lo que es expresado; cada elemento es no-específico y obtiene su existencia lingüística sólo de lo que recibe de los demás y de la modulación que introduce al resto del sistema (Merleau-Ponty, 1973, p. 28).

El lenguaje, observaba Wittgenstein, no surge del raciocinio sino de algo instintivo o animal. Cada lenguaje tiene su propia cadencia y música, y aun antes de que entendamos las palabras particulares captamos la forma en que estas palabras están siendo estructuradas, sus armonías y sus disonancias. Sólo nuestro prejuicio intelectualista y la inclinación a la que somos propensos al hacer filosofía, a “pensar en lugar de mirar lo que está sucediendo frente a nuestros ojos” (Wittgenstein, 1997, p. 193), nos puede llevar a explicar este proceso ignorando este hecho.

3. El “problema” del relativismo

El habla natural no consta sólo de lo que los filósofos llamamos “proposiciones” sino que incluye toda una dimensión expresiva, cuya captación es esencial—incluso, en ciertos contextos, más importante que la cognitiva—, para la comprensión del sentido de las palabras. Este hecho se hace evidente en el caso de los afásicos. Estas personas, debido a una lesión del lóbulo temporal izquierdo, son incapaces de entender las palabras en función de su significado conceptual, pero esta deficiencia es compensada naturalmente por un hiperdesarrollo en su sensibilidad para el “tono emocional”—lo que Frege llamaba el *Klangfarbe* o “colorido tonal” del lenguaje—. A pesar de su incapacidad cognitiva, captan con precisión infalible *la expresión*—esa expresividad involuntaria, totalmente espontánea, que acompaña a las palabras pero que las palabras mismas pueden a veces encubrir tan efectivamente—, y evidencian así una forma de comprensión del otro que no sólo es más certera⁷, sino que además ocurre a un nivel distinto del de la interpretación intelectual, donde hablar de teorías—aun cuando sean las “teorías al paso” de Davidson (1986, p. 81)— puede resultar engañoso.

7. Es de notar que aun los pacientes con los más graves casos de afasia, a pesar de no entender las palabras mismas, de todos modos entienden la mayor parte de lo que se les dice. Sacks relata que en algunos casos, “para poder demostrar su afasia, [el neurólogo] tenía que llegar a los extremos de hablar de manera no-natural, eliminar los indicadores extraverbales —los tonos de voz, la entonación, el énfasis o la inflexión sugerente—, tanto como los signos visuales (sus expresiones, gestos, la postura y todo el repertorio de expresiones y gestos mayormente inconscientes) [...] para reducir el habla a puras palabras” (Sacks, 1987, p. 80).

Como observa Oliver Sacks, esta hipersensibilidad expresiva nos parece, en nuestra cultura intelectualista, “casi una inversión del orden usual de las cosas: una inversión, y quizás una reversión también, a algo más primitivo o elemental” (Sacks, 1987, p. 81). Pero es precisamente en esta inversión o reversión que yace el poder de entendimiento de los afásicos, quienes logran detectar la falsedad o la incoherencia del discurso de una persona⁸. Y, fuera ya de la patología, es importante recordar que hay algunas culturas en las que esta capacidad de percepción expresiva (el oído musical, la conexión con el cuerpo), es mucho más importante que la habilidad intelectual. En la comunidad negra de los Estados Unidos, por ejemplo, sin esa capacidad de reconocimiento expresivo una persona está perdida⁹; pero esto es cierto también, y de modos diversos, en nuestras culturas latinas, sobre todo en contraste con los temperamentos anglosajones. Estoy tratando de llamar la atención sobre el desconocimiento de este nivel de la captación del otro, y especialmente lo que ello implica. Es este aspecto de la interpretación, implícito en la reformulación del principio de caridad de Pablo, el que estoy intentando destacar aquí. Su referencia a las formas de vida como sustento de nuestros juicios e interpretaciones (*Auslegungen*), incorpora en su concepción de la interpretación aquel elemento vivencial que, insisto, es imprescindible para una adecuada comprensión del proceso. Sin embargo, como lo he indicado explícitamente en algunos lugares, a pesar de ello me parece que a veces se cuelean en las

-
8. Así lo evidencia la anécdota de Sacks: “Fuerzas carcajadas provenían de la estación de los afásicos justamente cuando pasaban el discurso del presidente [...] Ahí estaba el viejo encantador, el actor, con su adiestrada retórica, su histrionismo, su poder de atracción emocional, y todos los pacientes se morían de la risa [...] ¿No eran capaces de entenderlo? ¿O, quizás, lo entendían demasiado bien? [...] [El afásico] no puede captar tus palabras y por eso no puede ser engañado por ellas; pero lo que él capta lo capta con infalible precisión; a saber: la expresión que viene con las palabras, la expresividad completa, espontánea, involuntaria que no puede ser simulada o falsificada, como sólo las palabras pueden hacerlo y bastante fácil... [...] En eso reside su capacidad de comprender; comprender, sin palabras, qué es auténtico y qué inauténtico. Eso era lo que en las muecas, las expresiones histriónicas, los falsos gestos y, sobre todo, en los tonos falsos y las cadencias de la voz sonaba falso para aquellos pacientes sin palabras pero inmensamente sensibles. Fue a esas incongruencias y a esos desatinos, mucho más evidentes (para ellos), incluso más grotescos, a lo que respondieron mis pacientes afásicos, sin ser engañados y sin poder ser engañados por las palabras. Por eso era que reían durante el discurso del presidente” (Sacks, 1987, pp. 80-83). (Trad. del editor).
9. “Entiende, hay algo así como una sensibilidad para los sonidos (*a feeling tone*)... Y si no lo tienes, *baby*, lo has tenido” (Studs Terkel citado por Sacks, *ibid.*, p. 82). (Trad. del editor).

afirmaciones de Quintanilla de manera imperceptible algunos de aquellos elementos que he estado señalando en mi crítica de Davidson.

Tal vez todavía no esté de más mencionar que la importancia en nuestra comunicación del nivel expresivo del lenguaje es un asunto central en las reflexiones de Wittgenstein: es lo que motiva su concepción del lenguaje como juego, su insistencia en la íntima relación entre el significado y el uso, y su investigación de la fisonomía de nuestras palabras y de lo que él llama “nuestro apego” a ellas, así como la prominencia que le otorga al fenómeno de ver aspectos¹⁰; pero también se manifiesta en su uso del método de descripciones perspicuas y casos intermedios, en la primacía que le da a la persuasión por sobre la argumentación, y en su interés en la explicación estética y psicoanalítica por sobre la explicación científica. Define, en otras palabras, la intención misma de todo su pensamiento, incluso, agregaría yo, desde el *Tractatus*¹¹.

Lo que he llamado el imperialismo conceptual de Davidson evidencia una inclinación contraria a la de Wittgenstein –y, por tanto, también contraria a la intención de Quintanilla de extender el principio de caridad–, pues refleja a su vez la misma desvaloración (mencionada por Sacks con relación a la condición de los afásicos) de la capacidad expresiva como una regresión, obviamente inferior a nuestra capacidad intelectual. Sospecho, además, que se trata de algo más profundo, de una tendencia humana –quizás exacerbada en nuestra actual cultura occidental, excesivamente científicista–, de descalificar todo aquello que no se ajuste a nuestros criterios de validez racional y a nuestras expectativas de control¹². George Steiner describe bien, en mi opinión, la condición responsable de esta tendencia a la que me estoy refiriendo, y la ubica en el centro mismo de la experiencia humana, en la comunicación entre los sexos:

Los hombres y las mujeres se comunican a través de una interminable modulación. Como la respiración, la técnica es inconsciente; como la respiración también, está sujeta a la obstrucción y al colapso homicida. Bajo la presión del odio, del aburrimiento, del pánico súbito, se abren grandes vacíos. Es como si un hombre y una mujer entonces se escuchasen por primera vez y supiesen, con una certeza escalofriante, que no comparten ningún lenguaje común, que su previo entendimiento se había basado en una lengua rudimentaria que dejaba el corazón del sig-

10. Véase al respecto Krebs (2003).

11. Sobre este último punto consúltese también Krebs (2001).

12. He desarrollado esta intuición en lo que respecta a la actitud de la filosofía hacia el cuerpo, en Krebs (2004).

nificado intacto. Repentinamente se cortan los circuitos y el pulso nervioso debajo de la piel queda al descubierto en la mutua incompreensión (Steiner, 1992, pp. 45-46).

En los estados extremos de ansiedad que nos puede producir la inicial extrañeza del otro, nuestra comunicación puede degenerar en el terror, pero frecuentemente se expresa en el desprecio o la descalificación del comportamiento en cuestión como salvaje, o mecánico, o instintivo —en todo caso como *no racional*— (Cf. Hearne, 1986, pp. 99-100). El dogmatismo emerge, así, del intento de evasión o auto-defensa contra todo ser cuya extrañeza amenaza nuestra propia integridad. Lo que subyace a esta reacción, sin embargo, es el hecho, dramáticamente ilustrado en el ejemplo de Steiner, de aquella irreductible inconmensurabilidad residual de la comunicación humana, que Pablo ha llamado la indeterminación de la interpretación, que permea y oprime a nuestra relación con el otro. Este hecho es el que, a mi parecer, le da su verdadero peso al supuesto problema del relativismo.

Ahora bien, Pablo Quintanilla distingue dos formulaciones de este problema. La primera versión del relativismo está predicada sobre la supuesta inconmensurabilidad de marcos conceptuales, y no resulta ser más que una confusión intelectual, pues supone la posibilidad de situarnos en lo que Thomas Nagel ha llamado “a point of view from Nowhere” [un punto de vista desde ninguna parte]. La segunda, sin embargo, es aquella forma de relativismo que sostiene que no hay criterios objetivos para comprobar “más allá de toda duda concebible, la verdad de una creencia o el valor moral de una acción” (Quintanilla, 2004); esta modalidad es la más nociva así como la más dominante en nuestra cultura, presente en la actitud nihilista generalizada de estos tiempos, en especial en lo que se refiere a la posibilidad de verdades y valores comunes más allá de los gustos y opiniones subjetivas de los individuos. Lo que encierra esta concepción del problema, como quisiera ahora sugerirlo, no es otra cosa que aquella actitud dogmática cuya raíz se encuentra en nuestra resistencia frente al compromiso personal que implica la relación con el otro.

Quintanilla nos ha propuesto, con Wittgenstein, que veamos a la racionalidad, al igual que al significado de nuestras palabras, como algo “que surge en la interacción comunicativa” como “una obra compartida” (Quintanilla, 2004). De ese modo no sólo se evita ontologizar una facultad, sino que además se nos permite ver a la racionalidad como un producto de la interacción, y por tanto como un asunto de carácter principalmente práctico; pero no sólo práctico sino de naturaleza *moral*, ya que implica la pregunta (así como nuestra relación con ella), sobre lo que exige y significa la inclusión del otro en nuestra comunidad, que

no es otra cosa que la confrontación con uno mismo. Y es que, como señala Merleau-Ponty, “hablar y escuchar al otro no sólo presuponen el pensamiento sino –aun más esencial por ser prácticamente el fundamento del pensar– la capacidad de permitirse ser demolido y vuelto a levantar por el otro [...]” (Merleau-Ponty, 1973, p. 20).

En el relativismo, entonces, no es sólo un problema intelectual ilusorio lo que tenemos, sino, más significativamente, el producto de un temor moral; la forma como concebimos y tratamos generalmente este problema muestra, a mi modo de entender, no sólo cómo logramos a veces en la filosofía evadir la tarea que nos propone nuestra perplejidad filosófica, sino además cómo un *falso* problema filosófico puede alimentar una perniciosa actitud generalizada en la cultura. El relativismo, en este sentido, no es un problema sino un síntoma y, en este sentido también, un llamado para el cambio de actitud, para la aceptación de la limitación intrínseca de nuestra condición. Es por ello que el trabajo que se requiere en la filosofía, como bien lo dice Wittgenstein, es antes que nada un trabajo sobre uno mismo (*OF*, pp. 171-172).

Las reflexiones de Wittgenstein están repletas de situaciones en las que la comunicación entre personas se encuentra comprometida por indicaciones de extrañeza. El famoso pupilo al que se le está instruyendo para que siga una serie matemática pero de pronto comienza a aplicar nuestras instrucciones de maneras bizarras, o los vendedores de madera que se empeñan en medir la madera por área cubierta en lugar de cantidad de madera, o los comerciantes de queso que utilizan una balanza que cambia sus registros con la temperatura, son sólo algunos de los casos memorables en sus textos. Lo que más nos debería impactar de estos ejemplos es la ansiedad con la que Wittgenstein deliberadamente los presenta, y su prisa por establecer criterios claros y seguros de normalidad –como si aquella ansiedad y esta prisa, con la que nos contagian sus discusiones, fuesen datos filosóficos para tomar en cuenta–. Stanley Cavell sugiere que aquí la ansiedad refleja el temor a nuestro posible fracaso en el intento de hacernos inteligibles al otro, como si ello nos amenazara con la evidencia de nuestra propia y real ininteligibilidad.

Nuestra habilidad para comunicarnos [...] depende de nuestra mutua entonación en los juicios. [...] pero esto tiene sus límites; [...] no [...] meramente [...] los límites del conocimiento, sino los límites de la experiencia. Y cuando se alcanzan estos límites, cuando nuestras entonaciones son disonantes, yo no puedo ir por debajo de ellos en busca de un suelo más firme. El poder que sentía en mi aliento cuando mis palabras fluían para conseguir su efecto se desvanece

ce en el aire. Pues no se trata solamente de que él no me recibe porque sus reacciones naturales no son las mías, sino que mi propio entendimiento se encuentra en la condición de no poder ir más allá de lo que mis propias reacciones naturales lo permiten. [...] La ansiedad no está [sin embargo] en el hecho de que mi entendimiento *tenga* límites, sino en que yo tengo que *trazar* esos límites sobre una base que aparentemente no es más sólida que la mía propia (Cavell, 1979).

Puede bien ser que nuestra incapacidad de encontrar alguna manera de interpretar el comportamiento o los pronunciamientos del otro de tal modo que revelen creencias consistentes y verdaderas de acuerdo con nuestros criterios, en lugar de mostrarnos una carencia de racionalidad en el otro más bien nos muestre *una carencia de imaginación en nosotros*¹³; o, lo que es más, una falta de coraje, una incapacidad de asumir la fragilidad de la comunicación. El “todo vale” del relativista dogmático, al igual que su exigencia de fundamentación y certeza, no es entonces sino un intento desesperado por deshacerse de la incomodidad que produce la persistente indeterminación de la interpretación, que nos pone al desnudo frente a nuestra propia limitación¹⁴.

Es en contra de esta tendencia al dogmatismo, propelia por lo que podríamos identificar como un miedo existencial, que Wittgenstein nos advierte:

Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos y que quien tuviera otros no se percataría de lo que nosotros nos percatamos, que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales fuesen distintos a los que conocemos, y entonces se le hará comprensible la formación de conceptos distintos a los conocidos (*IF*, II, xii, p. 523b).

Pero, consciente de la tendencia contra la cual está luchando, inmediatamente descarta la problematización *epistemológica* del asunto, aclarando: “No digo: si

13. Cf.: “Las palabras que pronuncia mi texano vienen de un lugar desconocido. No puedo decir qué carga o qué sensación infunden ellas, qué nos condujo a su pasado, a su juventud. Quizás si yo pudiera imaginar su infancia, y la soledad, y el gran vacío sobre el que él habla, yo reconocería el significado de sus palabras. Pero cuando él describe su casa neo-colonial y a su padre, que siempre estaba *armando cosas* en el sótano, y a su madre, que también estaba muy sola, y que le decía todo lo que lo quería, las imágenes que él pinta son fuertes y melodramáticas en mi mente porque yo no conozco el contenido vivencial que las llena” (Hoffman, 1989, p. 187). (Trad. del editor).

14. He desarrollado esta intuición en relación con la intención de la filosofía de Wittgenstein, en Krebs (2001a, especialmente en las secciones 1 y 3).

tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis)". Su propósito es práctico y moral, y por eso lo que nos ofrece, lejos de ser una hipótesis, es más bien una máxima de tolerancia hermenéutica:

Quien crea que ciertos conceptos son absolutamente los correctos y que quien tuviera otros no se percataría de lo que nosotros nos percatamos, *que se imagine* que ciertos hechos naturales muy generales fuesen distintos a los que conocemos, y entonces se le hará comprensible la formación de conceptos distintos a los conocidos (*IF*, II, xii, p. 523b).

A través de la imaginación –no de la especulación o la inferencia, sino de *la imaginación*– se nos harán comprensibles otras formas de ver. Pero no quiere decir que imaginemos para poder entender cómo son causados esos conceptos, sino para saber qué quiere decir reaccionar de ese modo, a fin de *sentirnos u orientarnos* de manera práctica en la situación y para tomar conciencia de manera indirecta pero *vivencial* de lo que sería una sensibilidad distinta a la nuestra.

Wittgenstein nos dice explícitamente, comentando sobre su método de invención de casos intermedios, unas cuantas líneas antes de esta advertencia, que “para nuestros fines” es igualmente útil “*inventar* historias naturales” (*IF*, II, xii, p. 523a), es decir, que da lo mismo que las situaciones distintas que considera sean reales o ficticias. El propósito de imaginarnos “historias naturales” diferentes es propiciar una exploración que nos ponga en contacto con aquella red de relaciones [tácitas] de nuestra sensibilidad que constituye [parte esencial de] nuestra “forma de vida”¹⁵. Sólo así podremos llegar a apreciar lo que significan los fenómenos para el otro. Lo que nos interesa en la reflexión filosófica acerca de diferentes conceptos, en estas exploraciones de formas de ver diversas, ni tiene que ver con el fenómeno en cuanto entidad empírica, ni se encuentra en el ámbito de la verdad literal de las ciencias naturales para Wittgenstein¹⁶.

Ya en sus “Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer”, había escrito:

Podría decirse: “Cada perspectiva tiene su encanto” [*jeder Aussicht ist ein Reiz zu gewinnen*], pero esto sería falso. Lo correcto es decir que toda perspectiva es sig-

15. Cf. Krebs (1998, pp. 56-59) para un desarrollo de esta afirmación.

16. Es un recordatorio en el espíritu de aquel comentario de Nietzsche en el que nos dice que una palabra es “sólo la imagen sonora de un estímulo nervioso. Pero sacar conclusiones a partir de un estímulo nervioso hasta una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de una aplicación falsa e injustificada del principio de razón”. Friedrich Nietzsche (1974).

nificativa [*bedeutsam*] para el que la ve como significativa (esto no quiere decir que la vea como distinta de lo que es). Ciertamente, toda perspectiva es, en este sentido, igualmente significativa (*OF*, p. 153).

“Cada perspectiva tiene su encanto” suena como el comentario cínico del relativista que no cree ya en la posibilidad de encuentro con los demás. Pero Wittgenstein rechaza esa actitud superficial, y modifica la afirmación para decirnos que toda perspectiva es significativa para quien la ve como significativa. Y esto ni admite una jerarquización de las múltiples perspectivas –todas son igualmente significativas–, ni riñe con el modo como son en realidad las cosas¹⁷. Lo que implica es un cambio en el objeto de nuestra atención: *del contenido* de lo comunicado a *la significatividad* de lo dicho. No es la verdad o corrección de nuestra perspectiva, que el relativista reduciría al mero placer individual, lo que debería ocuparnos [Benjamin dice: el lenguaje (en el sentido que nos interesa) *carece de contenido*], sino las diferentes maneras de ver las cosas [Benjamin dice:

17. La impresión de que Wittgenstein pareciera estar defendiendo una posición de relativismo conceptual –y en la medida en que considera el lenguaje como una trama de acciones y palabras inmersas en una forma de vida particular, un relativismo cultural– se hace posible, sin embargo, simplemente porque tendemos a ignorar, en su método de descripciones y su estilo filosófico en general, la apelación implícita a un nivel de comprensión no cognitiva al que ya ha hecho alusión Pablo Quintanilla. Es precisamente en virtud de esta apelación que Wittgenstein pone fuera de juego el problema del relativismo y lo revela como un problema ilusorio. Reconocemos en las palabras y en las acciones –no como consecuencias ni como designaciones de deseos y pensamientos sino como manifestaciones o expresiones directas, es decir, como encarnación de ellas– la racionalidad del otro, su pertenencia a un mundo inteligible para nosotros. Pero no es precisamente en el significado conceptual de las palabras ni en las acciones “interpretadas” como instancias de estados mentales hipotéticos que ocurre ese reconocimiento, sino en la gestualidad de las palabras y en la expresividad inmediata de las acciones. Ahí encontramos un principio de objetividad que se hace o se descubre más allá de los criterios que somos capaces de articular anticipadamente a nuestras interacciones. Hay en la visión del lenguaje como gramática, en esa compleja mezcla de forma de vida y palabras que anuncia la concepción de juegos de lenguaje en Wittgenstein, un movimiento desestabilizador de nuestra concepción de lo objetivo, una deconstrucción de la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo, y una reconstitución de lo que es el sentido –ya no sobre la base de una verdad fundamentalista o representacional, sino sobre la base de un movimiento fluido de conceptos encarnados, de una comprensión empática o gestual, de una configuración del lenguaje en la que se sintetizan lo empírico y lo racional en una sola realidad, frágil en su articulación, pero en principio accesible a todos los que constituimos la forma de vida humana.

“En tanto comunicación, el lenguaje comunica una entidad espiritual, es decir, una comunicabilidad por antonomasia”], aquello con lo que podemos entrar en contacto a través de la imaginación. Wittgenstein reubica así el ámbito de la interpretación, y concibe su tarea como un asunto de sensibilidad o conciencia, no de conocimiento. Nos está proponiendo, entonces, abandonar la preocupación epistemológica en favor de lo que Gadamer (en palabras de David Hoy) llamó “la ‘ontología’ de la vida comunicándose a través del lenguaje”¹⁸.

4. Epílogo: apertura psíquica

La raíz del problema al que he estado apuntando en relación con el principio de caridad, se encuentra, en última instancia, en una concepción particular y demasiado limitada de la racionalidad, de acuerdo con la cual el proceso de interpretación es dominio de un sujeto principalmente cognitivo. Por esta razón estoy de acuerdo con Quintanilla sobre la necesidad de ampliar nuestra concepción de la racionalidad para superar esa dicotomía moderna entre lo teórico y lo práctico (la cual manifiesta, a su vez, una concepción limitada de la relación entre la razón y la sensibilidad, o entre el conocimiento intelectual y la experiencia estética, o entre la dimensión expresiva y la dimensión literal del significado de nuestras palabras). Pero lo que he estado proponiendo es que esta extensión no sólo debe incorporar al sujeto en su dimensión consciente, sino además integrar la consideración de funciones de conciencia distintas a la intelectual. Mi habilidad de escuchar al otro depende de que asuma su propia postura, de que imaginativamente me ubique en su lugar y me instale en una lógica y sensibilidad ajenas a la mía. En sus momentos más profundos, el proceso de interpretación involucra transformaciones de la inteligencia que no sólo no pueden anticiparse desde la perspectiva exclusivamente cognitiva y consciente, sino que además pueden subvertir todos nuestros esquemas, revelándonos una lógica tan ajena a lo conocido por nosotros que no podría habérsenos ocurrido *a priori*. Esto implica la necesidad de una receptividad estética e intuitiva que va más allá de lo intelectual, y a veces incluso de lo consciente¹⁹.

18. Esto se hace claro cuando consideramos que el contexto de este párrafo es la discusión de Wittgenstein contra Frazer, donde está tratando de conectarlo de vuelta al sentimiento desde el cual las complejidades del hombre primitivo resultan en sus rituales.

19. Esto no quiere decir que la lógica operativa en esos casos sea incompatible o ininteligible desde la perspectiva racional y consciente, o incluso que termine ciñéndose a sus propios principios; de hecho ha de resultar así, si podemos hablar en absoluto de comunicación. Pero ello resulta por medio de acomodos *a posteriori*. Una vez que

Hablando de la receptividad del psicoanalista, Freud nos dice que éste

debe dirigir su propio inconsciente como un órgano receptivo hacia el inconsciente transmisor del paciente. Debe ajustarse al paciente como un receptor telefónico se ajusta al micrófono transmisor. De igual forma como el receptor convierte de nuevo a ondas sonoras las oscilaciones eléctricas producidas en la línea telefónica por las ondas sonoras, así mismo el inconsciente del doctor debe ser capaz, a partir de los derivados del inconsciente que le son comunicados, de reconstruir aquel inconsciente que ha determinado las asociaciones libres del paciente (Freud, 1912, pp. 115-116).

Freud está describiendo el tipo de apertura hermenéutica necesaria en el encuentro entre paciente y analista. Pero en la medida en que al filósofo le concierne la interpretación del otro y la emergencia de lo que Merleau-Ponty llamaba la palabra auténtica²⁰, es decir, no la palabra estereotipada sino aquella palabra en la que se manifiesta originalmente el individuo, me parece que debe tomar en cuenta la amplitud de comunicación a la que alude Freud en su descripción. Y lo que esto significa es la necesidad de apertura a aquellas manifestaciones del pensamiento a las que Lear calificaba de “actividades arcaicas de la mente”. Aunque éstas han sido marginadas de la filosofía, constituyen objeto central de atención en la reflexión psicoanalítica, la cual puede resultar en ocasiones filosóficamente muy iluminadora. Christopher Bollas, por ejemplo, desarrolla el siguiente modelo, de acuerdo con el cual,

... cada ego [...], cuando está involucrado en una interacción humana, reconoce un lugar de comunicación que le es bastante familiar, donde el efecto de la evocación del propio yo por parte del otro, en lugar de ser ubicado en un significado evolutivo [y predefinido] se abre al efecto particular [y diverso, incluso a veces imprevisto e imprevisible] de tal acción. El ego sabe, por decirlo así, que las unidades de sentido están siempre dispersas y desperdigadas a través de las ac-

ya hemos adquirido la capacidad de articular en nuestro lenguaje convencional y sedimentado aquello que se nos ha mostrado en la práctica, podemos hacernos creer, equivocadamente, que podríamos haberlo entendido por nosotros mismos, en función de los criterios que ya poseíamos, olvidando así que la única razón por la cual podemos llegar a pensarlo es que hemos sido transformados por este proceso, haciéndonos capaces ahora de entenderlo y articularlo racionalmente.

20. “Se ha entendido bien al distinguir una palabra auténtica, que se formula por primera vez, y una expresión segunda, una palabra sobre las palabras, que hace lo ordinario del lenguaje empírico. Sólo la primera es idéntica al pensamiento” (Merleau-Ponty, 1945, p. 207). (Trad. del editor).

ciones mentales que [en el psicoanálisis] llamamos desplazamiento, sustitución y simbolización. Este es su *habitat*. Es su lenguaje. Y en las interacciones entre dos sujetos, ambos poseen egos que trabajan sobre el otro exactamente de esta manera; específicamente, cualquier sujeto que recibe la palabra y presencia del otro se abre a las evocaciones del [propio] yo que forman una unidad y luego se dispersan en las diseminaciones que ordena el ego, que es quien procesa los significados de la vida. Como tal, cualquier par de egos sabe que comunicarse con el otro significa evocar al otro, y en ese momento, ser distorsionado por las leyes del inconsciente. Ser tocado por el inconsciente del otro significa ser desperdigado por los vientos del proceso primario a lejanas asociaciones y elaboraciones, accesibles a través de los vínculos propios de cada subjetividad. Conocer al otro y ser conocido es tanto un acto de evocación inconsciente que divide a los sujetos y anuncia la soledad del yo, como un acto de comprensión inteligente en el que uno puede colocar el propio conocimiento del yo y del otro en un pensamiento y estructura lingüística coherentes (Bollas, 1992, p. 45).

Mi crítica a Davidson se ha orientado hacia una redefinición del sujeto filosófico, el sujeto de la interpretación ya no como limitado al yo consciente y cognitivo, al yo cartesiano, sino al yo de la psicología profunda y del lenguaje auténtico. Implícito en este modelo de comunicación está el rechazo del presupuesto “burgués”, es decir del lenguaje como un instrumento externo y la comunicación como un asunto de “conocimiento correcto”. El enfoque es en función de un proceso gradual de auto-develación, que me hace pensar [otra vez] en la caracterización de la función del lenguaje que nos ofrecía Benjamin, como la de la comunicación de una entidad espiritual, de “una comunicabilidad por antonomasia” (Benjamin, 1991, p. 64). Lo que hacemos en el lenguaje concebido desde esta perspectiva es, como sugiere Bollas, elaborar, a través de esta receptividad hermenéutica y nuestra interacción con los demás, aquellas potencialidades de sentido que cargamos en nuestra propia historia y que otro psicoanalista ha caracterizado como la “sombra” que proyectan sobre el futuro las experiencias que conservamos sin codificar simbólicamente en nuestras palabras²¹. Como explica Bollas:

Estoy habitado [...] por estructuras internas que pueden ser sentidas cuando quiera que se evocan sus nombres; y al mismo tiempo, también estoy repleto de fantasmas de aquellos otros que me han afectado. En el psicoanálisis los llamamos

21. Cf. Lichtenberg (1983, p. 168, citado en Marcia Cavell, 1993, pp. 53-54). He considerado algunas de las consecuencias de estas consideraciones para nuestro concepto de la subjetividad, en Krebs (2003).

“objetos internos”, que obviamente no designan imágenes ni lúcidos dramas internos, sino más bien *estructuras psíquicas sumamente condensadas*, huellas de nuestros encuentros con el mundo externo [...] Ser una persona [*to be a character*] significa hacerse acreedor de una historia de objetos internos, presencias internas que son los rastros de nuestros encuentros, aun cuando no sean inteligibles, o ni siquiera claramente cognoscibles; sólo profundos fantasmas que [...] habitan la mente humana (Bollas, 1992, p. 59).

Quisiera concluir agregando que, desde esta perspectiva, la indeterminación de la interpretación, aquello a lo que se ha reducido el relativismo después de nuestro examen, lejos de ser un pseudo-problema intelectual o un problema de mala fe, puede verse más bien como una ocasión de auto-descubrimiento, una oportunidad para conocer tanto nuestros propios límites como nuestros alcances. Así, la respuesta apropiada a este “problema” sería un cambio de actitud –un cambio de actitud que se me hace afín al que articulan estas palabras, con las que cierro, de una inmigrante polaca que reflexiona acerca de su experiencia de transculturación:

Cada lengua modifica a la otra, se cruza con ella, la fertiliza. Cada lengua hace de la otra algo relativo [y relacionado]. Como todos, yo soy la suma de mis lenguas –la lengua de mi familia, mi infancia, educación, amistad y amor, y del mundo ancho y cambiante– aunque tal vez tienda a ser yo más sensible que la mayoría a las fracturas entre ellas, y a sus cimientos. Las fisuras a veces me causan dolor, pero de alguna manera, ellas son lo que me hacen saber que estoy viva. El sufrimiento y el conflicto son la mejor prueba de que existe tal cosa como la psique o el alma; si no, ¿qué es lo que sufre? ¿Por qué necesitaríamos sufrir cuando tenemos alimento y abrigo, si no fuese por esa otra entidad dentro nuestro haciéndonos sus extrañas, irrazonables y a veces imposibles exigencias? (Hoffman, 1989, p. 273).

Bibliografía

- Benjamin, Walter (1991): “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, en: *Para una crítica de la violencia. Iluminaciones IV*, Madrid: Taurus.
- Bollas, Christopher (1992): *Being a Character: Psychoanalysis and Self Experience*, New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- Cavell, Marcia (1993): *The Psychoanalytic Mind*, Cambridge: Harvard University Press.
- Cavell, Stanley (1979): *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Oxford University Press (Sección 3 del cap. V: “Normal and natural”, en: *Revista Venezolana de Filosofía*, 41-42).

- Cohen, Ted (1999): "Identifying with Metaphor: Metaphors of Personal Identification", en: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 57: 4, pp. 399-409.
- Davidson, Donald (1984): "Radical Interpretation", en: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (1986): "A Nice Derangement of Epitaphs", en: Ernest Lepore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell.
- Freud, Sigmund (1912): "Recommendations to Physicians Practising Psychoanalysis", en: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 12, London: Hogarth Press 1953-1973.
- Gadamer, Hans-Georg (1989): *Truth and Method*, New York: Crossroad.
- Gadamer, Hans-Georg (1997): "Reply to David Hoy", en: Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Hearne, Vicki (1986): *Adam's Task: Calling Animals by Name*, New York: Random House.
- Hoffman, Eva (1989): *Lost in Translation: a Life in a New Language*, New York: Penguin Books.
- Hoy, David (1997): "Post Cartesian Interpretation: Hans-Georg Gadamer and Donald Davidson", en: Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, Vol. XXIV, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Krebs, Víctor J. (1998): "'Espíritus sobre las ruinas': Wittgenstein y el pensamiento estético", en: *Areté*, X.
- Krebs, Víctor J. (2001): "Ver aspectos, imaginación y sentimiento en el pensamiento de Wittgenstein", en: *Apuntes filosóficos*, 18.
- Krebs, Víctor J. (2001a): "Around the Axis of our Real Need: The Ethical Point of Wittgenstein's Philosophy", en: *European Journal of Philosophy*, 9, 2001.
- Krebs, Víctor J. (2003): "El problema de la subjetividad y la importancia de ver aspectos en Wittgenstein", en: Alfonso Flórez, Raúl Meléndez, Magdalena Holguin (eds.), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Bogotá: Editorial Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana.
- Krebs, Víctor J. (2004): "'Descending into Primeval Chaos': Philosophy, the Body, and the Pygmalionic Impulse", en: A. Anderson, S. Hicks, Steven V. & L. Witkowski (eds.), *Mythos and Logos: How to Regain the Love of Wisdom*, Amsterdam & New York: Rodopi Editions.

- Lear, Jonathan (1990): *Love and its Place in Nature*, New York: Farrar, Strauss & Giroux.
- Lichtenberg, J. D. (1983): *Psychoanalysis and Infant Research*, Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1983.
- MacIntyre, Alasdair (1989): "Relativism, Power, and Philosophy", en: M. Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1973): *The Prose of the World*, Chicago, Northwestern University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1974): *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*. Ambrosio Berasain (Trad.) Madrid: Taurus.
- Quine, W. V. O. (1996): "Carnap and Logical Truth", en: *The Ways of Paradox*, New York: Random House.
- Quintanilla, Pablo (2001): "El lugar de la racionalidad en la comprensión del otro", en: S. López Maguiña, G. Portocarrero, R. Silva-Santisteban, V. Vich (eds.), *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Quintanilla, Pablo (2004): "Interpretando al otro: comunicación, racionalidad y relativismo", en este volumen (pp. 19-40).
- Ricoeur, Paul (1973): *Freud: una interpretación de la cultura*, Madrid: Siglo veintiuno editores.
- Sacks, Oliver (1987): "The President's Speech", en: *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, New York: Harper & Row.
- Scott, Charles (2002): *The Lives of Things*, Indianapolis: Indiana University Press.
- Steiner, George (1992): *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1988): *Investigaciones filosóficas (IF)*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: UNAM-Editorial Crítica.
- Wittgenstein, Ludwig (1997): "Notas para las clases sobre 'la experiencia privada' y 'los datos de los sentidos'", en: *Ocasiones filosóficas 1912-1951 (OF)*, Madrid: Cátedra.

**Realismo, esencialismo
y extensionalismo***

Profesor asistente, Departamento de Filosofía,
Universidad Nacional de Colombia.

I

Cuando se aborda la discusión filosófica actual sobre el realismo, con frecuencia se tiene la impresión de haberse sumergido en una densa selva filosófica sin el adecuado auxilio de una guía turística. Esta impresión está motivada en buena parte porque dicha discusión frecuentemente se halla entrelazada con difíciles temas filosóficos como la verdad, la referencia, el estatuto de las clases naturales, el relativismo, la noción de esquema conceptual o la naturaleza misma de la racionalidad. Pero, además, parte de la dificultad radica en la actual proliferación de posiciones disímiles que son catalogadas sin más de realistas o antirrealistas, y en la sordera que en ocasiones parece presentarse entre los defensores y adversarios de cada posición. Actualmente, el repertorio metafísico sobre este tema cubre un amplio y difícil espectro que va desde el irrealismo de Goodman, el antirrealismo de Dummett o el cuasirrealismo de Blackburn, hasta las más robustas formas de realismo de Devitt, Kripke o David Lewis, pasando por el realismo interno de Putnam o el realismo externo de Searle, por mencionar sólo unas pocas. Y en un ambiente tal de sobreoferta metafísica no resulta extraño que se produzca un mar de confusión.

Con todo, pienso que en medio de esta maraña filosófica de posiciones existen al menos dos tópicos fundamentales que tal vez puedan aportarnos una guía inicial en el debate en torno al realismo. Por un lado, está el asunto de si es legítimo obtener conclusiones ontológicas sobre el mundo a partir de tesis semánticas o epistemológicas sobre nuestro propio lenguaje o nuestro entramado de cono-

* Agradezco a los profesores William Duica, Luis Eduardo Hoyos, Andrea Lozano y Raúl Meléndez por sus observaciones a una versión previa de este ensayo. Igualmente, quiero agradecer al profesor Eduardo Barrio por su comentario crítico.

cimiento. Y, por otro lado, está la cuestión de la inteligibilidad de la idea de que existe un mundo prefabricado de antemano e independiente de nuestras teorías (*a ready-made world*). A mi modo de ver, la importancia de estos dos tópicos radica en que la actitud que se adopte frente a ellos en buena medida permitirá demarcar de formas distintas el terreno de la discusión sobre el realismo. En general, pensar que es legítimo derivar conclusiones ontológicas a partir de tesis epistemológicas y semánticas implicará aceptar que el debate sobre el realismo está indisolublemente ligado a temas como la verdad, la referencia o la relatividad conceptual y, en este sentido, buena parte de la postura metafísica que aquí se adopte dependerá de la postura que se tenga frente a ellos. En cambio, si se rechaza la derivación de conclusiones ontológicas a partir de tesis semánticas o epistemológicas, se abogará por una perspectiva en la que la discusión sobre el realismo recibirá un tratamiento independiente de tales asuntos, o al menos será previa a ellos. De forma similar, los filósofos que consideran ininteligible la noción de un mundo prefabricado en general se mostrarán propensos a centrar la discusión sobre el realismo en temas como nuestras pautas ontológicas de individuación o las diversas teorías y versiones de mundo que construimos, mientras que quienes simpatizan con dicha idea no le darán mucha relevancia a la relatividad conceptual y atenderán más bien a la articulación de una versión fuerte de la teoría de la verdad como correspondencia o quizás a la caracterización adecuada de la necesidad metafísica.

Más aún, al abordar los dos tópicos mencionados arriba podemos obtener una radiografía aproximada de las características básicas del realismo y el antirrealismo. De entrada, un antirrealista difícilmente podrá sustentar su posición a menos que considere que el paso de tesis epistemológicas o semánticas a conclusiones ontológicas es correcto, y sólo a partir de allí podrá socavar la idea de un mundo prefabricado con independencia de nuestras teorías. En su esqueleto más básico una de las formas recurrentes de la argumentación antirrealista será la siguiente. Dentro del espíritu de que es legítimo derivar la ontología a partir de la semántica o la epistemología, el antirrealista tratará de mostrar que nuestras formas de categorización y nuestras pautas ontológicas de individuación dependen intrínsecamente de nuestras teorías. Para ello invocará libremente la relatividad conceptual o la diversidad entre culturas e incluso podrá imaginar ejemplos tan ingeniosos como el minimundo de Putnam o los soles y tierras de Goodman¹. El paso siguiente en la argumentación antirrealista será señalar que

1. Al respecto, véanse Putnam (1987, pp. 18 y ss.), Putnam (1990, pp. 96 y ss.), Goodman (1978, pp. 2 y ss.), y Goodman (1995, pp. 58 y ss.).

la aceptación de estos expedientes implica el reconocimiento de que la realidad se halla determinada por nuestras teorías y esquemas categoriales en un sentido sustancial. Simplemente, si nuestros criterios de individuación y clasificación están atados a nuestro lenguaje, también la ontología misma lo estará. Para el antirrealista, pensar lo contrario sería un claro ejemplo de deshonestidad ontológica, pues sería tanto como suscribir un compromiso ontológico sin comprometerse realmente. Por último, el antirrealista concluirá que si la ontología depende en un sentido sustancial de nuestros criterios de individuación, entonces la idea de que existe un mundo prefabricado con independencia de nuestras teorías carecerá, en el mejor de los casos, de cualquier interés y, en el peor, será un simple sinsentido².

Con este breve razonamiento no pretendo agotar la batería argumentativa del antirrealista o mutilar la riqueza de su posición. Naturalmente, el antirrealista también podrá atacar la idea de un mundo prefabricado desde otros frentes. Por ejemplo, él podrá señalar –a la manera de Goodman– que un entramado conceptual con sus propios patrones ontológicos no puede compararse con una realidad en sí misma no descrita ni conceptualizada, o insistir –como lo hace Dummett– en que las condiciones para la comprensión de un lenguaje son condiciones evidenciales que hacen innecesaria cualquier forma fuerte de realismo. Si he mencionado el razonamiento anterior ha sido sólo para mostrar uno de los tantos caminos por los que el antirrealista intenta socavar la idea de un mundo prefabricado a partir de consideraciones semánticas o epistemológicas e indicar algunos puntos importantes para mis propósitos.

Lo primero que debe notarse aquí es el papel que desempeña la relatividad conceptual en el argumento recién expuesto. Con frecuencia se piensa que ella impone por sí misma un compromiso ineludible con alguna versión fuerte de relativismo y, en esta medida, se concluye sin más que el antirrealista forzosamente habrá de ser un relativista radical. Sin embargo, a mi modo de ver esto es un error. La relatividad conceptual, más que ser la muestra inequívoca de una simpatía por el relativismo, es un simple dato que debe tenerse en cuenta en cualquier reflexión semántica o epistemológica. Ella simplemente apunta al hecho –bastante obvio, por cierto– de que nuestros marcos de referencia y sistemas de clasificación en sí mismos son productos humanos guiados por intereses humanos. En una palabra, la relatividad conceptual no es otra cosa que el intento de tomarse en serio las ideas de *punto de vista* y de *multiplicidad concep-*

2. Para una argumentación de este tipo, véase, por ejemplo, Goodman (1978, pp. 2 y ss.).

tual. Y si es así, no tendrá mucho sentido cuestionar la posición antirrealista atacando la relatividad conceptual o denunciando aquí un relativismo insostenible. Esto sólo sería darse cabezazos contra un hecho inofensivo y a la vez digno de tenerse en cuenta al abordar asuntos semánticos o epistemológicos. Es más, incluso si la relatividad conceptual no se presentara y en estricto rigor sólo contáramos con un único sistema global del mundo, con esto no se afectaría el punto que busca ilustrar el antirrealista. Aun si sólo contáramos con un único esquema conceptual, seguiría siendo verdad que este esquema determina de forma sustantiva nuestras pautas ontológicas de individuación, y también seguiría siendo verdad que dicho esquema conceptual universal constituye el particular punto de vista de la especie humana y refleja sus particulares intereses y necesidades. La relatividad conceptual, en consecuencia, no debe entenderse como la grieta por donde ha de derrumbarse el antirrealismo, sino que más bien ella constituye un dato epistemológico ineludible al que, dicho sea de paso, el antirrealismo le hace entera justicia.

El segundo aspecto que vale la pena destacar en el argumento antirrealista mencionado antes es el concepto de realidad que allí está implícito. La realidad, tal como es concebida por el antirrealista, es una realidad plenamente *conceptualizada*. Las entidades que la componen son entidades que gozan de claras condiciones de identidad otorgadas por nuestros criterios de individuación y nuestros sistemas taxonómicos. De ahí nace precisamente el rechazo del antirrealista a la idea de un mundo prefabricado con independencia de nuestras teorías. Para él, un mundo en el que nuestros esquemas teóricos no hayan hecho su obra será un mundo amorfo con entidades carentes de identidad, si es que a éstas se les puede llamar entidades. Desde la perspectiva antirrealista, la ontología resultará inseparable de la cuestión de la identidad de un objeto y ella, a su vez, se hallará ligada a nuestros criterios semánticos y epistemológicos de identificación. En este sentido, no es extraño que el antirrealista se especialice en derivar tesis ontológicas a partir de la semántica y la epistemología. Para él, esto no sólo será perfectamente legítimo, sino también del todo inevitable.

Veamos ahora el panorama del realismo atendiendo a la noción de un mundo prefabricado y a la cuestión de la legitimidad del paso de la semántica y la epistemología a la ontología. Según estos lineamientos, se destacan al menos dos formas posibles de realismo. A la primera podemos llamarla *realismo robusto*. El realista robusto comparte con el antirrealista la idea de que el debate acerca del realismo está emparentado intrínsecamente con temas como la verdad o la referencia y, en esta medida, no le teme al paso que va de la semántica o la epistemología a la metafísica. Sin embargo, el realista robusto se distancia del

antirrealista en que acepta la idea de que existe un mundo prefabricado de antemano e independiente de nuestras teorías. De este modo, el desacuerdo fundamental entre el realista robusto y el antirrealista no es un desacuerdo sobre el terreno de la discusión, sino sobre la naturaleza misma de la verdad, la referencia y la realidad. El realista robusto pensará que el desacuerdo metafísico de su adversario se debe en buena parte a una mala teoría semántica y, en su lugar, propondrá una metafísica en la cual el mundo en sí mismo posee una estructura fija e independiente de cualquier teoría. Al pensar de este modo, el realista robusto será un inveterado esencialista. En su opinión, el mundo estará articulado *per se* en clases naturales, y la pertenencia de un objeto a una determinada clase natural estará dada por la posesión de ciertas propiedades esenciales comunes a todos los miembros de dicha clase. Un ejemplo paradigmático de esta posición se encuentra en los escritos de Kripke y Putnam de comienzos de los años setenta³. Como es bien sabido, ellos derivaron el esencialismo a partir de tesis semánticas sobre el funcionamiento de los nombres propios y los términos de clase natural. Sin entrar en detalles, la idea básica consistía en que si estas expresiones son designadores rígidos, las entidades que designan deberán mantener su identidad transmundana al margen de lo que pensemos sobre ellas. Y, a su vez, esto significa que dicha identidad estará dada por la posesión de propiedades esenciales. En una palabra, Kripke y Putnam presentaron el asunto de la referencia de tal modo que si los nombres propios y los términos de clase natural son designadores rígidos, el mundo será un mundo prefabricado en sí mismo e independiente de cualquier teoría.

La otra posición que cabe señalar aquí es lo que llamaré *realismo débil*. A diferencia de los dos bandos anteriores, el realista débil considera que el paso de tesis semánticas o epistemológicas a conclusiones metafísicas no es legítimo. En este sentido, el realista débil no se deja impresionar por la relevancia ontológica que le otorga el antirrealista a la relatividad conceptual, pero tampoco se compromete con las conclusiones esencialistas que deriva su pariente robusto a partir de tesis semánticas sobre el funcionamiento de los nombres. Para el realista débil, el debate acerca del realismo debe demarcarse de una forma enteramente distinta a como lo enfrentan sus adversarios. Él insiste que dicho debate no es primariamente un debate acerca de la verdad o la referencia y, como tal, debe mantenerse al margen de asuntos semánticos o epistemológicos. En su opinión, el debate sobre el realismo es más bien un debate sobre la existencia o inexistencia de un mundo independiente de nuestras representaciones, al margen de si este

3. Aquí tengo en mente los clásicos Putnam (1975) y Kripke (1980).

mundo está articulado esencialmente o no. Dentro de la literatura actual esta forma de realismo es profesada por filósofos como Searle y Devitt en sus momentos más austeros. Es así que Devitt adopta desde el principio máximas como “distingue la cuestión metafísica del realismo de cualquier asunto semántico” o “trata el asunto del realismo antes de cualquier asunto epistémico” (Devitt, 1991, pp. 3-4). Y Searle, por su parte, señala:

El realismo no es una tesis sobre cómo es de hecho el mundo [...] El realismo es la concepción según la cual las cosas tienen una manera de ser que es independiente de todas las representaciones humanas. El realismo no dice cómo son las cosas sino sólo que tienen una manera de ser. Y ‘cosas’ en las dos sentencias anteriores no significa objetos materiales ni siquiera objetos (Searle, 1997, p. 165).

De acuerdo con esto, el realista débil parece profesar un concepto de realidad mucho más vago que el de sus adversarios. Tanto el antirrealista como el realista robusto consideran que las cuestiones ontológicas son inseparables del tema de las condiciones de identidad de los objetos. La diferencia entre ambos estriba en que mientras el antirrealista considera que tales condiciones están atadas intrínsecamente a nuestras pautas ontológicas de identificación y a nuestros esquemas categoriales, el realista robusto sostiene que la identidad de los objetos es una identidad *per se*, dada en virtud de sus propiedades esenciales e independiente de nuestras teorías. Por su parte y ateniéndonos al pasaje recién citado, el realista débil buscará mantenerse al margen de esta discusión. Él insistirá en que el mundo como tal será lógicamente independiente de nuestras representaciones, pero guardará silencio sobre el tema de las condiciones de identidad de los objetos o sobre su naturaleza específica. En su opinión, tales discusiones simplemente nada tienen que ver con la verdad del realismo hasta el punto de que podríamos estar equivocados con respecto al modo de ser de los objetos materiales, y aun así el realismo no se vería afectado⁴.

II

Ahora bien, las tres posiciones anteriores –tal como están formuladas– me resultan problemáticas por diversos motivos. La principal dificultad que encuentro en la postura antirrealista radica en la manera exacta como debemos entenderla. Con frecuencia muchos adversarios del antirrealismo entienden esta postura como si en ella se negara la independencia del mundo con respecto a

4. Para una exposición detallada de este tópico, véase, por ejemplo, Searle (1997, pp. 164 y ss.).

nuestras representaciones o se proclamara la absoluta dependencia de lo real con respecto al lenguaje⁵. En este sentido, no es extraño que se asimile rápidamente el antirrealismo con ciertas formas de idealismo según las cuales el lenguaje o la mente crean en sentido estricto la realidad. Y, dada esta lectura, resulta natural que tesis tan provocadoras como la idea de que hacemos estrellas se revistan de un tinte escandaloso y ajeno a cualquier propuesta filosófica seria. Por mi parte, *no estoy seguro de que la rápida asimilación entre antirrealismo e idealismo sea del todo correcta*. De entrada encuentro difícil atribuirle esta postura a un filósofo como Goodman, debido justamente a que proclamar la naturaleza puramente mental o lingüística de lo real atentaría contra su bien conocido pluralismo. Algo similar me parece que puede decirse con respecto a un autor como Dummett quien, pese a que se resiste a darle sentido a la idea de una realidad que trasciende por principio nuestras capacidades cognitivas, no está interesado en proclamar la absoluta dependencia de lo real frente a nuestras representaciones.

En todo caso, si pasamos por alto la discusión exegética en torno a Goodman o Dummett, y suponemos, en beneficio de la argumentación, que el antirrealismo en última instancia es una forma de idealismo, entonces mi reproche a esta postura radica en que con ella no se le hace cabal justicia a la idea intuitiva de que algunos objetos que conforman el mobiliario del mundo ya existían desde mucho antes de que apareciera la especie humana, y seguramente seguirán haciéndolo cuando ella desaparezca. Mi impresión aquí es que –de forma similar a lo que sucede con la relatividad conceptual– la intuición cotidiana acerca de la independencia de los objetos frente a las representaciones debe respetarse tanto como sea posible. Y, ciertamente, si el antirrealista es por naturaleza un defensor del idealismo, no podrá dar cuenta de dicha intuición y al mismo tiempo mantener su postura. Para él, reivindicar la independencia de los objetos frente a las representaciones sería reconocer que el mundo no depende ontológicamente de tales representaciones. Pero ésta es sólo la mitad de la historia. Si –como he insinuado antes– concedemos que el antirrealismo no puede asimilarse sin más al idealismo, entonces el antirrealista aún debe precisar lo que quiere decir cuando *insiste en que el mundo está ligado indisolublemente a nuestros esquemas de individuación*. De esta forma, mi reproche básico al antirrealista radica en que si bien su postura le hace justicia a la inevitable relatividad de nuestros esque-

5. Esta comprensión –a mi juicio equivocada– del antirrealismo está ampliamente difundida entre buena parte de quienes se proclaman sus adversarios. Véanse al respecto Searle (1997, cap. 7 y 1999, cap. 1), Devitt (1991, caps. 12 y 13), Hoyos (2002) y el divertidísimo e irreverente Stove (1993, cap. 2), entre muchos otros.

mas categoriales, aún no está claro el sentido en el cual afirma que la ontología depende de tales esquemas. Y, justamente, esta falta de claridad no sólo lleva a tesis aparentemente contraintuitivas, como la idea de que hacemos las estrellas en un sentido sustancial, sino que también alienta la impresión de que el antirrealismo es un idealismo mal disfrazado. Si hemos de respetar nuestras intuiciones cotidianas, entonces quisiéramos poder decir que la ontología resulta inseparable de nuestras propias pautas de individuación sin atentar por ello contra la idea de que los objetos existen de forma independiente de nuestras representaciones. Y, a su vez, esto exige dilucidar con más precisión el sentido en el cual se dice que la ontología está atada a nuestras teorías.

Con respecto al realismo robusto también veo varias dificultades, al margen de los escrúpulos que me despierta la noción misma de necesidad metafísica. En primer lugar, al menos en lo que respecta a Kripke y Putnam, el argumento que va de la designación rígida al esencialismo no me parece concluyente. Después de todo, podría concebirse la designación rígida en un espíritu cercano a Føllesdal (1998) o Hintikka (1975), de tal modo que la identidad de un objeto en diferentes mundos posibles no sería una identidad *per se*, sino que estaría dada porque dicho objeto satisface una determinada pauta de identificación atada a nuestros marcos teóricos. Y bajo esta lectura bien podríamos conceder que los nombres y los términos de clase natural son designadores rígidos sin suscribir por ello compromiso alguno con el esencialismo. Así las cosas, mientras no se excluya una lectura de este tipo, puede pensarse que el hilo del argumento en realidad es inverso al modo como lo presentan Kripke y Putnam. Simplemente, la noción esencialista de identidad transmundana, más que ser una consecuencia de la teoría de la designación rígida, sería un presupuesto previo a dicha teoría. Y, en consecuencia, Kripke y Putnam en estricto rigor no estarían derivando conclusiones ontológicas a partir de tesis semánticas, sino que más bien estarían elaborando una teoría semántica dando por sentado una concepción metafísica previa que en modo alguno es esencial a dicha teoría.

En segundo lugar —y más importante aún—, encuentro que el realista robusto atenta contra cualquier versión interesante de la relatividad conceptual. Es cierto que con frecuencia se piensa que el realismo robusto hace posible la relatividad conceptual más que impedirla. Sin entrar en detalles, el argumento recurrente aquí es básicamente el siguiente: si —como sostienen Kripke o Putnam— los nombres propios y los términos de clase natural hacen referencia a un dominio fijo de entidades sin la mediación de las creencias o intensiones asociadas por el hablante a tales entidades, entonces el funcionamiento semántico de tales términos garantizará que diferentes comunidades pueden referirse al mismo

dominio de entidades aun cuando sus creencias al respecto difieran de modo significativo. Y esto —concluye el argumento— no es otra cosa que darle vía libre a la relatividad conceptual, pues el carácter rígido de los nombres y términos de clase natural asegura que siempre se mantendrá la mismidad de los objetos de referencia en medio de la diversidad de creencias que se asocian a ellos. En una palabra, el realista robusto parece dar cuenta de la relatividad conceptual debido a que su posición permite hablar con pleno sentido de múltiples puntos de vista acerca de un mismo dominio fijo de entidades.

Sin embargo, tengo la impresión de que en esta forma de ver las cosas en realidad no se toma muy en serio el fenómeno de la relatividad conceptual. Justamente, el interés intrínseco de la relatividad conceptual radica en que diferentes formas de categorización pueden ser *correctas* en el contexto adecuado aunque no sean traducibles entre sí. Los conocidos ejemplos de Putnam y Goodman en torno al minimundo o al movimiento de la tierra apuntan precisamente a esta manera básica de comprender la relatividad conceptual. Pero debe observarse que si se es esencialista, no habrá lugar para la idea de que múltiples descripciones alternativas e irreducibles entre sí pueden ser correctas. En un mundo de esencias, las descripciones correctas en última instancia sólo serán formas distintas de decir lo mismo y, en estricto rigor, tan sólo habrá a lo sumo una única forma correcta de describir el mundo. Bajo el trasfondo del esencialismo, en el minimundo putnamiano habrá un número específico de objetos fijado en sí mismo e independiente de nuestras múltiples formas de contar. Del mismo modo, el movimiento de la tierra con respecto al sol estará en sí mismo determinado de una cierta forma y con entera independencia del marco referencial en el que estemos situados como observadores. En este contexto, la idea de que distintas descripciones irreducibles entre sí puedan ser correctas simplemente no tendrá lugar. Y si la relatividad conceptual en su versión más interesante ha de entenderse precisamente como la afirmación de que es posible una multiplicidad de descripciones correctas e irreducibles acerca de un dominio dado de entidades, entonces el realista robusto por fuerza no podrá dar entera cuenta de este fenómeno. Justamente, sus esencias se lo impiden.

Más aún, el desconocimiento de la relatividad conceptual por parte del realista robusto también se hace patente en su tendencia a pasar por alto la inevitable carga epistémica implícita en la fijación de la referencia⁶. De acuerdo con Kripke y Putnam, la fijación de la referencia se realiza mediante un acto de de-

6. Para una exposición más detallada sobre la dificultad que esbozo a continuación, véase Ávila (2002a).

finición ostensiva, así: “Agua” es cualquier cosa que esté en la relación *mismo líquido* que ésta muestra (y se la señala). Pues bien, el elemento epistémico que aquí tiende a olvidarse fácilmente es que el concepto mismo de líquido ya está integrado en una determinada red teórica y, en este sentido, bajo una teoría distinta la extensión misma de “agua” bien podría fijarse ostensivamente de otro modo (quizás apelando a otros conceptos como *misma capacidad de mantener la vida* o incluso *misma solubilidad al mezclarse con whisky*). El mismo Putnam se percató de esta dificultad años después al abandonar su esencialismo y adoptar el realismo interno:

Debemos observar [...] que ‘del mismo tipo’ es una expresión que no tiene sentido si no es desde un sistema categorial que señale qué propiedades cuentan y qué propiedades no cuentan como semejanzas. Después de todo, cualquier cosa es del mismo tipo que cualquier otra de *várias* maneras (Putnam, 1988, p. 62).

Naturalmente, esta acusación quizá podría evitarse si se sostuviera abiertamente que —contrario a lo que he sugerido— las teorías semánticas de Kripke y Putnam no ignoran la carga epistémica implícita en la fijación ostensiva de la referencia. Al menos para el caso de Putnam, esta sugerencia podría tomar fuerza de toda su reflexión en torno a los estereotipos y marcadores semánticos como vectores del significado (*cf.* Putnam, 1975). Sin embargo, el problema que veo con esta sugerencia es que tendríamos que reconocer que el sentido y las intensiones del hablante determinan la referencia en un sentido mucho más sustancial del que concede explícitamente Putnam. Justamente, ahora el empleo de marcadores semánticos distintos en el acto ostensivo de la fijación de la referencia podría dar lugar a la fijación de extensiones diferentes. Y esto, a su vez, nos obligaría a aceptar que —contrario a las pretensiones de Putnam— su propia teoría semántica resulta más fregeana de lo que él supone. Para decirlo en una palabra, parte de la dificultad que encuentro en la teoría semántica asociada al realismo robusto radica en que o bien en ella se tiene que pasar por alto la carga epistémica implícita en la fijación de la referencia, o bien se tiene que reconocer que dicha teoría en estricto sentido es más fregeana de lo que podría parecer a primera vista.

Por último nos resta examinar el realismo débil. A mi modo de ver, su principal defecto radica en el continuo tambaleo que presenta debido a su concepto poco sustantivo de mundo y a su parsimonia ontológica⁷. Antes dije que el realista débil se abstendrá de participar en el debate ontológico acerca de las condiciones de

7. Desarrollo más ampliamente esta crítica en Ávila (2002b).

identidad de los objetos que pueblan el mundo argumentando que esta discusión no tiene punto de contacto alguno con el debate sobre el realismo. Sin embargo, a mi modo de ver, la raíz de este silencio va más allá de una mera discrepancia con respecto a la forma en que debe demarcarse dicho debate. El punto crucial aquí radica en que el realista débil no puede abordar la cuestión acerca de las condiciones de identidad de los objetos sin que su propia postura se vea arrastrada hacia el polo del realista robusto o hacia el del antirrealista. Si, fuera de proclamar que existe un mundo independiente de nuestras representaciones, el realista débil sostuviera también que las condiciones de identidad de las entidades que pueblan dicho mundo son condiciones *per se*, entonces su postura se acercaría a la de su pariente robusto y, en sentido estricto, tendría que comprometerse con el esencialismo. Si, por otra parte, el realista débil sostuviera que las condiciones de identidad de un objeto están atadas a nuestros marcos de referencia, su posición tomaría –al menos en este sentido– un cariz cercano al del antirrealismo.

Así las cosas, el realista débil no parece tener otra opción que la de mantenerse al margen de las discusiones ontológicas sustantivas y más bien seguir aferrado a su pobre concepto de mundo. Y el problema aquí es que dicho concepto por sí solo resulta insatisfactorio. Por lo que alcanzo a ver, no tiene mucho sentido afirmar la existencia de un mundo independiente de nuestras representaciones y, en seguida, sustraerse a la cuestión de la identidad de los seres que lo conforman. Ciertamente, decir –como lo hace Searle– que en la controversia sobre el realismo el término ‘cosa’ en realidad “no significa objetos materiales, ni siquiera objetos”, no es de mucha ayuda. Y la razón de ello no radica en que se interprete esta afirmación como si en ella se revelara el compromiso de Searle con una enigmática ontología de cosas que no son objetos, sino más bien en que con dicha afirmación él busca evitar un compromiso ontológico sustantivo con entidades con claras condiciones de identidad. En una palabra, parte del problema del realista débil radica justamente en su intento por manejar una noción de realidad desligada de una ontología específica. Además, con su silencio con respecto al tema de la individuación de los objetos el realista débil queda a la merced de los ataques del antirrealista y del realista robusto. Ahora el antirrealista simplemente podría sentir un vivo desinterés por un sentido tan general y vacío de mundo y manifestar su preferencia por asuntos más sustanciales como los diversos modos de articulación conceptual. Del mismo modo, el realista robusto podría presionar a su pariente débil a tomar en serio la idea de que existe un mundo independiente de nuestras representaciones y comprometerlo, por tanto, con la idea de que este mundo en sí mismo es un mundo prefabricado con condiciones intrínsecas de identidad.

Un problema similar se presenta con el tratamiento que hace el realista débil de la relatividad conceptual. Mientras él guarde silencio sobre el asunto de las condiciones de identidad de los objetos, podrá dar una supuesta bienvenida a la relatividad conceptual. Pero las cosas se pondrán turbias cuando se vea obligado a precisar su poco sustancioso concepto de realidad. Si el realista débil concede que las condiciones de identidad son intrínsecas a los objetos, entonces –al igual que su pariente robusto– tendrá que negar la relatividad conceptual en su versión más interesante. Si, por otra parte, concede con el antirrealista que las condiciones de identidad de un objeto están dadas por nuestros entramados teóricos, entonces el precio de su respeto por la relatividad conceptual parecería ser la carga del antirrealismo. Ahora el realista débil tendrá que aceptar que la realidad es una realidad genuinamente conceptualizada con su dominio de entidades teóricamente dependientes. Y si estas entidades están atadas de suyo a nuestras organizaciones categoriales, entonces también deberá precisarse el sentido en el que se afirma además que existe un mundo independiente de nuestras representaciones. Precisamente, el realista débil debe evitar aquí que el mundo que tanto quiere defender se convierta simplemente en un mundo amorfo y no categorizado en el que quizá sólo habría el tipo de cosas que Searle advierte que no son objetos materiales y ni siquiera son objetos. Pues, ciertamente, no perderemos mucho si a un mundo así lo pasamos por alto.

III

La exposición anterior no sólo nos ha brindado una comprensión esquemática de algunas posiciones representativas en el debate sobre el realismo, sino que también nos ha permitido señalar de paso algunas de las dificultades más básicas de cada una de ellas. Frente a este panorama existen por lo menos dos alternativas, fuera de ignorar el tema. La primera es argumentar que en realidad toda la discusión sobre el realismo es un sinsentido o descansa en una confusión conceptual. La segunda consiste en buscar un enfoque alternativo que permita evadir las dificultades en las que se ven envueltas las posturas anteriores. Yo me inclino por esta última opción y en lo que resta de este escrito trataré de aventurar los derroteros más básicos de un enfoque de este tipo, aunque sea a título de simple esbozo. Si se quieren evitar las dificultades de las posturas anteriores, la perspectiva que buscamos deberá cumplir al menos los siguientes requisitos. En primer lugar, debe respetar la relatividad conceptual en una versión interesante. En segundo lugar, debe precisar el sentido exacto en el cual se afirma que las pautas ontológicas de individuación están atadas a nuestros esquemas teóricos. Y, en tercer lugar, debe hacerle justicia a la intuición cotidiana de que el mundo exis-

te con independencia de nuestras representaciones, sin recurrir para ello a un concepto poco sustancioso de realidad. El cumplimiento de estas exigencias dará lugar a un enfoque que se distancia en varios aspectos de los tres bandos anteriores. La divergencia fundamental del nuevo enfoque con el realismo robusto estará dada por el intento de tomar en serio la relatividad conceptual y por el rechazo a la lectura esencialista de la noción de un mundo prefabricado. Por su parte, el desacuerdo con el realista débil radicarán en que se mantendrá vinculada la cuestión de la independencia del mundo exterior con la cuestión ontológica de la identidad de los objetos y, en este sentido, el nuevo enfoque tendrá que defender un concepto de mundo mucho más sustancioso que el de su adversario. Finalmente, el enfoque que buscamos se distanciará del antirrealismo en su intento explícito de ofrecer una interpretación precisa de la idea de que la ontología está atada a nuestras pautas teóricas de individuación que, al mismo tiempo, respete en todo momento la intuición cotidiana de que el mundo no se agota en nuestras representaciones.

Cuando se trata de cuestiones ontológicas, la filosofía de Quine cuenta con dos estribillos básicos: *ser es ser el valor de una variable y no hay entidad sin identidad*. Ambos estribillos se encuentran vinculados entre sí de múltiples formas, y cada uno posee su respectiva dimensión semántica, ontológica y epistemológica. Desde un punto de vista semántico, decir que ser es ser el valor de una variable es una forma apretada de decir que los vehículos lingüísticos de la referencia son las variables ligadas y sus contrapartes vernáculos en el lenguaje cotidiano. A su vez, desde un punto de vista ontológico, esto quiere decir que los compromisos ontológicos de una teoría se encuentran cifrados en la cuantificación entendida objetualmente. Simplemente, si los vehículos de la referencia son las variables, entonces las entidades a las que nos referimos serán los valores de tales variables. En una palabra, ellas encapsularán lingüísticamente el mobiliario del universo. “La variable –afirma Quine– es el origen de la reificación y, por tanto, de la ontología. [Ella] sirve meramente para señalar los lugares en los que nos referimos a la misma cosa y para seleccionarla como denotada por el predicado”. (Quine, 1995, p. 33). Finalmente, desde un punto de vista epistemológico, decir que ser es ser el valor de una variable implica que la posesión misma de una ontología plenamente articulada estará dada por el manejo adecuado del aparato lingüístico ligado a la cuantificación. Y, en este sentido, un ser que dispone de una ontología consumada será un ser que ha aprendido el arte de cuantificar.

Ahora bien, al hablar del dispositivo lingüístico de las variables y la cuantificación no debe olvidarse que ellas resultan del todo inseparables de la predicación. Un predicado, dicho informalmente, es un término que se aplica a, o es verdadero

de, un cierto número de objetos empezando por ninguno (así ‘unicornio’, ‘satélite natural de la tierra’ y ‘manzana’ son todos predicados). Así las cosas, cabe reconocer en los predicados las mismas dimensiones que atraviesan a sus compañeras las variables. Semánticamente hablando, los predicados –a diferencia de las variables– no tienen función referencial alguna. Su importancia radica más bien en que ellos operan como pautas lingüísticas de identificación de los objetos que son valores de nuestras variables. A su vez, desde un punto de vista ontológico, esto significa que los predicados nos sirven para determinar lingüísticamente en qué regiones diversas del mundo se halla inmerso el objeto seleccionado por la variable. Por último, en términos epistemológicos, debe notarse que si la posesión de una ontología está ligada al arte de cuantificar, la posesión de las pautas lingüísticas de identificación de objetos será inseparable del arte de la predicación. Así las cosas, el estribillo de que ser es ser el valor de una variable sintetiza apretadamente la compleja simbiosis que existe entre la carga referencial y ontológica de las variables ligadas, y la carga clasificatoria e identificatoria de los predicados. Ambos, el predicado y la variable, constituyen un matrimonio perfecto.

Si el estribillo anterior nos dice cuáles son los vehículos lingüísticos de la referencia y la ontología, el estribillo de que no hay entidad sin identidad establece el tipo de entidades que pueden ser valores de nuestras variables. Simplemente una entidad sólo contará como tal si posee claros criterios de individuación. En este sentido, la máxima de que no hay entidad sin identidad es un precepto de decencia ontológica. Con él tan sólo se señala que debemos comprometernos con entidades que gocen de claros criterios de individuación, si es que queremos saber con qué nos comprometemos. A su vez, esta máxima también posee una dimensión tanto semántica como epistemológica. Desde un punto de vista semántico, decir que no hay entidad sin identidad impone el reconocimiento de que los valores de nuestras variables no deberán verse alterados por la sustitución de expresiones correferenciales dentro de una oración. En una palabra, en el contexto semántico la máxima anterior señala que la referencia misma es inseparable de las condiciones de identidad del objeto al que se hace referencia. Finalmente, desde un punto de vista epistemológico, decir que no hay entidad sin identidad significa que todo objeto que sea el valor de una variable es susceptible de ser identificado y reidentificado dentro del contexto de una teoría como el mismo objeto. Precisamente, el expediente de las variables nos permite señalar la misma cosa como cayendo bajo diferentes predicados y descripciones. En consecuencia, aprender el arte de la cuantificación no será otra cosa que aprender a identificar y reidentificar un objeto como el mismo bajo diferentes pautas lingüísticas.

Vistos en conjunto, los dos estribillos anteriores constituyen una muestra inequívoca de un compromiso más profundo con la extensionalidad. En este sentido, Quine explica:

Un contexto es extensional si su valor de verdad no puede verse modificado al sustituir una oración componente por otra del mismo valor de verdad, ni al sustituir un predicado componente por otro con los mismos *denotata*, ni al sustituir un término singular por otro con el mismo *designatum* (Quine, 1995, p. 90).

Es cierto que la extensionalidad es una característica de la que gozan algunos lenguajes y le concierne principalmente a los lógicos. Sin embargo, lo que quiero sugerir aquí es que el extensionalismo también posee una profunda significación ontológica y epistemológica que tiene un efecto liberador en el debate sobre el realismo. De entrada, puede observarse que el extensionalismo es la contraparte lógica de la máxima de que no hay entidad sin identidad. Precisamente, sólo en tanto una entidad cuente con claros criterios de individuación lo que digamos sobre ella no cambiará su valor de verdad al sustituir expresiones correferenciales. Si, además, se tiene en cuenta que la máxima anterior impone restricciones sobre los valores posibles de nuestras variables, entonces el extensionalismo no sólo será un ejemplo de transparencia lógica, sino también una pauta inquebrantable de aceptabilidad ontológica.

Con todo, el efecto liberador del extensionalismo no está dado principalmente por su impecabilidad lógica, sino por la imagen ontológica a la que nos invita. Como es bien sabido, el extensionalismo impone una drástica purga metafísica en la cual las esencias, los atributos y las propiedades son las primeras entidades intensionales en irse por la borda. La acusación básica aquí es que estas entidades carecen de criterios claros de individuación y, en este sentido, se resisten a un buen comportamiento ontológico. Al abandonarse las esencias y los atributos accidentales, el extensionalista se opone de entrada al realismo robusto. Ahora no habrá lugar a una lectura esencialista de la idea de que el mundo está articulado intrínsecamente según clases naturales, y no lo habrá porque se ha rechazado de plano la noción de necesidad metafísica y toda su selva ontológica de esencias y accidentes. Sin embargo, con este movimiento el extensionalista en cuestiones ontológicas no habrá diluido el mundo, ni se habrá comprometido con un concepto tan poco sustancial de realidad como el que detenta el realismo débil. Los objetos físicos y las clases aún serán ejemplos impecables de transparencia ontológica. De este modo, el extensionalista nos deja con una imagen ontológica que presenta al menos dos rasgos fundamentales. De un lado, él aceptará de buena gana que los objetos caen bajo una

gran pluralidad de clases, clases de clases, etc. Y, de otro lado, fiel a su repudio por el esencialismo, el extensionalista rechazará la idea de que existan clases privilegiadas independientes de cualquier teoría o elaboración cognitiva.

Vale la pena detenerse un momento a examinar el sentido exacto de estas dos ideas. Cuando el extensionalista ontológico afirma que los objetos caen bajo múltiples clases no sugiere que ahora debamos aceptar una infinidad de géneros bizarros y excéntricos en pie de igualdad con los sólidos géneros que ocupan a nuestras teorías. No se trata aquí de darle la bienvenida a predicados tan extravagantes como el “verdul” de Goodman o el “klurg” de Searle, ni de menospreciar nuestro repertorio clásico de predicados. Tampoco se quiere defender una caótica imagen de mundo en la que cualquier objeto cae casi indiscriminadamente bajo cualquier clase aleatoria dando lugar a una incontrollable y abigarrada maraña ontológica. Cuando el extensionalista afirma que los objetos caen bajo una gran multiplicidad de clases sólo quiere apuntar a la idea según la cual *un rasgo estructural del mundo* es justamente el que los objetos que lo componen caigan bajo clases. Y esta idea ha de entenderse aquí como una simple pauta de carácter *ontológico-formal* revestida de una gran generalidad. En este sentido, el extensionalista ontológico no pretende legislar *a priori* acerca de los predicados particulares que debamos adoptar, ni busca comprometerse con todo tipo de predicados bizarros o excéntricos. Bien vistas las cosas, decir que los objetos caen bajo múltiples clases es sólo una forma de reafirmar ontológicamente el dispositivo lingüístico de la cuantificación, el predicado y la variable. Con ello sólo se reconoce que cualquier objeto que sea un valor de nuestras variables habrá de ser también un objeto que forma parte de la extensión de múltiples predicados.

Por su parte, cuando el extensionalista ontológico rechaza la idea de que existan clases privilegiadas con independencia de nuestras teorías no quiere sostener con ello que el mundo en sí mismo y al margen de tales teorías sea un incontrollable compendio de clases aleatorias. Tampoco pretende negar las semejanzas objetivas que existen entre los objetos que componen el mobiliario del mundo o sugerir que ellas son una simple invención teórica. Pensar de este modo sería tanto como atribuirle al extensionalista la pretensión de querer salirse de todos nuestros esquemas teóricos para enseñarnos que la realidad en sí misma es un caótico amasijo de clases arbitrarias en el que ni siquiera existen las semejanzas entre objetos. Y nada hay más lejano a la posición del extensionalista que una imagen de este tipo. Con ella no sólo se estaría pasando por alto el carácter puramente formal de sus afirmaciones ontológicas, sino que además se estaría olvidando que la propia estructura cuantificacional es ya una estructura lingüís-

tica. De este modo, la insistencia del extensionalista en que al margen de las teorías no existen clases privilegiadas debe entenderse como una afirmación de corte epistemológico más que ontológico. Ella simplemente quiere resaltar la dimensión epistemológica de la predicación señalando que toda pauta lingüística de categorización depende de un entramado de teoría y enfatizando el carácter teórico de la noción misma de semejanza. Y, así como el reconocimiento de la dimensión epistemológica de la variable no va en detrimento de su carga ontológica, tampoco el reconocimiento de la dimensión epistemológica de la predicación debe atentar contra el hecho de que, ontológicamente hablando, los objetos a los que aplicamos nuestros predicados se hallen inmersos en sí mismos en una región del mundo que no es de suyo ni arbitraria ni aleatoria.

Ahora bien, con su ontología general de clases y objetos el extensionalista no sólo se opone al realismo robusto sino también a su pariente débil. A primera vista, puede parecer que el extensionalista maneja un concepto tan vago y poco sustancioso de mundo como el que detenta el realista débil. Esta impresión quizá puede verse alimentada por el hecho de que el extensionalista reconoce explícitamente que su propuesta sólo apunta hacia un rasgo estructural de la realidad y, en este sentido, su ontología no pasa de ser puramente formal. Sin embargo, sería un profundo error pensar que la postura extensionalista se deja asimilar al realismo débil. De entrada, el extensionalista rechaza el intento del realista débil por separar el debate en torno al realismo del debate ontológico en torno a la naturaleza de los objetos que componen el mobiliario del mundo. De hecho, su propia comprensión de la ontología se halla atada intrínsecamente al asunto de la identidad de las entidades que componen el mundo y su propuesta –por formal y abstracta que sea– es en sí misma una propuesta de carácter ontológico. En una palabra, mientras que el realista débil quiere evitar de cualquier manera las afirmaciones ontológicas que impliquen un compromiso más allá de la mera constatación de la independencia del mundo, para el extensionalista el debate sobre el realismo es ante todo un debate comprometido ontológicamente. A su vez, esto conlleva a que el extensionalista posea un concepto de realidad mucho más sustancioso que el del realismo débil. Justamente, él dispone de su propia ontología sustantiva y puede declarar abiertamente que el mundo se compone de objetos materiales que caen bajo clases en vez de las enigmáticas y poco comprometidas “cosas” searleanas.

Finalmente, el extensionalista ontológico también toma distancia del antirrealismo. Para comenzar, si concedemos por mor del argumento que el antirrealismo constituye una variante del idealismo, entonces la oposición del extensionalista frente a esta postura no se hace esperar. Esto se observa claramente

si atendemos a una cierta dimensión epistemológica implícita en el extensionalismo. Al afirmar que los objetos que conforman el mobiliario del mundo caen bajo múltiples clases sin que ninguna de ellas sea en sí misma una clase privilegiada, el extensionalista ontológico concederá con gusto que el favoritismo por ciertos agrupamientos de objetos en vez de otros es una prerrogativa propia de las teorías y los intereses implícitos en ella. De esta forma, el extensionalista ontológico no sólo reconocerá la posibilidad de que diferentes entramados teóricos se inclinen por diferentes agrupamientos de objetos, sino que –lo que de momento es más importante– también aceptará que el mundo como tal no se agota en nuestras formas de descripción. Una entidad que cae bajo ciertas clases que hemos seleccionado teóricamente y que como tal soporta algunos predicados de nuestro vocabulario teórico también puede caer bajo otras clases que de momento no nos ocupan y, en este sentido, eventualmente puede soportar predicados pertenecientes a otras teorías. Pero incluso dentro de una misma teoría siempre podrá enriquecerse nuestra comprensión de una entidad mediante la correcta aplicación de más descripciones y predicados. En la dinámica misma de la cuantificación y la variable está la posibilidad siempre abierta de identificar una y otra vez el mismo objeto bajo diferentes pautas lingüísticas sin pretender agotar por ello todas sus posibles formas de identificación. Y, justamente, esta inagotabilidad del objeto frente a nuestros modos de describirlo implica su independencia frente a nuestras representaciones. De este modo, el extensionalista ontológico será un realista. Su propia comprensión de la ontología y la cuantificación le exige reconocer que –contrario a lo que sostienen las variantes del idealismo– *el mundo no se agota en nuestras formas de descripción ni depende de ellas.*

Con todo, el lector puede pensar que en este punto soy injusto con el antirrealismo, toda vez que yo mismo he expresado en páginas anteriores mis dudas ante la frecuente asimilación entre esta postura y ciertas variantes del idealismo. Sin embargo, no debe olvidarse que incluso si se aceptara que esta asimilación es errónea, parte de mi reproche al antirrealista fue precisamente que él no nos dejaba en claro el sentido exacto en el que afirmaba que la ontología depende de nuestros esquemas categoriales. El reto que quedó abierto era entonces el de dar cuenta del hecho de que la ontología resulte inseparable de nuestras propias pautas teóricas de individuación sin atentar por ello contra la idea de que los objetos existen de forma independiente de nuestras representaciones. Mi impresión es que el enfoque del extensionalismo ontológico puede enfrentar exitosamente este reto. Debe notarse que cuando el extensionalista ontológico acepta la independencia de los objetos frente a nuestras representaciones, el tipo

de independencia que tiene en mente es *ontológica*. Esta independencia está dada básicamente por el reconocimiento de que los objetos que constituyen el valor de nuestras variables no agotan su ser en lo que prediquemos sobre ellos y la idea concomitante de que siempre pueden revelarnos nuevas características. Sin embargo, con este planteamiento el extensionalista ontológico no pasa por alto que los objetos también dependen en cierto sentido de nuestras teorías. El punto clave aquí es que el extensionalista considera que esta dependencia posee un carácter puramente *epistemológico*. Así, cuando se afirma que la posesión de una ontología consumada está atada al manejo del arte de cuantificar no se quiere decir con ello que hagamos ontológicamente el mundo mediante el expediente de las variables. Más bien, con esto se quiere dar a entender que la posesión de una ontología consumada es inseparable de la posesión de pautas lingüísticas que nos permitan identificar y reidentificar un objeto como el mismo bajo descripciones diferentes. Algo similar ocurre cuando se insiste en que el favoritismo por ciertos agrupamientos en vez de otros es una prerrogativa propia de las teorías. Con ello no se pretende sugerir que los predicados creen ontológicamente el particular vetado de la naturaleza, sino que se trata simplemente de reconocer que cualquier intento teórico de situar la posición de un objeto en el mobiliario del mundo supone un repertorio de predicados que nos proporcione las pautas relevantes de identificación. Así las cosas, afirmar que la ontología depende epistemológicamente de nuestras teorías no es otra cosa que tomarse en serio la dimensión epistemológica del dispositivo lingüístico ligado a la cuantificación. Con ello sólo se acepta el hecho —por lo demás inofensivo— de que una entidad con identidad es también una entidad que puede identificarse y reidentificarse mediante diversos expedientes lingüísticos

De acuerdo con esto, el extensionalista impone una cierta reinterpretación del antirrealismo. En su opinión, cuando el antirrealista afirma que hacemos las estrellas esto no quiere decir que las hagamos en un sentido ontológico como quien hace una silla o un bebé. La elaboración de las estrellas —si es que persistimos en hablar así— es más bien epistemológica, y esto sólo significa que su inclusión como objetos en una teoría sobre el mobiliario del mundo requiere un determinado andamiaje teórico con sus correspondientes criterios de identificación. De este modo, el punto fuerte del antirrealismo no radica en su desprecio por un mundo más allá de nuestras representaciones, aunque este desprecio no está de más si se trata de un mundo como el del realista robusto o el de su pariente débil. Para el extensionalista ontológico, la verdad oculta del antirrealismo radica más bien en su certera insistencia en que toda pauta lingüística de identificación depende de forma crucial de un determinado contex-

to teórico. Para decirlo en una palabra, de acuerdo con esta reinterpretación si el antirrealismo ha de ser una posición filosóficamente respetable, tendrá que ser en lo fundamental una posición epistemológica.

IV

Al comienzo de la sección pasada señalé que un enfoque alternativo al realismo robusto, el realismo débil y el antirrealismo debía cumplir tres requisitos fundamentales: hacerle justicia a la idea de que el mundo existe con independencia de nuestras representaciones, precisar el sentido exacto en el que la ontología está atada a nuestros esquemas teóricos, y respetar la relatividad conceptual. Si la argumentación anterior ha sido correcta, entonces puede decirse que al señalar los tópicos en los que el extensionalismo se distancia de otras posturas hemos logrado cumplir también al menos los dos primeros requisitos de forma explícita. Es así que no sólo hemos visto que el extensionalista ontológico ha respetado en todo momento la intuición cotidiana con respecto a la independencia ontológica de los objetos, sino que también hemos observado la manera como se ha reinterpretado en términos epistemológicos la idea de que la ontología se halla atada a nuestros esquemas teóricos. De hecho, bien vistas las cosas, el enfoque del extensionalista ontológico nos ha proporcionado también un claro refinamiento de las intuiciones acerca de la independencia ontológica y la dependencia teórica de los objetos. Justamente, su propio tratamiento de la cuantificación, su exigencia de criterios claros de individuación y su reconocimiento de que dichas entidades no se agotan en nuestras formas de descripción pueden entenderse como una clara indicación de lo que significa la independencia ontológica de los objetos frente a nuestras representaciones. Del mismo modo, su reconocimiento de la dimensión epistemológica de la predicación y la variable, su insistencia en el carácter teórico de la noción de semejanza y su énfasis en que la posesión de una ontología consumada exige el manejo de pautas lingüísticas de identificación contribuyen a dilucidar el hecho de que la ontología se halle epistemológicamente ligada a nuestros entramados teóricos. En este sentido, la apuesta del extensionalista ontológico a nivel general radica en pensar que tanto la independencia ontológica de los objetos frente a nuestras teorías como su dependencia epistemológica están ligadas de forma inexorable al reconocimiento de que uno de los rasgos estructurales del mundo es el que los objetos caigan bajo múltiples clases.

Así las cosas, si queremos dar por terminada la faena en la que nos hemos embarcado, únicamente nos resta examinar de forma explícita la manera como el extensionalista ontológico le hace justicia al fenómeno de la relatividad con-

ceptual. Antes hemos visto que tanto el realista robusto como su pariente débil se veían en dificultades para tratar adecuadamente este fenómeno. También vimos que el antirrealista –a diferencia de sus adversarios– no sólo parecía encajar plenamente la relatividad conceptual, sino que además ella constituía una de las motivaciones básicas para su postura. Este diagnóstico inicial bien pudo haber dejado en el ambiente la impresión de que la relatividad conceptual constituye un obstáculo insuperable para cualquier posición que se precie de ser realista. Sin embargo, nuestras presentes consideraciones acerca del extensionalismo ontológico permiten disipar dicha impresión, por varias razones. En primer lugar, debe notarse que el fenómeno de la relatividad conceptual sólo constituye una amenaza para una postura realista comprometida con alguna de las siguientes tesis:

1. Pensar que el mundo en sí mismo está articulado en términos esencialistas.
2. Suponer que sólo existe un único léxico correcto para describir adecuadamente la realidad, y
3. Entender la pluralidad epistemológica de esquemas categoriales en términos ontológicos, de tal modo que se obtenga la conclusión de corte idealista según la cual el mundo depende ontológicamente de nuestros esquemas teóricos.

Ahora bien, si –como hemos visto con anterioridad– el extensionalista ontológico rechaza de plano estas tres tesis, entonces el fenómeno de la relatividad conceptual por sí solo no ocasiona incompatibilidad alguna con su declaración explícita a favor del realismo.

En segundo lugar, el enfoque del extensionalista ontológico no sólo resulta plenamente compatible con la relatividad conceptual, sino que además le concede de forma explícita su propio campo de acción. Esto salta a la vista desde el momento en que se concede que el favoritismo epistemológico por unos agrupamientos en vez de otros depende de nuestras teorías. Con ello, el extensionalista ontológico reconoce que nuestras taxonomías particulares sobre el mundo están ligadas a nuestras necesidades teóricas y, de esta forma, deja abierta la posibilidad para que se den otros agrupamientos y puntos de vista irreducibles al nuestro con legítimas pretensiones de verdad. Es así que aquí no sólo se acepta que las taxonomías de la biología o la neurología son irreducibles a los términos de la física sin menospreciar con ello sus pretensiones de verdad, sino que también se reconoce que un esquimal distingue muchos tipos de nieve allí donde nosotros sólo hallamos blancura e inmensidad. De este modo, el extensionalista ontológico concede que hay una pluralidad de entramados teóricos correctos e irreducibles entre sí, sin que esto interfiera contra su tesis rea-

lista de que el mundo, *ontológicamente* hablando, existe con independencia de nuestras teorías. Después de todo, los físicos de partículas también pueden interesarse por la biología y los esquimales pueden darnos una lección de sutileza.

Más aún, el extensionalista ontológico no sólo concede que los mismos objetos pueden caer bajo múltiples clases y esquemas categoriales irreducibles entre sí, sino que también puede tolerar diversas formas de individuar e identificar entidades particulares. A manera de ejemplo, él aceptará que un mismo río es también una pluralidad de estados de río, que un mismo estado de río es una pluralidad de moléculas de agua e incluso que las mismas moléculas de agua pueden formar parte momentáneamente de dos ríos distintos. Así, uno no sólo podrá bañarse dos veces en el mismo río aunque en diferentes estados de río y diferentes aguas, sino que incluso si se apresura lo suficiente también podrá bañarse en las mismas moléculas de agua sin estar en el mismo río. Para el extensionalista ontológico tampoco será un rompecabezas insoluble el que diferentes miembros conformen el mismo club o el que los mismos miembros conformen clubes diferentes⁸. Para él, esta tolerancia ante distintas pautas de individuación de entidades es simplemente una cuestión de fidelidad a su repudio por el esencialismo. Así como en su opinión no tiene sentido pensar que el mundo se articula en sí mismo en géneros naturales entendidos a la manera esencialista, así tampoco tendrá sentido pensar que los objetos en sí mismos gozan de una identidad *per se*, pues en ambos casos se reintroducirían las esencias. Y, de nuevo, sobra insistir en que este pluralismo epistemológico no contradice la tesis realista según la cual el mundo no se agota en nuestras formas de descripción.

Así las cosas, a la luz de lo anterior puede decirse que el extensionalista ontológico también logra acomodar el fenómeno de la relatividad conceptual. Es más, así como antes vimos que el presente enfoque permitía un cierto refinamiento de las intuiciones sobre la independencia ontológica del mundo o la dependencia epistemológica de la individuación, así también ahora podemos observar que el extensionalismo ontológico permite enriquecer nuestra comprensión de la relatividad conceptual. De entrada, es un lugar común afirmar que la relatividad conceptual sólo tiene sentido sobre la base de un terreno compartido. Justamente, la idea misma de una pluralidad de versiones sobre algo parece exigir que ese algo se mantenga estable y unívoco en medio de las distintas versiones. Incluso vimos que el realista robusto apuntaba en esta dirección para

8. Tomo prestados estos dos ejemplos de Quine (1980, pp. 65 y ss.), y Goodman (1978, p. 8), respectivamente.

disimular su mal disfrazado rechazo a la relatividad conceptual. De esta forma, no es difícil notar que ejemplos tan paradigmáticos de relatividad conceptual como el minimundo de Putnam o el sol y la tierra de Goodman sólo tienen sentido si se acepta previamente un terreno compartido. La pregunta de Putnam acerca del número de objetos que componen su minimundo exige de suyo que consintamos en tomar unitariamente dicho minimundo. Y, del mismo modo, buena parte del interés de las diferentes descripciones de Goodman acerca de los movimientos del sol y la tierra radican en que en todos los casos se habla de la misma estrella y el mismo planeta.

Ahora bien, el punto clave aquí es que, cuando se trata de cuestiones ontológicas sustantivas, el propio terreno compartido sobre el que descansan diversos casos particulares de relatividad conceptual es un terreno que *también* está atravesado por la misma exigencia epistemológica de pautas claras de individuación y, en consecuencia, por la misma dependencia teórica con respecto a un esquema categorial. Los ejemplos de Putnam y Goodman ciertamente no funcionan si en lugar de tomar el dibujo del minimundo como una única totalidad unitaria lo entendemos como una serie de tres dibujos autónomos, o si en vez de individuar la tierra en términos astronómicos como un planeta la rebanamos geopolíticamente como una pluralidad de países. En ambos casos, las preguntas acerca del mobiliario del minimundo o el movimiento terrícola simplemente no tendrían lugar, y no lo tendrían en tanto que ahora nos moveríamos en entramados conceptuales distintos a los que permitían alimentar los anteriores ejemplos de relatividad conceptual. Así las cosas, si el propio terreno compartido donde tienen sentido ciertos casos específicos de relatividad conceptual no escapa a las exigencias de pautas de individuación teóricamente dependientes, entonces dicho terreno en estricto rigor también estará atravesado por el fenómeno de la relatividad conceptual. En este sentido, el extensionalista nos hace un llamado a tomar con toda seriedad este fenómeno evitando caer en la imagen de corte esencialista según la cual debe haber un punto arquimediano último y absoluto. Es verdad que cuando tratamos un caso específico de relatividad conceptual siempre lo hacemos desde un marco de referencial que en ese momento opera como un marco fijo, pero ello no debe ser óbice para que pasemos por alto el hecho de que, en una reflexión posterior, ese mismo marco de referencia que operaba antes como fijo puede convertirse ahora en un típico ejemplo de relatividad conceptual. Y al decir esto no se quiere proponer una heroica jerarquía de marcos teóricos que se pierde en una regresión al infinito. Con ello más bien se busca señalar que cualquier intento por tomar en serio la relatividad conceptual no sólo debe insistir en que la inteligibilidad de este fe-

nómeno depende de un terreno compartido que da sentido a diferentes versiones en juego, sino que también debe reconocer explícitamente que este terreno compartido es un terreno ya conceptualizado y atado a un esquema categorial. Y, justamente, este último punto resulta sistemáticamente ignorado en posturas como el realismo robusto o en los frenéticos intentos de algunos filósofos por deshacerse lo antes posible del antirrealismo⁹.

Naturalmente, sería ingenuo pensar que sólo el extensionalista ontológico es consciente de que incluso el terreno común donde tienen sentido determinados casos particulares de relatividad conceptual es un terreno ya atravesado conceptualmente. Cualquiera que se tome en serio la dependencia teórica de toda pauta lingüística de individuación se verá fácilmente conducido a esta conclusión. Sin embargo, dentro del contexto del extensionalismo ontológico, sí vale la pena observar la manera como el actual tratamiento de la relatividad conceptual se halla conectado con dos aspectos básicos de dicho enfoque. En primer lugar, dicho tratamiento resulta acorde con la idea misma de que uno de los rasgos ontológico-formales del mundo es el hecho de que los objetos caigan bajo múltiples clases. En efecto, si nos atenemos a esta faceta ontológico-formal del extensionalismo, es fácil ver que la relatividad conceptual se halla a la vuelta de la esquina. No sólo será correcto decir que dicha relatividad sólo tienen sentido en un contexto donde se mantiene fijo un cierto dominio de entidades en medio de la divergencia teórica (el cuadro del minimundo, o el sol y la tierra para volver a los ejemplos anteriores), sino que también será verdad que *todo* dominio de entidades, cualquiera que sea, siempre exhibirá como uno de sus rasgos formales el hecho de que los objetos que lo componen caigan bajo múltiples clases. En este sentido, puede decirse que el rasgo estructural al que apunta el extensionalista ontológico siempre se halla presente de forma fija en los diversos casos de relatividad conceptual, y esta presencia fija está dada justamente en virtud de su estricta formalidad. En segundo lugar –y en íntima conexión con lo anterior–, debe observarse que en el presente enfoque la relatividad conceptual está seriamente constreñida por la máxima de la no entidad sin identidad. Ciertamente, pueden ofrecerse ejemplos de relatividad conceptual en los que no se respeta esta máxima. Sin embargo, el punto que quiere resaltar aquí el extensionalista ontológico es que una condición necesaria –aunque no suficiente– para que un determinado esquema categorial cuente como un candidato teórico apropiado es que esté comprometido solamente con entidades que cuenten con claros cri-

9. En esta dirección apuntan, por ejemplo, algunas observaciones de Searle (1997, p. 174) y Hoyos (2002).

terios de individuación. En una palabra, si el fenómeno de la relatividad conceptual en su versión más interesante ha de entenderse como la idea de que puede haber descripciones correctas e irreducibles entre sí acerca de un mismo terreno compartido, entonces el extensionalista ontológico insiste en que tales descripciones y tal terreno común deben estar circunscritos al ámbito de acción demarcado por la máxima de la no entidad sin identidad. Dicha máxima –junto con la estricta formalidad de la ontología extensionalista– conforman entonces las bandas fijas donde se desarrolla saludablemente el juego de la relatividad conceptual.

En síntesis, el extensionalismo ontológico –tal como lo he esbozado– parece satisfacer a cabalidad las tres exigencias mencionadas hace un rato y, en esta medida, constituye una alternativa promisorio en el debate en torno al realismo. Ahora sólo resta disipar rápidamente un posible fantasma. El tono pluralista de los últimos párrafos bien puede motivar serias inquietudes acerca de cuál de las diversas teorías posibles sobre el complejo mundo que nos rodea es la más adecuada. Si esta inquietud ha de entenderse básicamente como una pregunta acerca de las condiciones de verdad de una teoría, simplemente me contentaré con afirmar que una teoría es verdadera cuando satisface el conocido esquema tarskiano en torno a la noción de verdad. Tengo la impresión de que en el presente contexto esta concepción austera de la verdad es todo lo que necesitamos. Y ello se debe no sólo a que una concepción más fuerte de la verdad como correspondencia con los hechos fácilmente podría arrastrarnos a las inclemencias del esencialismo, sino también al hecho de que una vez que se acepta el carácter intrateórico de la referencia (cristalizado aquí en las dimensiones semántica y epistemológica de la cuantificación), también debe aceptarse el carácter teóricamente inmanente de la verdad. Simplemente, si el arte de la referencia está estrechamente ligado a la posesión de un esquema teórico, entonces también lo que digamos verdaderamente acerca de los valores de nuestras variables estará ligado en buena parte a nuestro particular acervo teórico de predicados.

Si después de esta visión austera sobre la verdad continúa la pregunta acerca de cuál de los diversos entramados teóricos es el más adecuado, entonces debo confesar que sólo logro darle sentido a esta inquietud en términos epistemológicos. Mi opinión es que dicha pregunta –entendida de forma epistemológica– sólo puede responderse caso por caso examinando la capacidad de cada teoría para responder a los intereses para los que fue diseñada. Y aquí entrarán en juego diversos factores de evaluación epistémica como su potencia predictiva, su alcance explicativo, su simplicidad, su elegancia y versatilidad, etc. Finalmente, si después de esto todavía se insiste tercamente en la pregunta acerca de si una teoría refleja

correctamente la estructura ontológica última del universo, esto sólo dejará ver una resaca esencialista que no debe tomarse en serio. Bien vistas las cosas, dicha pregunta sólo tendrá sentido si se persiste obstinadamente en la búsqueda de una perspectiva privilegiada por encima de nuestras teorías. Y si se observa con atención, tanto el realismo robusto como su pariente débil comparten esta persistencia, el uno al defender vehementemente la existencia de esencias y el otro al afirmar –saltándose por un momento nuestras pautas de individuación– que el realismo no implica compromiso alguno con la existencia de objetos materiales y ni siquiera con la existencia de objetos. Sin embargo, el extensionalista ontológico considera que aquí tampoco tenemos que seguirlos. Después de todo, el propio Quine ya nos alertó hace tiempo sobre el peligro que se cierne sobre la búsqueda de un exilio cósmico.

Bibliografía

- Ávila, I. (2002a.): “El nuevo enigma de la inducción y los términos de clase natural”, en: *Crítica*, Vol. 34, No. 100, pp. 55-85.
- Ávila, I. (2002b): “Realismo e irrealismo: impresiones sobre Goodman y Searle”, en: *Ideas y Valores*, 120, pp. 97-105.
- Devitt, M. (1991): *Realism and Truth*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Føllesdal, D. (1998): “Essentialism and Reference”, en: L. E. Hahn y P. A. Schilpp (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, pp. 97-113.
- Goodman, N. (1978): *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company.
- Goodman, N. (1995): *De la mente y otras materias*, Madrid: Visor.
- Hintikka, J. (1975): “Quine on Quantifying in: A Dialogue”, en: *The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities*, Dordrecht: Reidel, pp. 102-136.
- Hoyos, L. E. (2002): “Realismo e irrealismo”, en: *Ideas y Valores*, 120, pp. 115-120.
- Kripke, S. (1980): *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
- Putnam, H. (1975): “The Meaning of ‘Meaning’”, en: *Mind, language and Reality. Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 2, pp. 215-271.
- Putnam, H. (1987): *The Many Faces of Realism*, La Salle, Illinois: Open Court.
- Putnam, H. (1988): *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos.
- Putnam, H. (1990): *Realism with a Human Face*, Cambridge Mass./ London: Harvard University Press.

- Quine, W. V. (1980): *From a Logical Point of View*, Second Edition Revised, Cambridge Mass./ London: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1995): *From Stimulus to Science*. Cambridge Mass./ London: Harvard University Press,
- Searle, J. (1997): *La construcción de la realidad social*, Madrid: Paidós.
- Searle, J. (1999): *Mind, Language and Society*, New York: Basic Books.
- Stove, D. (1993): *El culto a Platón y otras locuras filosóficas*, Madrid: Cátedra.

¿Hay algo más allá
de lo que podemos decir?

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad de Buenos Aires.

“*Todos estamos hechos de estrellas*”
18. *Track 1. Moby*

I

¿Es legítimo obtener conclusiones ontológicas a partir de tesis semánticas acerca del lenguaje que usamos? ¿Nos es permitido inferir una concepción acerca de *lo que hay* a partir de *lo que conocemos*? ¿Es inteligible la idea de que existe un mundo en algún sentido independiente de nuestras teorías? Ignacio Ávila sostiene (Ávila, 2004) que es posible dar una respuesta afirmativa a estas tres preguntas: que se pueden hacer inferencias de *lo semántico* y *lo epistémico* a *lo ontológico* y al mismo tiempo admitir que *lo que hay* es independiente de *lo que significamos* o *conocemos*. Armonizar ambas respuestas no constituye una tarea fácil. Lo habitual es correrse hacia alguno de los dos polos: o aceptamos que *lo que hay* es independiente rechazando al mismo tiempo el paso inferencial, o aceptamos el paso inferencial de lo semántico y lo epistémico a lo ontológico rechazando la mencionada independencia.

La posición ontológica que defiende Ávila toma como central dos ideas de Quine: la primera, es la muy conocida tesis según la cual *ser es ser el valor de una variable*. La otra es la idea según la cual *no hay entidad sin identidad*. El conjunto de ambas tesis es denominado *realismo extensionalista*.

Como el mismo Ávila destaca, en el desarrollo de ambas tesis logramos bosquejar mejor su punto de vista. Su compromiso con la primera, lo conduce a decir que “los vehículos lingüísticos de la referencia son las variables ligadas y sus contrapartes vernáculas en el lenguaje cotidiano”. No lo son, ni los nombres propios ni los nombres de clases naturales, así como tampoco los predicados y relaciones. Debemos buscar nuestros compromisos ontológicos en otro lado, y

su sugerencia es que ellos están “cifrados en la cuantificación entendida objetualmente”. Sostiene Ávila que “si los vehículos de la referencia son las variables, entonces las entidades a las que nos referimos serán los valores de tales variables”. En suma, “ellas (las variables) encapsularán lingüísticamente el mobiliario del universo”.

Su compromiso con la segunda, la tesis de que no hay entidad sin identidad, lo conduce a aclararnos el tipo de entidades que pueden ser valores de nuestras variables. En este punto nos dice que una entidad sólo contará como tal si posee claros criterios de individuación. Siguiendo a Quine, sostiene que decir que no hay entidad sin identidad nos impone el reconocimiento de que los valores de nuestras variables no deberán verse alterados por la sustitución de expresiones correferenciales dentro de una oración. Según Ávila, la máxima anterior señala que la referencia misma es inseparable de las condiciones de identidad del objeto al que se hace referencia. Y, al mismo tiempo, que todo objeto que sea el valor de una variable es susceptible de ser identificado y reidentificado dentro del contexto de una teoría como el mismo objeto.

II

Ávila considera que la adecuación de un enfoque ontológico depende de:

- (i) Su respeto a la relatividad conceptual. Ésta es un simple dato que “apunta al hecho [...] de que nuestros marcos de referencia y sistemas de clasificación en sí mismos son productos humanos guiados por intereses humanos”.
- (ii) Su modo de precisar el modo en que las pautas ontológicas de individuación están atadas a nuestros esquemas teóricos.
- (iii) Su manera de hacer justicia a la idea de que el mundo existe con independencia de nuestras representaciones sin que ello signifique traer a cuento un concepto poco sustancioso de realidad.

Ávila compara su posición con otros tipos de realismo, mostrando cómo ella cumple con las condiciones que los otros no pueden cumplir: a diferencia del *realismo robusto*, el realismo extensional toma en serio la relatividad conceptual, rechazando la lectura esencialista de la noción de un *mundo prefabricado*, dando cuenta de nuestra primera exigencia. A diferencia del *realismo débil*, su posición pretende vincular la cuestión de la independencia del mundo exterior con la cuestión ontológica de la identidad de los objetos, con lo que intenta presentar un concepto de *mundo* mucho más sustancioso que el de su adversario, lo que permitiría cumplir con las dos últimas exigencias.

También confronta su realismo extensional con el antirrealismo. Su desacuerdo básico con esta posición estaría dado por su respeto a la intuición cotidiana

de que el mundo no se agota en nuestras representaciones, lo que le permitiría respetar la tercera de las condiciones, sin abandonar la primera.

III

Como he afirmado anteriormente, Ávila sostiene que se pueden hacer inferencias de *lo semántico* y *lo epistémico* a *lo ontológico*, y al mismo tiempo admitir que lo que hay es independiente de lo que significamos o conocemos. El compromiso con la primera de las ideas no es explícito. El compromiso con la segunda idea, como lo hemos visto, lo es. ¿Dónde encuentro el primero de sus compromisos? Lo que inicialmente tenemos que advertir es que su realismo extensional no es simplemente una posición ontológica. Es una posición que vincula, como él mismo admite, aspectos semánticos y epistémicos con aspectos ontológicos. La interpretación de un mecanismo lingüístico, el de la cuantificación, es aquello que nos autoriza o no a hacer inferencias acerca de lo que hay. Aunque no sean las palabras, los predicados o las oraciones las que nos permiten conectarnos con lo que hay, es el dominio de objetos que los cuantificadores recorren el que revela nuestros compromisos acerca de lo que hay.

Ávila admite que la extensionalidad es una característica de la que gozan algunos lenguajes: aquellos en donde el valor de verdad de las oraciones no puede verse modificado al sustituir una oración componente por otra del mismo valor de verdad, ni al sustituir un predicado componente por otro con los mismos *denotata*, ni al sustituir un término singular por otro con el mismo *designatum* (Quine, 1995, p. 90). Esto lo compromete con la idea de que aceptar algo como real está inseparablemente ligado a los poderes expresivos de nuestro lenguaje.

Él mismo vincula la extensionalidad con la idea de que no hay entidad sin identidad, lo que muestra cómo condiciona la capacidad expresiva de nuestro lenguaje nuestros compromisos ontológicos. Sólo en tanto una entidad tenga claros criterios de individuación, sostiene Ávila, “lo que afirmamos sobre ella no cambiará su valor de verdad al sustituir expresiones correferenciales”. Por otra parte, si se tiene en cuenta que la tesis anterior impone restricciones sobre los valores posibles de nuestras variables, entonces el extensionalismo, afirma Ávila, “no sólo será un ejemplo de transparencia lógica, sino también una pauta inquebrantable de aceptabilidad ontológica”.

Con esto creo haber mostrado cuán comprometido está Ávila con la estrategia de sacar conclusiones ontológicas a partir de tesis semánticas o epistémicas, tal como lo hacen los antirrealistas. ¿Por qué, entonces, Ávila no se considera parte de esta posición?

IV

¿Qué diferencia hay entre la postura ontológica de Ávila y la del antirrealista? El punto es sumamente sutil. Según él mismo nos confiesa, no está dispuesto a aceptar la supuesta tesis antirrealista según la cual la existencia de los objetos depende de la aparición o desaparición de los seres humanos. En esta dirección, sostiene que el mundo no puede agotarse en nuestras formas de descripción. No hacemos las estrellas. En sus propias palabras, “algunos objetos que conforman el mobiliario del mundo ya existían desde mucho antes de que apareciera la especie humana, y seguramente seguirán haciéndolo cuando ella desaparezca”.

No obstante, considero que el supuesto punto de disputa con el antirrealista es difícil de ver. Ningún antirrealista –al menos los antirrealistas tradicionales como Dummett o Wright– sostiene que hacemos las estrellas. Lo que suelen decir es que lo que hace verdaderas o falsas nuestras afirmaciones no puede trascender nuestras capacidades semánticas. Los antirrealistas ligan el significado, no con condiciones de verdad trascendentes, sino con sus condiciones de uso o aserción justificada. Ahora bien, no se sigue del evitar comprometerse con entidades que hagan verdaderas a las oraciones y que estén más allá de lo que los sujetos en principio puedan conocer, que no exista nada en el mundo que haga verdaderos a los enunciados que resultan justificados de hecho.

Recuérdese, además, que tanto Ávila como los antirrealistas simpatizan con la idea de que afirmar que existe un mundo prefabricado de antemano e independiente de nuestras teorías (*a ready-made world*) tiene serias dificultades. Explícitamente Ávila sostiene que “al afirmar que los objetos que conforman el mobiliario del mundo caen bajo innumerables clases sin que ninguna de ellas sea en sí misma una clase privilegiada, el extensionalista ontológico concederá con gusto que el favoritismo por ciertos agrupamientos de objetos en vez de otros es una prerrogativa propia de las teorías y los intereses implícitos en ella”. Pero, agrega que tal posición ontológica no sólo aceptará que diferentes entramados teóricos pueden inclinarse por diferentes agrupamientos de objetos, sino que –lo que de momento es más importante– también aceptará que el mundo como tal no se agota en nuestras formas de descripción. Él cree que aquí radica la diferencia con el antirrealista. Sostiene que “en la dinámica misma de la cuantificación y la variable está la posibilidad siempre abierta de identificar una y otra vez el mismo objeto bajo diferentes pautas lingüísticas sin pretender agotar por ello todas sus posibles formas de identificación”. Los objetos no se agotan en nuestras formas de describirlos. De este modo, afirma Ávila, “el extensionalista ontológico será un realista”. Su propia comprensión de la ontología y la cuantificación le exige reconocer que

—contrario a lo que sostiene el antirrealista— el mundo no se agota en nuestras propias formas de descripción.

En suma, he mostrado que la supuesta diferencia entre Ávila y el antirrealismo no debe buscarse en que para los últimos hacemos los objetos y para el primero no. Nadie, ni el extensionalista ni el antirrealista, sostiene tal cosa. La diferencia parecería encontrarse en si el mundo se agota o no en nuestras formas de descripción. Veamos con algo de detalle este punto.

V

¿Hay algo que esté más allá de lo que podemos decir con sentido? Acordemos que esta pregunta no está dirigida a discutir si *lo que hay*, aquello sobre lo cual decimos lo que decimos, existe más allá de nosotros y de nuestro lenguaje. Tanto Ávila como los antirrealistas no dudarían: ambos aceptarían que las sillas, las mesas y nosotros existimos aunque dejáramos de hablar. Aclarado este punto, un antirrealista niega que haya algo que esté más allá de lo que podemos decir. Nada puede trascender nuestras capacidades expresivas y suponer tal trascendencia está completamente injustificado.

En algunas partes de su trabajo, Ávila parece apartarse de este punto de vista. Así, sostiene que su posición se diferencia del antirrealismo en el tipo de independencia de los objetos frente a nosotros. Para Ávila, “los objetos que constituyen el valor de nuestras variables no agotan su ser en lo que prediquemos sobre ellos y la idea concomitante de que siempre pueden revelarnos nuevas características”. Según Ávila, lo correcto del antirrealismo radica en su certera insistencia en que toda pauta lingüística de identificación depende de forma crucial de un determinado contexto teórico. Por eso, nos propone que “si el antirrealismo ha de ser una posición filosóficamente respetable, tendrá que ser una posición epistemológica”. Y de este modo, el extensionalista ontológico puede concederle al antirrealista que, *epistemológicamente* hablando, podemos vivir en varios mundos y podemos pasar de unos a otros, sin que esto interfiera contra su tesis realista de que el mundo, *ontológicamente* hablando, existe con independencia de nuestras teorías.

En síntesis, aunque los objetos también dependen en cierto sentido de nuestras teorías, el extensionalista ontológico considera que esta dependencia posee un carácter puramente *epistemológico*. De esta forma, si bien admitiría que la posesión de una respuesta ontológica está atada al manejo de la cuantificación, de ello no se sigue que no pueda haber objetos que estén más allá del expediente de las variables. La posesión de una ontología consumada es inseparable de la posesión de pautas lingüísticas que nos permitan identificar y reidentificar un objeto como el mismo bajo descripciones diferentes.

Pero, cabe preguntarse, ¿qué son estos objetos que están más allá de las pautas lingüísticas de identificación? ¿Repudia Ávila realmente el esencialismo que parece subyacer a este punto de vista? Ávila sostiene que no tiene sentido pensar que el mundo se articula en sí mismo en clases privilegiadas. Del mismo modo, tiene que admitir que los objetos tampoco gozan de una identidad *per se*, pues en ambos casos se reintroducirían las esencias. Pero, entonces, ¿cuál es su diferencia con el antirrealista? ¿Cómo entender la tesis de la independencia ontológica sin caer en la idea aceptada por todos, por Ávila y por los antirrealistas, según la cual nosotros no hacemos las estrellas?

Más aún, si, como él mismo sostiene, frente a la posible preocupación de cuál de las diversas teorías posibles sobre el complejo mundo que nos rodea es la más adecuada, debemos decir que esta preocupación sólo podrá responderse caso por caso examinando la capacidad de cada teoría para responder a los intereses específicos para los que fue diseñada. Y, como él agrega, aquí entrarán en juego diversos factores de evaluación epistémica como su potencia predictiva, su alcance explicativo, su simplicidad, su elegancia y versatilidad, etc. Y, luego sostiene, “si después de esto todavía continúa la pregunta acerca de si la teoría refleja correctamente la estructura ontológica última del universo, esto sólo dejará ver una resaca esencialista que no debe tomarse en serio”. ¿No es esto lo que sostiene un antirrealista?

VI

En este trabajo he intentado presentar algunas dudas acerca de la propuesta ontológica de Ávila. He argumentado que su noción de *independencia* presenta algunas dificultades. Si, a diferencia de las posiciones realistas robustas no sostiene que los objetos son ontológicamente independientes de nuestras descripciones, que hay algo así como la esencia del objeto que permanece invariable frente a todas nuestras descripciones alternativas, no se entiende en qué sentido se diferencia de su oponente antirrealista. Este último no sostiene que hacemos los objetos, sino que no tiene sentido postular la existencia de objetos que estén más allá de nuestras capacidades epistémico-expresivas.

Bibliografía

- Ávila, I. (2004): “Realismo, esencialismo y extensionalismo”, en este volumen (pp. 67-93)
- Quine, W. V. (1995): *From Stimulus to Science*, Cambridge Mass./ London: Harvard University Press,

**Percepción
e inconmensurabilidad**

Profesor asociado, Departamento de Filosofía,
Universidad Nacional de Colombia.

1. Introducción

Voy a examinar algunos argumentos que han sido defendidos, entre otros, por Jerome Bruner, Thomas Kuhn y Paul Churchland, en favor de la permeabilidad de la percepción visual por factores afectivos y culturales. La tesis, en esencia, es que lo que vemos está determinado por nuestros esquemas de creencias, por nuestras expectativas y por nuestros valores. Dicho en términos de Kuhn, que la percepción de un sujeto está determinada por su paradigma teórico. En oposición a esta doctrina de la denominada “*New look psychology*”, Jerry Fodor ha desarrollado su teoría modular de la mente, según la cual los módulos perceptuales operan con una información encapsulada que no puede ser influida por la información del sistema central, en el cual se llevan a cabo los procesos mentales superiores, como la fijación de creencias. Dicho en pocas palabras, la tesis es que lo que vemos es impermeable, en algún sentido interesante, a nuestros deseos y nuestras creencias. Podría pensarse que la cuestión entonces es examinar el problema de hasta qué punto la manera como percibimos el mundo está determinada por nuestra estructura biológica y hasta qué punto puede ser influida por nuestros sistemas de creencias y expectativas, los cuales dependen a su vez de la cultura dentro de la cual vivimos. Pero considero que esa es una manera errada de plantear el asunto. Nuestra percepción no es el resultado de la interacción causal entre factores biológicos y factores culturales. Concibo lo biológico y lo cultural como dos aspectos de un único conjunto de procesos; las descripciones de estos procesos en los lenguajes científico-extensional e intensional, pueden considerarse como pertenecientes a categorías lógico-gramaticales distintas. Si esto es correcto, sería, entonces, una confusión hablar de una interacción causal de factores. Así pues, el punto en discusión no es, como podría creerse, si nuestra estructura biológica común cuenta más o cuenta me-

nos que nuestras distintas estructuras conceptuales (culturales) en la determinación de lo que vemos. Voy a sugerir que la polémica entre Fodor y los culturalistas se debe, al menos en parte, al uso, por parte de los contendores, de dos sentidos distintos de la expresión “ver”.

2. De los *sense data* a la teoría inferencial de la percepción

Hacia la segunda década del siglo pasado, Bertrand Russell desarrolló su teoría de los datos de los sentidos, según la cual el objeto inmediato de la experiencia del cual tenemos conciencia en el proceso perceptual es el dato de los sentidos. Así por ejemplo, al observar una mancha roja tenemos una experiencia cualitativa particular de rojo, la cual es pre-lingüística y pre-teórica. Es decir, que la experiencia es independiente de la formación conceptual del observador, y está dada enteramente por el proceso perceptual. El *sense datum* es el objeto directo de la experiencia, y en su experimentación no se presenta mediación conceptual alguna. Esta teoría, que tuvo considerable influencia en los círculos filosóficos anglosajones durante la primera mitad del siglo XX, particularmente dentro del positivismo lógico, fue después ampliamente cuestionada. Desde el punto de vista epistemológico, la importancia de la teoría de los datos de los sentidos residía en garantizar la neutralidad, y en cierto sentido la objetividad, de la percepción (los *sense data* se concebían como objetivos). Russell no suponía que el dato de los sentidos fuese idéntico al objeto físico observado, pues sabía que el dato perceptual varía con la perspectiva del observador, las condiciones bajo las cuales se realiza la observación y otros factores que suponemos no modifican al objeto físico mismo. De hecho, Russell consideraba que, en el mejor de los casos, la existencia del objeto físico es el producto de una inferencia no demostrativa que realizamos a partir de la experiencia perceptual (Russell, 1912) o, como llegó a creer después, que el objeto físico es un mero constructo lógico a partir de los datos de los sentidos. En cualquier caso, la tesis parecía garantizar la distinción entre observación y teoría, distinción que era uno de los pilares de la fundamentación de la ciencia dentro del positivismo lógico. Los positivistas consideraban que las ciencias naturales tienen una estructura hipotético-deductiva, es decir, que a partir de hipótesis muy generales y de la descripción de las condiciones iniciales de un sistema, se siguen deductivamente ciertos enunciados observacionales. El hecho de que la teoría, en conjunción con ciertos datos fácticos, implicara lógicamente ciertos enunciados observacionales era lo que permitía contrastar empíricamente a la teoría. Si la teoría y los datos implicaban un enunciado observacional que resultaba ser falso, entonces tenía que haber algún enunciado falso dentro de los principios de la teoría o dentro de la descripción de las condiciones iniciales. En pocas palabras,

la distinción entre teoría y datos de la observación era lo que permitía someter a la primera al juicio de la experiencia.

Sin embargo, la tesis de un dato dado enteramente por la experiencia perceptual, sin mediación cognitiva alguna, fue sometida a duras críticas en los círculos filosóficos. Así, por ejemplo, W. Sellars (1956), en su célebre crítica al “mito de lo dado” argumentó que la teoría de los datos de los sentidos se funda en una premisa ilegítima, a saber, la aseveración de que:

“S experimenta el contenido sensorial rojo x” implica “S cree (conoce) no-inferencialmente que x es rojo” (1956, p. 21).

Sellars afirma que tener la sensación de rojo no es, en sí mismo, un hecho cognitivo o epistémico, aun si es una condición necesaria para llegar a tener la creencia de que, por ejemplo, “veo frente a mí un triángulo rojo”.

Mientras un bebé, digamos, puede tener la “sensación de un triángulo rojo”, sin que *vea ni le parezca ver que la cara frontal de un objeto físico es roja y triangular*, usualmente a los adultos *les parece que hay un objeto físico con una superficie frontal roja y triangular*, cuando se causa que tengan una “sensación de un triángulo rojo” (1956, p. 22)¹.

Afirmar que un bebé o un animal no-humano no *ven*, pues no cuentan con el aparato conceptual necesario para fijar creencias perceptuales, contradice nuestras intuiciones habituales e incluso cierta evidencia científica que sugiere que estamos legitimados a atribuir cognición e incluso cierto tipo de creencia a animales que carecen de un lenguaje análogo al nuestro. Sin embargo, Sellars parece estar en lo correcto al requerir un aparato conceptual para que se presente una percepción de las cosas como la que tiene un ser humano adulto.

Esto nos conduce a dos cuestiones. La primera es la relación entre sensación y percepción, y la segunda tiene que ver con lo que entendamos por la posesión de un concepto. En su teoría de los datos de los sentidos, Russell fusiona dos nociones de percepción. Por una parte, quiere entender el dato de los sentidos como el objeto inmediato de una sensación visual, es decir, que se centra en el aspecto cualitativo de la experiencia perceptual, pero simultáneamente quiere entender el *sense datum* como un *dato*. Pero para hablar de un dato es necesario que medie un proceso cognitivo; debo tomar la sensación como un dato de algo, es decir, debo tomar la sensación como una representación.

1. Ésta, como las demás citas en el texto, son traducciones más de los originales en inglés.

No puedo ver una mancha como roja a menos que cuente, en algún sentido, con el concepto de rojo (un argumento que ya había esgrimido Platón). Para poner un ejemplo más obvio, digamos que no puedo ver un objeto como un computador a menos que cuente con el concepto de “computador”.

La cuestión que quiero plantear es si puede decirse, en algún sentido, que al mirar una mancha roja un bebé recién nacido *ve* lo mismo que un adulto, aunque eso no implique que pueda formar un juicio perceptual del modo como el adulto lo haría.

Evidentemente la cuestión depende, en parte, de qué se entienda aquí por “ver”. Cuando alguien dice que “ve un aliso frente a él”, ¿quiere decir que tiene la experiencia visual de tales y cuales manchas coloreadas o que ve que *hay*, o *parece haber*, un aliso frente a él? Creo que queremos decir principalmente lo segundo. También concuerdo con el punto de vista, hoy ampliamente aceptado, de que los teóricos de los datos de los sentidos se equivocaban al sostener que lo que *realmente* vemos son particulares cualitativos, manchas coloreadas y demás, y solamente inferimos la realidad de los objetos físicos. Sin embargo, quiero sostener que una de las cosas que queremos decir con “ver” es tener una cierta impresión visual, la impresión que tenemos al mirar un objeto. Quizás debería ser posible, al menos en principio, describir tal impresión en varios lenguajes distintos, entre ellos el lenguaje de los objetos físicos, el lenguaje cualitativo de colores y formas, pero también, por ejemplo, una codificación matemática que recoja la forma del objeto, como se hace al “digitalizar” una imagen². Esto significa que es plausible que un bebé y un adulto vean lo mismo al mirar un aliso, en el sentido de que tengan la misma impresión visual³ o, al menos, una imagen muy similar al mirar el aliso (suponiendo que ambos tengan un aparato perceptual normal).

-
2. Seguramente Wittgenstein negaría que esto sea efectivamente posible, pues él sostuvo que la descripción de la experiencia visual que hacemos en el lenguaje ordinario no es sustituible por otra más directa (1953, *IF* II, xi, pp. 193-194). Por otra parte, en lugar de una descripción en términos de datos de los sentidos, quizás podría hacerse en el lenguaje de la fenomenología, que también intenta capturar el contenido puro de la experiencia, pero ignoro si tal cosa es realizable. Por último, se me podría objetar que una codificación matemática de la imagen no constituye una descripción de lo que alguien ve. Sin embargo, es concebible que alguien, en un viaje espacial, por ejemplo, nos comunique lo que vio mediante una fórmula tal. Para aquel que puede decodificar la fórmula, ésta puede considerarse una descripción.
 3. Quizás sea preferible hablar de “tener una impresión visual” que de “tener una imagen”, pues esto último se presta a confusión. Ordinariamente, vemos objetos, no imágenes de objetos. Vemos una imagen de un objeto, cuando vemos, por ejemplo, un dibujo del mismo. Sin embargo, quizás sea legítimo decir que al ver un objeto

Es necesario hacer en este punto una precisión. No quiero afirmar que vemos el aliso y *además* vemos ciertas manchas coloreadas. No quiero afirmar tampoco, como hace Russell, que lo que realmente vemos son colores, y otros datos de los sentidos, y a partir de esto inferimos el objeto físico, que realmente no vemos⁴. Tampoco considero que la percepción del aliso “vaya acompañada” de cierta experiencia cualitativa, como si percibir el aliso y tener la experiencia cualitativa fuesen dos eventos distinguibles. Lo que quiero sostener es que en un sentido de “ver”, ver el aliso consiste en tener cierta impresión visual al mirar el aliso. En otro sentido de “ver”, sólo vemos el aliso al ver el objeto como un aliso.

La segunda cuestión que quiero examinar ahora es la relación entre la percepción y la posesión de un aparato conceptual. Dada la primera acepción de “ver”, parece que la percepción es independiente de la posesión de conceptos. Aquí “ver” hace alusión a lo que Wittgenstein describe como una “experiencia visual” (*IF*, II, xi). Por otra parte, para ver un objeto como un aliso parecería que se requiere conocer el concepto de *aliso*. Sin embargo, tal condición es seguramente demasiado restrictiva. Sin entrar en detalles, podemos decir que un concepto es aquello que expresamos mediante una definición o, al menos, una oración reductiva, la cual no establece condiciones necesarias pero sí suficientes para la aplicación de un concepto. Así, puede especificarse parcialmente el concepto F mediante una regla de la forma $(x) (t) Gxt \rightarrow Rxt \leftrightarrow Fx^t$. Es evidente, sin embargo, que sólo un organismo que domine un lenguaje generativo puede conocer una regla de tal tipo. Podemos concluir que los niños preverbales y los animales no-humanos no poseen conceptos, sin embargo, es claro que pueden percibir objetos y discriminarlos.

Podemos decir de un perro que ve a su amo y que lo reconoce como su amo, lo cual no implica atribuirle un lenguaje en el que tenga codificado algo como una definición de “amo” (la tesis del lenguaje del pensamiento de Fodor conduce a tal absurdo). Probablemente el perro tenga codificado, en patrones de conexión sináptica, algo como una imagen del amo, y tales patrones se encuentren asociados con otros que codifican recuerdos y que tienden a generar ciertas con-

experimentamos tener una “imagen mental” (como la que tenemos en un sueño). Aunque existen también diferencias entre las gramáticas de “ver” e “imaginar”, como señaló Wittgenstein.

4. En el mismo sentido parece ir la afirmación de Gregory de que la “percepción de objetos va más allá de la sensación” (1990, p. 20).
5. Siguiendo a Carnap, se especifica parcialmente el concepto frágil con una regla que establece que si algo es golpeado en un tiempo t, entonces el objeto se rompe en t si y sólo si es frágil.

ductas. La tesis de que la percepción consiste en subsumir objetos particulares bajo categorías conceptuales es excesivamente restrictiva. Como sugirió Vygotsky (1934), la percepción, como las demás facultades cognitivas, seguramente se modifica con la adquisición del lenguaje, pero es evidente que, en el caso de organismos no-lingüísticos, la percepción depende de la formación de esquemas sensorio-motrices que no operan con base en representaciones lingüísticas. Estos individuos pueden discriminar cierta clase de estímulos y tratarlos como miembros de una misma clase. Así, por ejemplo, podemos entrenar a una paloma para que discrimine los dibujos de círculos de los dibujos de otras figuras geométricas y que muestre un cierto tipo de conducta frente a ellos, lo cual no significa, desde luego, que tenga codificado el concepto “círculo” en algún sentido similar a como lo tiene un ser humano que ha estudiado geometría. Hablar del conocimiento de conceptos por parte de las palomas es ridículo.

Dentro de la psicología cognitiva contemporánea se volvió usual entender los procesos perceptuales como procesos cognitivos propiamente dichos. La percepción no aporta simplemente la materia prima bruta a los procesos de cognición, como se derivaba de la teoría de los datos de los sentidos, sino que involucra ya un acto de cognición, de categorizar, de alguna manera, el estímulo dentro de una clase. De hecho, algunos filósofos y psicólogos cognitivistas van aún más lejos y hablan de la elaboración de una hipótesis perceptual por parte del observador (*véanse*, por ejemplo, Fodor, 1975; Gregory, 1990, pp. 21-22).

Según esta teoría, la percepción es el proceso mediante el cual el organismo asigna causas distales probables a estimulaciones proximales que recibe. Lo que hace a la solución de los problemas perceptuales algo más que mera rutina, es el hecho de que, como cuestión de principio, cualquier patrón de estimulación proximal dado es compatible con una gran variedad de causas distales. [...] La clase de proceso mental que se requiere para la percepción no es, entonces, de diferente *clase* a lo que sucede en la cabeza de Sherlock Holmes cuando infiere la identidad del criminal de una banda de cigarro extraviada y uno o dos cabellos (Fodor, 1984, p. 239).

No considero apropiado describir los procesos ordinarios de percepción como casos de elaboración de hipótesis y realización de inferencias. Parafraseando a John Corcoran, diría que sólo alguien atrapado por una ideología —la computacional en este caso—, haría una aseveración como ésta de Fodor. Ciertamente, cuando reconocemos un objeto perceptualmente, no *hacemos inferencias* en el mismo sentido de la expresión que cuando hacemos pruebas matemáticas o alegatos

jurídicos. Aun si los procesos perceptuales son procesos computacionales muy rápidos e inconscientes que se llevan a cabo en una especie de lenguaje máquina codificado en el cerebro, como sostienen los seguidores del modelo de procesamiento de información, eso no equivale a la realización de inferencias en el sentido usual de la expresión. Por otra parte, menciono de pasada que tal teoría supone una noción de percibir que deja enteramente de lado el carácter cualitativo de la experiencia perceptual. Es decir, que en la teoría inferencial de la percepción, particularmente en su versión computacional, la percepción debe entenderse, simplemente, como un mecanismo que computa datos de entrada especificados en parámetros físicos (longitudes de onda y demás) y genera como datos de salida juicios perceptuales en términos de objetos físicos: “Ahí hay una mesa” (véanse Fodor, 1975, pp. 43-48). Nótese que no tenemos la experiencia de que tales bastones y conos de nuestra retina se activan; tenemos la experiencia de ver tales y cuales colores, y, en otro sentido, la de ver una mesa. Sin embargo, Fodor es ambiguo sobre el lenguaje en que están codificadas las premisas de la inferencia perceptual, pues como veremos en la sección 4, en ocasiones argumenta como si se tratara de impresiones perceptuales.

3. Bruner, Kuhn y la permeabilidad de la percepción

La polémica entre relativistas y universalistas con respecto a la percepción se ha planteado aproximadamente en los siguientes términos: ¿qué información adicional está tomando parte en el proceso perceptual además de la información contenida en el estímulo? Si decimos, con Jerome Bruner, que todo el conocimiento previo del sujeto, todas sus creencias y expectativas, desempeñan un papel en el proceso perceptual, entonces tendremos que concluir que sujetos con distintos sistemas de creencias o distintas expectativas y valores percibirán los objetos de manera diferente al recibir la misma gama de estímulos. Se crea así un serio problema epistemológico, pues, como sugirió Thomas Kuhn, tal tesis lleva a abandonar la supuesta neutralidad de la percepción y a cuestionar el papel de la observación como el juez último e inapelable de las teorías.

Examinemos entonces hasta qué punto la cuestión puede dirimirse empíricamente, empezando por un rápido estudio de la evidencia que aporta Bruner en favor de su tesis.

Jerome Bruner y Leo Postman fundaron en la década de los cuarenta lo que llegó a conocerse como la psicología de “la nueva mirada” (*New look psychology*). Ellos querían enterrar definitivamente la idea de que el observador es como un “instrumento pasivo de grabación con un diseño más bien complejo” ([1949] 1973, p. 43). Su tesis, de matiz más o menos freudiano, es

que hay una interdependencia de todos los aspectos de la personalidad, y que la percepción no está aislada del resto del sistema dinámico que conforma a una persona. Dicho de una manera sucinta, que la percepción varía dependiendo de si uno “tiene hambre o está enamorado o tiene dolor o está resolviendo un problema”.

Bruner distingue dos clases de factores perceptuales: los factores “autóctonos”, que incluyen las propiedades mismas del sistema nervioso y las propiedades físicas de los estímulos, y los factores conductuales (aunque el nombre no es muy apropiado) que incluyen “las leyes del aprendizaje y la motivación, tales dinámicas de la personalidad como la represión, la operación de características cuasi-temperamentales como la introversión y la extroversión, necesidades sociales y actitudes, y así sucesivamente” ([1949] 1973, p. 44). De entrada quiero señalar que hay una confusión en esta manera de entender los procesos perceptuales. Habría, según Bruner, una interacción causal entre factores físicos (los autóctonos) y factores psicológicos y sociales (los factores conductuales). Pero esa no es la manera correcta de entender un proceso mental. No hay algo así como la interacción de factores físicos (como las propiedades del sistema nervioso) y factores psicológicos (como la motivación, el temperamento y demás). En cada caso de un proceso perceptual hay un único conjunto de procesos que pueden ser descritos en un lenguaje puramente extensional, como el de la neurofisiología, en un lenguaje que describa la experiencia cualitativa en primera persona, y en un lenguaje que describa el evento en términos de la información que se procesa; es decir, estímulos distales, representaciones y demás. Esos que él llama “factores conductuales” tienen también una realización física, pero pueden ser descritos en el lenguaje psicológico, y es entonces cuando aparecen *como* motivaciones, intenciones, necesidades y demás. Volveré brevemente sobre este punto en un momento, pero consideremos ahora el tipo de experimentos que supuestamente evidencian la permeabilidad de la percepción por factores afectivos y sociales.

En un trabajo publicado en 1947 (reproducido en Bruner, 1973) Bruner y Goodman presentan el reporte de un experimento que supuestamente da evidencia en favor de tales tesis. Más específicamente, el experimento quería poner a prueba, principalmente, la hipótesis de que entre mayor sea el valor social que tenga un objeto observado y mayor la necesidad de ese objeto por parte del observador, mayor será el papel que desempeñan en la observación los factores conductuales. En pocas palabras, el experimento tuvo dos fases. En la primera se pidió a dos grupos de diez niños cada uno (un grupo de niños pobres y otro de ricos) que representaran sucesivamente con un círculo de luz sobre una pan-

talla los tamaños de monedas de 1, 5, 10, 25 y 50 centavos (los niños controlaban el círculo de luz manipulando una perilla que operaba un diafragma). Los niños debían recordar el tamaño de las respectivas monedas y representarlo tan fielmente como pudieran. En la segunda fase se les iba poniendo sobre la palma de una mano cada una de las monedas y se les pedía que reprodujeran su tamaño con el círculo de luz. Aparte de los dos grupos experimentales, se contaba con un grupo de control de otros diez niños que en la primera fase debían reproducir de memoria el tamaño de discos de cartón que se les habían presentado, y en la segunda fase lo hacían sosteniendo los discos en su mano (los discos tenían el mismo tamaño que las monedas respectivas).

En términos generales, los resultados fueron los siguientes: todos los niños, ricos o pobres, tienden a sobrestimar en mayor medida el tamaño de las monedas de mayor valor. Así por ejemplo mientras, en promedio de todos los niños, la moneda de un centavo la sobrestiman en un 12% de su tamaño real, la moneda de 5 ¢ la sobrestiman en un 21,7% y la moneda de 25 ¢ la sobrestiman en un 35% de su tamaño.

Estos resultados parecen soportar la tesis de que mientras mayor sea el valor social que atribuimos a un objeto, mayor será el tamaño como tendemos a verlo. Sin embargo, hay una caída inexplicable con la moneda de medio dólar, cuyo tamaño es incrementado en menor medida que la de 25 ¢. Si se toma solamente el grupo de niños ricos, los datos son bastante problemáticos para la tesis de Bruner, pues no sólo hay una caída del aumento del tamaño de la moneda de 50 ¢ con respecto a la de 25 ¢, sino que también hay una caída en el aumento del tamaño de la moneda de 10 ¢ (12%) respecto al aumento de la moneda de 5 ¢ (20%). Por otra parte, se encontró que los niños pobres tienden a incrementar el tamaño de las monedas en mayor medida que los niños ricos, dando evidencia a favor de la hipótesis de que tendemos a ver algo como más grande en cuanto más lo necesitamos.

El experimento es interesante pero los resultados son poco concluyentes⁶. Ciertamente, no son suficientes para sacar la conclusión de que la percepción esté fuertemente impregnada por factores afectivos y sociales. De hecho, creo que la idea misma de que la percepción se vea causalmente afectada por factores sociales y afectivos es un error conceptual. Si concebimos la percepción desde

6. Bruner y Goodman no presentan los datos de desviación individualizados, por lo que no sabemos si haya podido incidir en los resultados el hecho de que un par de niños de un grupo de diez hayan realizado juicios marcadamente desviados, lo cual contaminaría todo el resultado.

su aspecto neurológico, no podemos ver los aspectos cognitivo y social de la misma (sólo veremos procesos neurofisiológicos en operación). Si cambiamos de plano, por decirlo de alguna forma, y nos centramos en la descripción de los procesos perceptuales desde una perspectiva cognitiva e intencional (en la cual encontramos juicios perceptuales como “Ahí veo un aliso”), no podemos ahora referirnos a los aspectos neurológicos de la percepción, so pena de caer en un error categorial⁷. Eso quiere decir que la percepción tiene una faceta biológica y una faceta social, pero se trata de dos facetas de uno y el mismo proceso, por lo cual no puede concebirse una interacción causal entre ellas (*véase* Ramos, 2001, para más detalles).

En 1949, Bruner y Postman publicaron un trabajo titulado “Sobre la percepción de la incongruidad: un paradigma”. Este trabajo ejerció considerable influencia sobre las conclusiones que sacó más tarde Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1970). El experimento busca establecer el papel que desempeñan las expectativas del observador en aquello que percibe, y cómo es particularmente difícil para un observador lograr ver aquello que es incongruente con lo que espera ver (dadas sus creencias). No voy a discutir el experimento en detalle, pues no es necesario para mis propósitos en este trabajo. A un grupo de sujetos se les presenta en un taquitoscopio cinco cartas de una baraja que contiene cartas normales y otras anómalas (tres de corazones negros, dos de picas rojas, As de diamantes negro). Entre una y cuatro de las cinco cartas presentadas a cada sujeto son anómalas. Cada carta es presentada tres veces en distintos tiempos de exposición que van de los 10 a los 1000 milisegundos, hasta que sea reconocida correctamente. Así, por ejemplo, una carta es presentada durante 50 milisegundos, en tres oportunidades. Si el sujeto no la identifica correctamente, se le presenta tres veces más durante 70 ms. Si tampoco lo logra, se pasa a exposiciones de 100 ms. Si el sujeto la reconoce correctamente, se le presenta de nuevo, y si acierta, se pasa a la siguiente carta. El primer resultado que se encontró es que el umbral de reconocimiento para las cartas anómalas es significativamente más alto que para las cartas normales; mientras que para las primeras el promedio es de 114 ms, para las normales es solo de 28 ms. El otro resultado importante es que mientras más experiencia haya tenido un sujeto con un cierto tipo de

7. Por ejemplo, cuando un sujeto realiza una inferencia deductiva inválida, se presenta, desde la faceta biológica, un cierto proceso neuronal en su cerebro. Pero sería un error categorial tratar de explicar la invalidez de la inferencia (que sólo puede explicarse desde el plano de la lógica) apelando a categorías biológicas del proceso en cuestión.

anomalía, menos dificultad tendrá en reconocer anomalías similares. Así, los sujetos a los que se les han presentado una o más cartas normales pero ninguna anómala, tardan, en promedio, 420 ms en reconocer la primera anómala. Para aquellos que ya han identificado correctamente una carta anómala, el promedio baja a 230 ms para la segunda y a 84 ms para la tercera. Esto significa que estando ya preparados para encontrar cartas anómalas, las identifican con relativa facilidad.

El experimento confirma algo que sabemos por sentido común; vemos más rápida y fácilmente aquello que esperamos ver, que aquello que nos resulta extraño o inesperado. Kuhn narra varios episodios de la historia de la astronomía que apuntan en la misma dirección que el experimento de las cartas anómalas. Antes del descubrimiento de Urano por parte de William Herschel en 1791, los astrónomos no esperaban encontrar en el cielo nuevos planetas, por lo que a pesar de haberlo visto en numerosas ocasiones (al menos 17 veces entre 1690 y 1791) no podían sino verlo como una estrella. “Uno de los mejores observadores [astronómicos] de este grupo de hecho había visto la estrella durante cuatro noches sucesivas en 1769, sin notar el movimiento [del planeta con respecto a las estrellas] que podría haber sugerido una identificación distinta” (Kuhn, 1970, p. 115). El descubrimiento de Herschel produjo un cambio en las expectativas perceptuales que permitió el rápido descubrimiento de nuevas lunas y asteroides. De manera análoga, Kuhn señala cómo los astrónomos occidentales pre-copernicanos que se encontraban dominados por la idea de un cielo inmutable no veían la aparición de nuevas estrellas en el firmamento, mientras que los astrónomos chinos, cuyo paradigma no excluía el cambio estelar, pudieron observar muchas estrellas nuevas.

Kuhn, sin embargo, no se limitó a señalar que los científicos tienen grandes dificultades para ver aquello que es anómalo, dado el paradigma que guía su investigación, sino que hizo aseveraciones que ponen en tela de juicio la idea de observaciones teóricamente neutras. Kuhn afirmó que lo que un científico ve está determinado, en buena parte, por el paradigma científico al cual el sujeto se suscribe.

... Algo como un paradigma es prerrequisito para la percepción misma. Lo que un hombre ve depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual-conceptual le ha enseñado a ver (Kuhn, 1970, p. 113).

Dada la manera como Kuhn extrajo sus conclusiones, su posición puede interpretarse, y se interpretó, como muestra de un relativismo extremo. Kuhn planteó que es imposible escoger por medios puramente racionales (observacio-

nes, experimentos, poder predictivo de las teorías rivales, etc.) entre paradigmas científicos en competencia, e incluso llegó a decir cosas como la siguiente:

El historiador de la ciencia puede estar tentado a exclamar que cuando los paradigmas cambian el mundo mismo cambia con ellos [...] durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes cuando observan con los instrumentos habituales en los lugares en que han observado antes (Kuhn, 1970, p. 111).

Sea esto verdad o no, ciertamente no está soportado por los resultados de la psicología experimental, lo cual no es sorprendente si, como sugiero más adelante, los cambios perceptuales que se producen con el cambio de paradigma no se refieren al sentido ordinario de “ver”, sino más bien a algo cercano a lo que Wittgenstein llamó “ver como...”.

Nótese que los resultados experimentales se limitan a cambios bastante restringidos; la diferencia en la percepción de las cartas anómalas y normales es cuestión de milisegundos, la diferencia en la percepción de las monedas de menor y mayor valor es cuestión de una desviación entre 20 y 30% en el tamaño (suponiendo que el experimento fue realizado correctamente), pero los psicólogos de la *New look* no aportan evidencia que soporte afirmaciones como que “el científico que adopta un nuevo paradigma es como un hombre usando lentes inversores” (Kuhn, 1970, p. 122).

4. La polémica Fodor / Churchland y el uso de dos nociones de “ver”

Sin embargo, creo que hay un sentido en el que es verdadera la afirmación de Kuhn de que “lo que un hombre ve depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual-conceptual le ha enseñado a ver”. Después de todo, el proceso perceptual consiste, en parte, en subsumir un estímulo distal bajo una categoría conceptual, es decir, en ver algo como una instancia de tal o cual clase, y tal cosa sólo es posible si el observador conoce de antemano el concepto correspondiente⁸.

8. Ignacio Ávila me ha señalado que esta afirmación es muy fuerte y habría que conciliarla con lo que se ha dicho antes acerca de la percepción de organismos prelingüísticos. Aquí yo estaba pensando en la percepción entendida como “ver como...”, en la cual el esquema conceptual desempeña un papel fundamental. El párrafo es citado por Dan López (2004) en su comentario, por ello no lo modifiqué.

Kuhn ejemplifica la cuestión de manera sugestiva:

Al mirar el contorno de un mapa, el estudiante ve líneas sobre un papel y el cartógrafo ve una fotografía de un terreno. Al examinar una fotografía de una cámara de burbujas, el estudiante ve líneas interrumpidas y confusas, mientras que el físico observa un registro de sucesos subnucleares que le son familiares (1970, p. 111).

Pero entonces volvemos aquí a la cuestión planteada en la primera sección: hasta qué punto dos sujetos con esquemas conceptuales distintos que reciben la misma impresión retiniana (aproximadamente), *ven* cosas distintas, y hasta qué punto ven lo mismo, pero lo interpretan de diferente forma.

Esa, en buena medida, es la cuestión de debate entre Fodor (1984, 1988) y Paul Churchland (1988). Este último defiende la casi total plasticidad de la percepción y su penetrabilidad por las creencias del observador:

Para apreciar las capacidades perceptuales no-estándar que nuestras modalidades nativas pueden adquirir, considérese lo siguiente. En los siglos recientes la mayoría de los seres humanos hemos aprendido a percibir el habla no sólo auditivamente sino visualmente: hemos aprendido a leer. Y algunos han aprendido a percibir el habla táctilmente: leen Braille... Ni los ojos ni los dedos evolucionaron para la percepción instantánea de esas complejas estructuras que se encuentran originalmente en los fenómenos auditivos, pero su dominio adquirido ilustra aquí las capacidades altamente sofisticadas y francamente supernormales que el aprendizaje causa en ellos (Churchland, 1988, p. 265).

Fodor (1983, 1984), por su parte, basado en su teoría modular de la mente, ha sostenido que la observación puede considerarse teóricamente neutra:

Si se considera la clase de información previa que penetra a la percepción (de acuerdo con la teoría de la modularidad), resulta que la percepción, de hecho, *es* neutra con respecto a la mayor parte de los desacuerdos científicos (por no decir, prácticos) que la observación es llamada a resolver. De acuerdo con las versiones estándar de la teoría modular... los procesos perceptuales sólo tienen acceso a información de fondo acerca de ciertos rasgos presentes en las relaciones entre distribuciones distales y sus proyecciones proximales (Fodor, 1984, p. 254).

La preocupación de Fodor es aquí fundamentalmente epistemológica. Lo que quiere mostrar es que la teoría de la modularidad de la mente ofrece argumentos empíricos a favor de la impenetrabilidad de la percepción y, por ende, a favor de su neutralidad teórica.

A mi modo de ver, el argumento es poco plausible, pues sostiene que los sistemas perceptuales modulares, que están encapsulados con respecto al sistema de creencias y a las operaciones de las facultades mentales superiores del sujeto, arrojan, como datos de salida, información en términos de “categorías perceptuales básicas”, tales como *perro*, *árbol*, *silla*, etc. (Fodor, 1983, pp. 94-97). La tesis sólo es viable si se asume que tales conceptos básicos son innatos y meramente “gatillados” por la experiencia. No comparto tal tesis, pero eso es algo sobre lo que no voy a argumentar ahora (cf. Ramos, 1995). Lo que quiero señalar es que en su polémica con Churchland acerca de la plasticidad de la percepción, Fodor incurre en una ambigüedad acerca de cuál aspecto de la percepción es impenetrable al esquema conceptual y al paradigma teórico del observador.

Lo que Churchland necesita, y no tiene, es un argumento que muestre que la capacidad de percepción visual de la gente que sabe leer (o *mutatis mutandis* de la gente que puede identificar automóviles) difiere en algún sentido interesante de las capacidades perceptuales de la gente que no sabe. ¿En qué respectos, exactamente, supone él que los analfabetas son *visualmente* incapacitados?

La historia conocida es: uno lee (identifica automóviles) mediante inferencias educadas a partir de las propiedades de las cosas que nuestro sistema visual evolucionó para detectar, contorno, forma, color, secuencia y demás. Churchland no ofrece evidencia de que educar las inferencias altera el aparato perceptual (Fodor, 1984, p. 259).

Lo que Fodor argumenta aquí es que la manera como las cosas se nos aparecen, la impresión visual, no se altera con el paradigma teórico del observador.

Ciertamente, la manera como Churchland presenta su conclusión es, por decir lo menos, equívoca. No se trata de que el aprendizaje modifique el funcionamiento de los ojos y los dedos. En el sentido ordinario de “ver”, los analfabetas ven tan bien como los alfabetizados. Sin embargo, sólo los alfabetizados pueden ver los trazos en el papel *como* signos con sentido. Nótese que ahora Fodor plantea la inferencia perceptual a partir de impresiones sensoriales fenomenológicamente accesibles al observador: color, forma, etc., mientras que anteriormente afirmaba que los datos de entrada se especificaban en términos de parámetros físicos. Y son esas impresiones sensoriales las que considera invariables con respecto al esquema teórico y al nivel de educación del observador.

Fodor parece cometer el mismo error de Russell: fusionar el aspecto cualitativo y el aspecto informacional de la percepción.

Para mostrar que se están mezclando dos aspectos distintos de la percepción en la polémica Fodor-Churchland (el aspecto cualitativo de la experiencia vi-

sual y el aspecto de la información que se procesa), examinemos brevemente otro caso en disputa.

Churchland escribe:

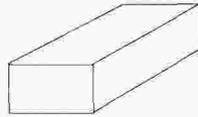
Todo el mundo sabe que “el oído puede ser educado”, como decimos, para explicar esas capacidades perceptuales notables y fuera de lo común. Pero el ejemplo de la percepción musical educada es una prueba existencial directa de la posibilidad general de percepción teóricamente transformada[...] Podemos empezar a ver algunas de las inagotables posibilidades anotando que uno puede tan fácilmente aprender a reconocer los sonidos bajo la descripción de su *frecuencia* dominante como bajo la descripción de la teoría musical (“Esa es una oscilación de 262 hertz...”) (Churchland, 1988, p. 269).

Fodor (1988, p. 260), por su parte, asevera que Churchland no ofrece argumento alguno para mostrar que el entrenamiento teórico modifica la percepción acústica, y no que simplemente modifica la manera como describimos aquellos que percibimos⁹. Por otra parte, argumenta Fodor, aun si se supone que aquel que ha recibido formación musical efectivamente oye sonidos que no oye aquel que no la ha recibido, eso no muestra que es el conocimiento del solfeo lo que ha causado la alteración y no el hecho de que ha escuchado más música (en cuyo caso sería una práctica la que modifica la percepción y no se mostraría permeabilidad de la percepción por la posesión de un conocimiento teórico). Claramente, el argumento de Fodor también podría aplicarse al ejemplo de Kuhn acerca de las supuestas diferencias perceptuales entre el estudiante y el físico que observan una fotografía de una cámara de burbujas. La cuestión es si efectivamente *ven* ambas cosas distintas o simplemente describen (interpretan) de distinta manera aquello que ven de la misma manera.

Sospecho que además de cierto desacuerdo acerca de los hechos, por ejemplo, acerca de la existencia de módulos perceptuales con información encapsulada —lo que debe dirimirse empíricamente—, se presenta un desacuerdo acerca de lo que Fodor, en ciertos escritos, entiende por “ver” (o “percibir”) y lo que, por otra parte, entienden por esa noción autores como Bruner, Kuhn y Churchland.

9. Nótese que aquí Fodor está pensando de nuevo en el aspecto cualitativo de la percepción. Churchland nota la ambivalencia de Fodor, pero no la diagnostica correctamente: “Si el carácter rígido de nuestras sensaciones es todo lo que a Fodor le importa defender, entonces no entiendo su objeción y descarte de las posibilidades perceptuales alternativas que son esbozadas en mi artículo de 1979 (p. 30). Ya que tal esbozo no presupone la plasticidad de nuestras sensaciones, es la plasticidad *conceptual* a la que se alude allí” (Churchland, 1988, pp. 277-278).

Hay un sentido en el que el radiólogo y el principiante ven lo mismo al mirar una placa de rayos *X* (su impresión visual es la misma); ven ciertas manchas más o menos oscuras sobre un fondo más claro. Pero hay otro sentido en el que no ven lo mismo; sólo el radiólogo ve con nitidez una fractura de tal longitud en la tibia. Quiero sugerir una distinción entre dos nociones de “ver”, que en algún sentido se inspira en la distinción que hace Wittgenstein acerca de “ver” y “ver como”, aunque no sean equivalentes. Considérese una figura como la siguiente:



Como señala Wittgenstein, la figura puede aparecer varias veces en un texto, para ilustrar por ejemplo, un cubo de hielo o un marco de alambre, etc.

Cada vez el texto presenta la interpretación de la ilustración. Pero también podemos *ver* la ilustración ahora como una cosa y luego como otra, y *verla* como la *interpretamos*. [...]

¿Veo realmente algo distinto cada vez, o sólo interpreto lo que veo de diferente manera? Me inclino a decir lo primero. ¿Pero por qué? –Interpretar es pensar, hacer algo, ver es un estado. Ahora es fácil reconocer casos en los que estamos *interpretando*. Cuando interpretamos formamos hipótesis, que pueden resultar falsas. “Veo esta figura como...” es tan poco verificable como: “Veo un rojo brillante” (o lo es en el mismo sentido). Así que hay una similitud en el uso de “ver” en los dos contextos (*IF*, IIXi, pp. 193 y 212).

Así pues, Wittgenstein distingue dos sentidos de “ver”, y establece una diferencia categorial entre sus objetos de percepción. Es distinto el sentido de “ver” al decir que “veo una mancha roja” y “veo una semejanza entre esos dos rostros”. En el segundo caso, Wittgenstein habla de “notar un aspecto”. Un hombre puede ver con claridad dos caras y no notar una semejanza entre ellas, mientras que otro observador sí nota la semejanza. Yo diría que en el primer sentido de “ver” ambos pueden ver lo mismo, pero en el segundo sentido se presenta una importante diferencia; sólo el segundo observador “ve una cara como semejante a la otra”. Considérese el cambio que se produce en la percepción cuando, por ejemplo, otra persona le hace caer a uno en cuenta de la semejanza que existe entre la cara, digamos, de un personaje famoso y alguien que ambos conocemos. Uno

está tentado a decir que ahora *ve* algo que antes no veía, pero no es que vea algo más, como cuando se usa una lupa, sino que *ve* la cara de otro modo¹⁰.

Cuando se presenta la emergencia de un aspecto, como cuando al observar la figura de un pato-conejo repentinamente dejamos de ver un pato y vemos en cambio un conejo, hay un sentido en el que la percepción permanece inalterada.

El cambio de aspecto. “¡Pero con seguridad usted diría que la figura es ahora enteramente diferente!”

¿Pero qué es diferente: mi impresión, mi punto de vista? —¿Puedo decirlo? *Describo* el cambio como una percepción; como si el objeto hubiera cambiado ante mis ojos [...] La expresión de un cambio de aspecto es la expresión de una *nueva* percepción y al mismo tiempo de que la percepción permanece inalterada (*IF*, pp. 195-196).

Así pues, quiero sugerir un uso de las expresiones “ver” y “ver como...”, según el cual aquello que no cambia con la emergencia de un aspecto es lo que se *ve*, pero hay un cambio en la manera *como* se ve el objeto.

Sin embargo, este uso de las expresiones “ver” y “ver como...” no es idéntico al que hace Wittgenstein, quien toma en cuenta el uso que ordinariamente haríamos de las mismas. Usualmente no decimos: “Ahora veo esto como un tenedor”, pues se nos preguntaría “¿Acaso cómo lo veía antes?” (*cf. IF*, p. 195). Sin embargo, yo diría que ver un tenedor *como* un tenedor, sí es un caso de “ver como...”. Un extraterrestre, o un indígena, que no hayan tenido contacto con nuestra civilización, *ven* lo mismo que nosotros al mirar un tenedor, pero no lo

10. Dan López (2004) afirma, en su comentario a este escrito, que la distinción que sugiero es equivalente a la siguiente distinción entre ver primario y secundario: “Digamos que S ve *secundariamente* que p si, y solamente si, hay cierto q, distinto que p, tal que S ve que q y es *en virtud de que* S ve que q, entre otras cosas, que S ve que p”. No me parece que las distinciones sean equivalentes, pues yo no afirmo que ver en un sentido sea una condición necesaria para ver en el otro sentido; la diferencia es categorial. Cuando, por ejemplo, por las vicisitudes de la vida, se muere el amor que un hombre sentía por una mujer, hay un sentido en el que, literalmente, la ve de forma diferente, ya no la ve hermosa como antes. Pero, claro, hay otro sentido en que la ve exactamente como antes, asumiendo *ex hipótesis*, que no ha cambiado. No considero que esta distinción se asemeje a la de ver primario y secundario. López sostiene que esta última distinción es aceptada por todo el mundo, por lo cual mi sugerencia, que él considera equivalente, no “arroja luz sobre los debates mencionados”. Sin embargo, me parece que él malinterpreta las nociones de ver que sugiero, y no veo en los escritos de Fodor y Churchland que ellos la contemplen.

ven como un tenedor. Sin embargo, al familiarizarse el sujeto con tales objetos y con su uso, emerge para él un aspecto que no veía antes¹¹.

Wittgenstein sugiere que “el fulgar de un aspecto parece a medias como una vivencia visual y a medias como un pensamiento” (*IF*, II, xi, p. 197). Esto sugiere que es en este sentido de “ver” (en el de “ver como...”) en el que el pensamiento impregna la percepción. Wittgenstein también vincula el “ver como...” al dominio de una técnica: “Sólo se diría de alguien que ahora ve algo *así*, luego *así*, si es capaz de hacer fácilmente ciertas aplicaciones de la figura” (*IF*, II, xi, p. 208). Estas consideraciones pueden ayudar a iluminar, por ejemplo, la disputa entre Fodor y Churchland acerca de si la percepción de signos alfabéticos es distinta para el alfabetizado y para el analfabeta.

Creo que las transformaciones perceptuales que originan los cambios de paradigmas científicos no se refieren principalmente al “ver” sino al “ver como”. Considero que hay un sentido de “ver” en el que todos los humanos, con capacidades perceptuales normales, vemos lo mismo al mirar los mismos objetos, independientemente de la cultura a la que pertenezcamos o del grado de nuestra formación científica (conforme a lo que afirma Fodor). Sin embargo, la cultura y los factores afectivos sí desempeñan un papel fundamental en lo que Wittgenstein describe como “notar un aspecto” (del modo como señalan Bruner y Churchland). Si esto es así, la polémica entre autores como Churchland y Kuhn por un lado y Fodor por el otro se deriva en parte de su uso de distintos conceptos de “ver”, por lo que la discusión no puede dirimirse enteramente por medio de nuevos datos empíricos.

11. Pero mi divergencia con Wittgenstein va seguramente más hondo. Parece que él considera que cuando describo mi percepción *como* tal cosa, es eso lo que veo y no hay otra manera de describirlo. No hay forma de decir “lo que realmente veo”. Yo no quiero sugerir que hay un *ver* genuino y primario, y un *ver como* secundario o incluso metafórico. Pero sí que en cada caso de una experiencia visual hay, al menos, dos maneras de describir tal experiencia. Wittgenstein diría, en cambio, que si en un caso cabe usar “ver”, entonces no cabe usar “ver como...”. Soy consciente de la dificultad de dar dos descripciones distintas de la experiencia visual en cada caso; sin embargo insistiría en que lo que *veo*, como distinto a lo que *veo como*, es aquello que permanece inalterado cuando se produce lo que Wittgenstein llama “el cambio de aspecto”.

Bibliografía

- Bruner J. & Goodman, C. (1947): "Value and Need as Organizing Factors in Perception", en: J. Anglin (ed.), *Beyond The Information Given*. New York: W. W. Norton, 1973.
- Bruner J. & Postman, L. (1949): "On the Perception of Incongruity: a Paradigm", en: J. Anglin (ed.), *Beyond The Information Given*. New York: W. W. Norton, 1973.
- Churchland, P. (1988): "Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality A Reply to Jerry Fodor", reimpresso en: *A Neurocomputational Perspective*, Cambridge MA: MIT Press, 1989.
- Fodor, J. (1983): *The Modularity of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor J. (1984): "Observation Reconsidered", reimpresso en: *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- Fodor J. (1988): "A Reply to Churchland's Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality", reimpresso en: *A Theory of Content and Other Essays*.
- Gregory R. (1990): *The Eye and The Brain: The Psychology of Seeing*. Princeton, New Jersey: University Press, Fourth edition, 1990.
- Kuhn T. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, Second edition, 1970.
- López de Sa, Dan (2004): "Contenido no conceptual, modularidad y distintos tipos de ver", en este volumen (pp. 121-128).
- Ramos, J. (2001): "Las facetas de lo mental", en: *Ideas y Valores*, 117, pp. 27-42.
- Ramos, J. (1995): "Acerca del innatismo contemporáneo", en: Carlos Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Bogotá: Universidad de los Andes, 1995.
- Russell, B. (1912): *The Problems of Philosophy*, Buffalo, N. Y.: Prometheus Books, 1988.
- Sellars, W. (1956): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
- Vygotsky, L. (1934): *Thought and Language*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations (IF)*. New York: Macmillan Publishing Co., Third edition, 1968.

**Contenido no conceptual,
modularidad y distintos
tipos de ver**

Universitat de Barcelona.

LA ESTRUCTURA DE ESTE comentario¹ es como sigue. En primer lugar, trataré de caracterizar distintos, aunque seguramente relacionados, debates acerca de los que Jaime Ramos nos llama la atención. Por un lado está la cuestión de si el contenido de nuestra experiencia perceptiva es no-conceptual, y por otro la cuestión de si nuestro sistema perceptivo es modular, entendiéndolo por ello si hay o no fuertes restricciones acerca del tipo de creencias y deseos que pueden actuar sobre las disposiciones a formar juicios perceptuales básicos sobre la base de experiencias perceptuales. Después de hacer esto presentaré la que, según entiendo, es la tesis principal del artículo de Ramos que nos ocupa, a saber: que hay una distinción entre distintos tipos de *ver* tal, que atender a ella redundaría iluminadoramente con respecto a estos mencionados debates. Pondré en relieve un modo en que me parece se puede establecer una distinción entre dos tipos de ver, de modo suficientemente no controvertible, descansando en distinciones análogas ofrecidas por Fred Dretske y Frank Jackson. Defenderé, no obstante, que esta distinción no permite iluminar los debates mencionados en la forma que Ramos sugiere, pues los mismos disputan acerca de la naturaleza de *uno* de ambos sentidos. Aventuraaré para finalizar otro modo, más controvertible, de trazar una distinción, pero argumentaré que mantener que la misma se ejemplifica, más que posibilitar una actitud en cierto sentido “conciliatoria” con respecto a dichos debates, requiere tomar posición en los mismos, y no del modo en que me parece Ramos simpatizaría.

1. Al artículo “Percepción e inconmensurabilidad” de Jaime Ramos Arenas (2004), en este volumen (pp. 101-119).

1. Los debates

De acuerdo con una posición fundamentalista acerca de la justificación epistémica, hay una clase de creencias, que podemos llamar básicas, tales que si bien están de un modo u otro involucradas en la justificación de cualquier otra creencia, ellas mismas o no requieren justificación, o se justifican a sí mismas, o su justificación no involucra a su vez otras creencias. La mayoría de los fundamentalistas entenderían que tal clase de creencias básicas están constituidas por los juicios perceptuales básicos que se forman sobre la base de experiencias perceptuales. Críticos del fundamentalismo así entendido han argüido a veces que el contenido de dichos juicios perceptuales es esencialmente de tipo distinto del contenido de las experiencias perceptivas en las que eventualmente se apoyan, y por otro lado, que creencias no básicas están involucradas en la formación de los juicios perceptuales básicos que supuestamente se forman sobre la base de las experiencias perceptuales. Esto nos lleva a los dos debates en los que en adelante se fijará mi atención.

En primer lugar está el debate sobre la naturaleza del contenido de nuestras experiencias perceptuales. Éste comúnmente se rotula como acerca de si dicho contenido es o no *conceptual*, es decir, acerca de si el que uno tenga experiencias perceptuales con ese contenido requiere que posea los conceptos necesarios para alguna descripción completa del mismo, aunque fuese de un modo meramente tácito, pero accesible en principio sin mediación de investigaciones empíricas no fácilmente al alcance de los sujetos de dichas experiencias. Defensores de que *sí* es conceptual, en este sentido, como John McDowell, argumentan, por ejemplo, que para que un sujeto tenga experiencias con ese contenido es necesario que sea capaz de articular las razones en las que dichas experiencias puedan estar involucradas, de modo que no es razonable por tanto atribuir experiencias con ese contenido a seres humanos recién nacidos o a otros animales no humanos. Defensores de que el contenido de la experiencia perceptual es *no-conceptual*, como Chris Peacocke, argumentan, por ejemplo, que la finura del contenido de las experiencias perceptuales requiere que los conceptos involucrados en descripciones completas de los mismos en principio accesibles al sujeto de las mismas, fuesen demostrativos o reconocitivos, y que la elucidación de la naturaleza de éstos requiere a su vez que involucren constituyentes no conceptuales de los contenidos de la experiencia perceptual.

Entiendo que Ramos considera este debate y defiende que la distinción entre varios tipos de ver arrojaría luz sobre el mismo, cuando por ejemplo dice:

No puedo ver una mancha como roja a menos que cuente, en algún sentido, con el concepto de rojo (un argumento que ya había esgrimido Platón). Para

poner un ejemplo más obvio, digamos que no puedo ver un objeto como un computador a menos que cuente con el concepto de “computador”.

La cuestión que quiero plantear es si puede decirse, en algún sentido, que al mirar una mancha roja un bebé recién nacido ve lo mismo que un adulto, aunque eso no implique que pueda formar un juicio perceptual del modo como el adulto lo haría. Evidentemente la cuestión depende, en parte, de qué se entienda aquí por “ver” (Ramos, 2004, p. 104)

Y también:

Sin embargo, creo que hay un sentido en el que es verdadera la afirmación de Kuhn de que “lo que un hombre ve depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual-conceptual le ha enseñado a ver”. Después de todo, el proceso perceptual consiste, en parte, en subsumir un estímulo distal bajo una categoría conceptual, es decir, en ver algo como una instancia de tal o cual clase, y tal cosa sólo es posible si el observador conoce de antemano el concepto correspondiente.

Kuhn ejemplifica la cuestión de manera sugestiva:

“Al mirar el contorno de un mapa, el estudiante ve líneas sobre un papel y el cartógrafo ve una fotografía de un terreno. Al examinar una fotografía de una cámara de burbujas, el estudiante ve líneas interrumpidas y confusas, mientras que el físico observa un registro de sucesos subnucleares que le son familiares (1970, p. 111)”. Pero entonces volvemos aquí a la cuestión planteada en la primera sección: hasta qué punto dos sujetos con esquemas conceptuales distintos que reciben la misma impresión retiniana (aproximadamente), *ven* cosas distintas y hasta qué punto ven lo mismo pero lo interpretan de diferente forma (Ramos, *ibid.*, pp. 112-113).

En segundo lugar está la cuestión de si nuestro sistema perceptivo es *modular*. Los defensores de que lo es, como Jerry Fodor, no objetan que haya creencias involucradas en la formación de juicios perceptuales básicos sobre la base de la experiencia perceptual, pero sí mantienen que hay fuertes restricciones acerca de qué creencias en particular puedan estar involucradas. Los defensores de la no modularidad típicamente asumen que no existen tales restricciones: toda creencia del sujeto podría eventualmente estar de tal modo involucrada. Así por ejemplo, de acuerdo con los segundos, es posible que la teoría musical aprendida por un sujeto influya en la formación de un juicio perceptual básico formado sobre la base de la experiencia perceptual de cierta melodía, mientras que nada parecido es posible de acuerdo con los primeros.

Ramos considera este debate y defiende que la distinción entre varios tipos de ver arrojaría luz sobre el mismo. Cuando, en efecto, analiza el ejemplo de Churchland de la percepción musical transformada como efecto del aprendizaje del solfeo, Ramos dice:

Fodor (1988, p. 260), por su parte, asevera que Churchland no ofrece argumento alguno para mostrar que el entrenamiento teórico modifica la percepción acústica [...] Claramente, el argumento de Fodor también podría aplicarse al ejemplo de Kuhn acerca de las supuestas diferencias perceptuales entre el estudiante y el físico que observan una fotografía de una cámara de burbujas. La cuestión es si efectivamente ven ambas cosas distintas o simplemente describen (interpretan) de distinta manera aquello que ven de la misma manera. Sospecho que además de cierto desacuerdo acerca de los hechos, [...] –lo que debe dirimirse empíricamente–, se presenta un desacuerdo acerca de lo que Fodor, en ciertos escritos, entiende por “ver” (o “percibir”) y lo que por otra parte entienden por esa noción autores como Bruner, Kuhn y Churchland (Ramos, 2004, p. 115).

2. La tesis de Ramos

Como he anunciado al principio, la tesis principal de Ramos, si la entiendo bien, es que hay una distinción entre dos sentidos de *ver* tal que atender a la misma arroja luz sobre dichos debates, en el sentido siguiente: en un sentido de ver, tienen razón quienes mantienen que para ver algo es necesario poseer los conceptos involucrados en cuestión, y quienes mantienen que las creencias del sujeto en general pueden estar involucradas en la formación del juicio que constituye el ver algo, en ese sentido. Pero en otro sentido de ver algo nada por el estilo ocurre. Así, por ejemplo, concluye su artículo:

Considero que hay un sentido de “ver” en el que todos los humanos, con capacidades perceptuales normales, vemos lo mismo al mirar los mismos objetos, independientemente de la cultura a la que pertenezcamos o del grado de nuestra formación científica (conforme a lo que afirma Fodor). Sin embargo, la cultura y los factores afectivos sí desempeñan un papel fundamental en lo que Wittgenstein describe como “notar un aspecto” (del modo como señalan Bruner y Churchland). Si esto es así, la polémica entre autores como Churchland y Kuhn por un lado y Fodor por el otro se deriva en parte de su uso de distintos conceptos de “ver”, por lo que la discusión no puede dirimirse enteramente por medio de nuevos datos empíricos. (Ramos, 2004, p. 118).

La distinción entre tipos de *ver* aquí aludida es presentada por Ramos en términos de la distinción wittgensteiniana entre *ver* y *ver como* o *notar un aspecto*. Justo a continuación trato de presentar una distinción entre tipos de ver, inspirada por los trabajos de Fred Dretske y Frank Jackson, que parece tener alguna relación con dicha distinción wittgensteiniana, al menos a juzgar por los ejemplos. Dicha distinción, sin embargo, no puede desempeñar —con respecto a los debates mencionados— el papel que Ramos le atribuye.

3. Distintos tipos de *ver*, primera versión

Ramos introduce la distinción entre “ver” y “ver como” como una que es de utilidad para aclarar la siguiente cuestión:

Hay un sentido en el que el radiólogo y el principiante ven lo mismo al mirar una placa de rayos X [...]; ven ciertas manchas más o menos oscuras sobre un fondo más claro. Pero hay otro sentido en el que no ven lo mismo; sólo el radiólogo ve con nitidez una fractura de tal longitud en la tibia (Ramos, 2004, p. 116).

Me parece que es un hecho indiscutible que decimos cosas de este tipo, que el radiólogo ve que la tibia está de este y ese modo fracturada al ver la placa de rayos X, que un ingeniero ve que tal o cual dispositivo requiere más aceite al ver las indicaciones en un panel de control, etc.

Digamos que S ve *secundariamente* que p si, y solamente si, hay cierto q, distinto que p, tal que S ve que q y es *en virtud de que* S ve que q, entre otras cosas, que S ve que p; y que S ve *primariamente* que p si, y solamente si, S ve que p, y no pasa que S ve secundariamente que p. (Análogamente se pueden trazar las distinciones entre oír primario y secundario, y en general entre percibir primario y secundario. En lo que sigue me concentro en el caso de ver, pero las consideraciones se podrían reproducir para los otros casos).

Así, en los ejemplos, parece razonable decir que el radiólogo ve (secundariamente) que la tibia está de este y ese modo fracturada *en virtud de* ver que tal y cual otra discontinuidad aparecen en la lámina; y que el ingeniero ve (secundariamente) que tal o cual dispositivo requiere más aceite *en virtud de* ver que tal aguja del panel apunta en tal dirección. Elucidar de un modo más cabal la distinción entre estos distintos modos de ver requiere, entre otras cosas, elucidar más cabalmente la relación de ver que las cosas son así o así *en virtud de* ver que las cosas son de tal y tal modo. Para nuestros fines presentes en esta discusión, lo que siguen son los aspectos que me parecen suficientes, que extraigo del modo de elaborar esta noción de Manuel García-Carpintero.

En primer lugar, que uno vea secundariamente que *p* en virtud de que vea que *q* no requiere que el juicio acerca de que *p* se haya formado sobre la base de que se vea que *q*: podría bien haberse formado independientemente. En nuestros ejemplos, el radiólogo podría juzgar con anterioridad que la tibia está de este y ese modo fracturada como producto de una previa palpación, y gracias a su pericia. Análogamente, el ingeniero podría juzgar con anterioridad que tal o cual dispositivo requiere más aceite sobre la base del testimonio de uno de sus colegas. En segundo lugar, que uno vea secundariamente que *p* en virtud de que vea que *q* no requiere que el juicio acerca de que *p* se forme cada vez que se vea que *q*. Uno podría tener creencias que independientemente arrojaran dudas sobre si *p*, incluso si se viese que *q*. En nuestros ejemplos, el radiólogo podría creer que el proyector de rayos X está seriamente averiado, y algo análogo acerca de los indicadores del panel podría pensar el ingeniero. Y es más, uno podría estar viendo que *q* sin disponer de los conceptos necesarios para formar el juicio acerca de que *p*, como a buen seguro le pasaría a mi sobrina de tres años al mirar la radiografía o el panel de control. Lo que *sí* debe ocurrir para que uno vea secundariamente que *p* en virtud de que uno ve que *q* es que, en ausencia del tipo de factores como los mencionados —si uno no juzga ya que *p*, si posee los conceptos necesarios para poder juzgar que *p*, si no tiene razones para dudar acerca de si *p* aun si uno ve que *q*, etc.—, el que uno vea que *q* causa y justifica que uno vea que *p*. Así de hecho es como parece que ocurre con los ejemplos del radiólogo y el ingeniero originales.

Pues bien, me parece que *esta* distinción entre distintos tipos de ver por sí misma no arroja luz sobre los debates mencionados. Esto es así ya que es terreno común entre los distintos contendientes que *hay* casos de lo que llamábamos ver secundario, y que éstos, como acabo de mostrar, por un lado, requieren la posesión de los conceptos necesarios para ser capaz de juzgar del modo en cuestión y, por otro, pueden interferirse en un sentido claro mediante cualquier conjunto de creencias, no sometido a ningunas restricciones específicas, que generen dudas acerca de la cuestión. Pero precisamente los debates son sobre si algo análogo ocurre con el contenido de la experiencia perceptual y los juicios perceptuales *básicos* que constituyen el tipo de ver *primario*. Es así como, a mi parecer, debe entenderse la réplica de Fodor a Churchland que Ramos menciona (*cf.* Ramos, 2004, p. 115).

Churchland: Alguien sofisticado musicalmente “percibe, en una composición no importa si fantástica o mundana, una estructura, desarrollo y *rationale* que el oído no entrenado pierde”.

Respuesta: Esto simplemente pide la cuestión, que es si los efectos del entrenamiento musical son, de hecho, preceptuales.

La acusación de Fodor, sin entrar aquí en si es correcta o no, es que las consideraciones de Churchland muestran si acaso que los “oídos entrenados” oyen *secundariamente* ciertas cosas de un modo interferible por creencias no específicas, pero no establecen *lo que estaba en cuestión*, a saber, si eso ocurría con los casos de oír *primarios*. Lo mismo ocurre, *mutatis mutandis*, para la cuestión acerca de la posesión de conceptos.

4. Distintos tipos de ver, segunda versión

Si lo anterior es correcto, entonces hay una distinción que se puede establecer claramente entre distintos tipos de ver (u oír, etc.), pero ésta no permite arrojar luz alguna sobre los debates considerados, dado que éstos son acerca de cuestiones involucradas *en uno de* ambos sentidos, el que llamábamos primario. Esa distinción parecía de hecho sugerida por los ejemplos con los que Ramos introducía la distinción entre *ver* y *ver como* de origen wittgensteiniano. Pero tal vez no era ésta la distinción pretendida por Ramos. Después de todo, justo después de citar a Wittgenstein, Ramos nos dice:

Así pues, Wittgenstein distingue dos sentidos de “ver” y establece una diferencia categorial entre sus objetos de percepción. Es distinto el sentido de “ver” al decir que “veo una mancha roja” y “veo una semejanza entre esos dos rostros”. En el segundo caso, Wittgenstein habla de “notar un aspecto”. Un hombre puede ver con claridad dos caras y no notar una semejanza entre ellas, mientras que otro observador sí nota la semejanza. Yo diría que en el primer sentido de “ver” ambos pueden ver lo mismo, pero en el segundo sentido se presenta una importante diferencia; sólo el segundo observador “ve una cara como semejante a la otra” (Ramos, 2004, p. 116).

Una manera de entender la distinción entre ver y ver como diferente a la considerada, que me sugiere este párrafo, la haría una distinción entre distintos tipos de ver *primario* también, acerca del cual se suscitan los debates en cuestión. Consideremos por ejemplo el caso en que uno vea que esta mancha roja es parecida a esta otra mancha roja. Esto claramente no parece un caso de ver *secundariamente* que esta mancha roja es parecida a esta otra mancha roja *en virtud* de que vea otra cosa. Si éste *fuera* un caso de *ver como* tal que requiriese del que así ve que poseyera los conceptos adecuados y que fuese interferible por creencias no específicas, *entonces* parece que habría una distinción entre distintos tipos de ver pertinente para los debates en cuestión, como la tesis de Ramos requiere.

La objeción es que, si es que es así como ha de entenderse, entonces *que se ejemplifique* la distinción en cuestión no es ya una cuestión no controvertible sino precisamente aquello que los debates mencionados controvierten, y así en particular defender que se ejemplifica requeriría tomar parte en los debates en cuestión, y por cierto que en los bandos que sospecho no son los que Ramos parece preferir. Pues los defensores de que el contenido de la experiencia perceptual es no conceptual sostienen que uno puede tener una experiencia con el mismo contenido que aquella que genera el juicio perceptual básico que constituye el ver (primario) que esta mancha roja es parecida a esta otra mancha roja aun si el sujeto no posee los conceptos en cuestión. Y los defensores de que nuestro aparato perceptivo es modular afirman que el juicio perceptual básico que constituye el ver (primario) que esta mancha roja es parecida a esta otra mancha roja no es interferible por creencias no específicas del sujeto del modo en que, como hemos visto, los juicios que eventualmente constituyen casos de ver secundarios sí lo son. Esta otra manera de entender la distinción tampoco permite sostener la tesis de Ramos tal y como la he caracterizado.

Quizás hay aún alguna otra manera de entender la distinción, pero en ese caso me temo que no he sabido verla.

Bibliografía

Ramos, Jaime (2004): “Percepción e inconmensurabilidad”, en este volumen (pp. 101-119) .

Dudas y sospechas***I. Creer y dudar**

Sin creencias no habría dudas. Por ello, antes de ocuparnos de las segundas conviene hacerlo de las primeras. Sin pretender dar una definición de “creencia”, digamos que quien cree que P asevera P, defiende P, apuesta por P, actúa de acuerdo con P, confía en P. La creencia se da en grados y el grado con el que uno cree algo puede variar a lo largo del tiempo. Cuando estamos convencidos de que una creencia es verdadera la llamamos *certeza*. La mayoría de nuestras creencias, sin embargo, las creemos con algún grado de reserva¹. Si bien no puede decirse:

(1) Creo que P pero creo que P es falsa

hay muchas creencias de las que podemos afirmar:

(2) Creo que P pero creo que P puede resultar ser falsa.

No hay problema en afirmar (2), es decir, en creer sin certeza. Es más, según los falibilistas hemos de decir de *cualquier* P, tal que P es creída por uno, que P puede resultar ser falsa. Un falibilista genuino –si lo hubiera– viviría sin certezas. Incluso su creencia en el falibilismo puede resultar, según él, falsa.

La distinción entre la creencia a secas y la certeza está emparentada con la distinción orteguiana entre tener una creencia y estar en una creencia². Cuando se *está* en una creencia no sólo se está cierto, sino que se apoya la vida en ella. Puede perderse una certeza con tranquilidad. Pero perder una creencia en la que se *está* es como perder el suelo.

* Publicado en *Integração*, São Paulo: Editora da Universidade São Judas Tadeu, año IX, número 35, nov. 2003, pp. 296-303.

1. Sobre la distinción entre creer y estar cierto véase Villoro (1982, Cap. 6).
2. Cf. Ortega y Gasset (1970).

La duda, diríase, se opone a la creencia.

Quien duda no defiende, no apuesta, no guía ni se deja guiar. La duda es parálisis, indefinición, suspensión del juicio. Dudar que P es un estado de incredulidad respecto a P y no P. Quien duda que P no cree que P ni cree que no P. Dudar es estar entre dos creencias antagónicas que, como decía Ortega, “entrechocan y nos lanzan la una a la otra dejándonos sin suelo bajo la planta” (Ortega y Gasset, *ibid*). Por eso Ortega decía que no sólo se *tienen* dudas, sino que a veces también se *está* en ellas como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es entonces que “nos hallamos en un mar de dudas”. La tierra firme a la que tratamos de llegar son las creencias en el sentido de Ortega, las creencias en las que se está. El hombre de la calle puede tener muchas dudas, puede ahogarse en ellas, pero abajo de sus dudas hay, como decía Wittgenstein (1975), un lecho de creencias. Yo iría más lejos y diría, con un viejo refrán español que: “Nada duda quien nada sabe”. El escéptico, en cambio, se lanza al mar de dudas, pretende poner en cuestión incluso el lecho de creencias, imagina un mar sin fondo.

2. Dudas-A

Según el mapa de la epistemología tradicional o bien se está en el océano de la duda o bien en el altiplano de la certeza. Parecería que todo lo que está en medio, es decir, la creencia común y corriente es un mero lugar de paso hacia la temible duda o hacia la deseada certeza. Esta visión de nuestra vida epistémica—ligada al proyecto fundacionista cartesiano y, a fin de cuentas, a la idea de que el problema central de la epistemología es el del escepticismo—nos parece, a muchos, equivocada. Para liberarse de ella hay que tener una concepción distinta de la creencia y de la duda de la que hemos esbozado.

De acuerdo con la concepción tradicional de la creencia y de la duda, no puede haber duda en la creencia, ni creencia en la duda. No es correcto, por tanto, decir:

(1) Creo que P, aunque... dudo que P.

Sin embargo, tal parece que no siempre es incorrecto sostener (1). Además del sentido tradicional de “duda”, en el que la duda se opone a la creencia, hay otro sentido, que llamaré *amplio*, según el cual la duda se contrasta con la certeza. De acuerdo con este sentido, alguien puede afirmar (1), como cuando se dice que uno “tiene dudas” respecto a P, aunque crea que P. Cuando “creer” refiere a una certeza, (1) no es correcto. En la oración “Creo en Dios todopoderoso”, el énfasis puesto en “Creo” suele no aceptar ni la más leve sombra de duda. Sin embargo, los usos de “creer” que no refieren a certezas permiten que uno haga una afirmación como (1)—por ejemplo, cuando decimos “Creo esto, pero no estoy seguro”.

Para distinguir al sentido amplio de “duda” del sentido tradicional, mencionaré al primero con el neologismo “duda-A”. Para que un sujeto S dude-A que P tiene que creer que P. Cuando se duda-A que P se cree que P sin firmeza, de manera incierta, como resultado de un episodio de duda que puede ir y venir sin que, por ello, dejemos de creer en P o incluso, como veremos más adelante, sin que cambie el grado en el que se cree que P.

Casi siempre uno tiene razones para dudar-A, pero hay veces en las que la duda-A no está basada en razones y ni siquiera tiene la forma de una cuestión de la que pueda haber una respuesta que la resuelva o disipe, sino que consiste en un estado de inseguridad momentáneo que puede llegar a extremos patológicos. Cualquiera que sean sus causas o sus relaciones con razones o datos, las dudas-A vienen en *grados*. Mis dudas-A sobre P pueden crecer o reducirse, pueden ser más fuertes o más débiles que las de otras personas sobre esa misma P. Por esto mismo, es frecuente que nos enfrentemos a las dudas-A con el fin de disminuir su grado y, de ser posible de que desaparezcan, y también ayudamos a otros para combatir sus dudas-A³.

Consideremos un ejemplo sencillo de duda-A. Carmen *cree* que su hija Sofía cerró con llave la puerta de su casa al salir a la escuela. Carmen estaría dispuesta a conceder –si se le cuestionara acerca de ello– que puede ser que Sofía no haya cerrado la puerta con llave, pero si bien Carmen acepta que su creencia puede ser falsa, cree que, en efecto, Sofía cerró la puerta. Sin embargo, en la creencia de Carmen puede sembrarse la semilla de la duda-A. No de la duda, es decir, de una duda que sofocaría su creencia, sino de una duda que entra en su creencia como un *parásito* que molesta pero no mata. Supongamos que Carmen recuerda que la noche anterior Sofía le comentó que no encontraba sus llaves. Sofía no le volvió a mencionar el asunto. ¿Encontró las llaves? ¿Y si no las hubiera hallado? ¿Acaso Sofía salió de la casa sin haber cerrado con llave? “No, no lo creo”, se responde a sí misma Carmen, “Sofía es muy responsable, no haría eso”. Carmen *sigue creyendo* que Sofía cerró con llave, pero la *sospecha* de que no es así, de que, por no haber encontrado las llaves se fue sin poner el cerrojo, ha sembrado una duda-A en su creencia. La duda-A de Carmen puede desvanecerse de inmediato –como si el cielo despejado de su creencia se hubiera nublado por unos instantes– pero también puede quedar inserta en su creencia –como los parásitos que

3. Dudar-A que P no equivale a afirmar que P sea *dudosa*. Una P dudosa es una P oscura o poco probable. Pero alguien puede tener dudas-A de P sin suponer que P sea oscura o poco probable. Por otra parte, también puede aceptarse que P sea dudosa sin tener dudas-A respecto a P.

se hospedan en el cuerpo y se quedan en él sin reproducirse— y también puede suceder que su duda-A crezca y horade la creencia hasta acabar con ella —como el organismo que se infesta de parásitos y sucumbe a ellos— y se convierta en una duda plena.

3. Usos de “duda”

Ocupémonos de determinar si, en efecto, la palabra “duda” se usa en el sentido de duda-A arriba descrito y qué matices hay en dicho uso.

Borges (1952) dijo que el español es un pueblo que no sabe dudar. Según la Real Academia de la Lengua, el hispanoparlante rara vez duda-A. Para la Academia la duda-A no existe más que en el contexto de la creencia religiosa y, de modo análogo, cuando “duda” significa, en su última acepción, “cuestión por resolver o ventilar”. Define así “duda” el diccionario de la Academia:

1. Suspensión o indeterminación del ánimo entre dos juicios o dos decisiones, o bien acerca de un hecho o una noticia.
2. Vacilación del ánimo respecto a las creencias religiosas.
3. Cuestión que se propone para ventilarla o resolverla⁴.

De acuerdo con la primera acepción, no se puede dudar y creer, ya que dudar es suspender el juicio o no determinarlo frente a dos decisiones o respecto a cierto dato. De acuerdo con la segunda acepción sí cabe dudar y creer. Por “vacilación” se puede entender *falta de firmeza*, por ejemplo, uno puede tener una creencia poco firme en Dios. Cuando por “vacilación” se entiende *oscilación*, esto es, la virazón de creer en Dios a creer no creer en él y de regreso, también diríamos que hay duda —aunque quizá sería más exacto decir que hay una indecisión o una opinión fluctuante.

En el *Compendio moral salmaticense* —manual de teología moral publicado en 1805— se hace la pregunta de si es hereje aquel que duda de los dogmas de fe habiendo sido instruido en ellos. En la respuesta se plantea una fina distinción entre la *duda afirmativa* y la *duda suspensiva*. La primera parece ser un caso de duda-A. Así dice el *Compendio*:

La primera se da, cuando sabiendo que la Iglesia ha definido alguna verdad como de fe, duda de su certeza. La segunda es, cuando ocurriendo duda, se suspende el juicio. En el primer caso será hereje el que duda de la verdad definida; porque el que así duda, juzga virtualmente no ser infalible el testimonio de Dios, o que la definición de la Iglesia no es regla cierta de nuestra fe. En el segundo no lo es;

4. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, XXII Edición, Madrid, 2001.

porque no hay asenso contrario a la verdad revelada, sino una suspensión del asenso⁵.

Obsérvese que quien tiene dudas afirmativas sobre un dogma de fe P no deja de creer en P, es decir, sigue asintiendo que P—a diferencia del hereje que disiente pertinazmente de la verdad de P— sólo que lo hace sin certeza. Si el sujeto es culpable de herejía es por *asentir virtualmente* la falibilidad del testimonio divino. Qué significa este “asentimiento virtual”, sin embargo, no queda claro; más adelante volveré a la cuestión de si la duda afirmativa es un pecado contra la fe.

Por lo que toca a la tercera acepción, hay veces en las que en vez de decir “Tengo una pregunta” uno dice “Tengo una duda”. De manera similar, cuando uno dice creer en una P de la que “caben dudas”, uno no quiere decir que duda-A que P, sino que aunque uno crea que P, uno reconoce que hay preguntas sobre P de las que se carece de respuestas. Uno puede proponer ventilar o resolver una cuestión sobre la que uno no duda-A, sino que, por el contrario, cree e incluso con firmeza. Un teólogo puede tener muchas preguntas sin respuesta sobre Dios y, sin embargo, su creencia en él puede ser sólida como una roca. Diez mil dificultades—decía el Cardenal Newman— no hacen una duda⁶.

Un diccionario menos preocupado por la norma y más atento al uso coloquial introduce desde la primera acepción de “duda”—y sin restringirlo a la creencia religiosa— el sentido amplio. El diccionario *Clave* define “duda” así:

1. Inseguridad, vacilación o indeterminación ante opciones distintas o acerca de un hecho o de una información.
2. Desconfianza o sospecha.
3. Cuestión que se propone para solucionarla o resolverla⁷.

En la primera acepción, el sentido tradicional se preserva en la cláusula “indeterminación ante opciones distintas”, pero la definición también señala la “inseguridad y la vacilación ante un hecho o una información”, y en este caso sería correcto decir que se cree que P con dudas-A, es decir, sin seguridad y sin firmeza.

No hay diferencia entre los diccionarios respecto a la tercera acepción, pero el *Clave* ofrece como segunda acepción de “duda” a la desconfianza o la sospecha. Sobre ella me ocuparé más adelante. Ahora quisiera considerar algunos usos comunes de “duda” en los que significa duda-A.

Cuando alguien dice: “No me cabe la menor duda de que P”, esto parece ser equivalente a decir que se cree que P sin dudas-A. Obsérvese que esta frase tiene

5. *Compendio moral salmaticense*, Pamplona, 1805, p. 186.

6. J. H. Newman, *Apología pro Vita Sua*, 1864.

7. *Clave. Diccionario de uso del español actual*, Ediciones SM, Madrid 1996.

la implicatura de que hay casos de creencias en las que sí cabe la duda. Pero podría replicarse que aunque haya creencias en las que “quepan dudas”, eso no significa que se crean con dudas-A, sino que hay una suerte de *hueco* en su justificación que todavía no ha sido rellenado. Puede suceder que un miembro del jurado del tribunal de un país anglosajón crea en la culpabilidad del acusado, pero acepte que *otros* miembros del jurado hayan planteado dudas razonables de que sea culpable –dudas que él no puede resolverles– y, por ello, lo declare inocente. Si él adopta también esas dudas, podría decir: “Creo que el acusado es culpable, pero tengo dudas-A de que lo sea”. En el caso en el que uno cree que P y, sin embargo, afirma “tener sus dudas” respecto a P, el uso de “duda” también parece ir de acuerdo con el sentido amplio. Hay veces en las que cuando alguien cree que P y, sin embargo, confiesa que “*empieza* a tener dudas” respecto a P, esto quiere decir que empieza a *inclinarse* por creer no P. No obstante, parece que también hay casos en los que uno puede decir que tiene dudas respecto a lo que cree sin que eso implique que se tienen dudas-A.

4. Grados de creencia, grados de duda-A

Qué dictamine el diccionario sobre “duda” es, diríase, tarea de lexicógrafos; la pregunta *filosófica* por resolver es la de cuál es el rol *epistemológico* del sentido amplio de “duda”. Una manera de empezar a abordar esta cuestión es preguntarse cómo se relaciona la duda-A con la certeza, la creencia y la duda plena.

Podríamos pergeñar una respuesta de la siguiente manera: hay grados de creencia y grados de duda-A, y ambos son inversamente proporcionales. Por ejemplo, el grado 8 de credibilidad de una creencia es el 2 de su dubitabilidad-A. Los extremos de esta escala son la certeza –grado 1 de credibilidad y grado 0 de duda-A– y la duda plena –grado 0 de credibilidad y grado 1 de duda-A–. Llamaré a este concepción epistémica de la duda-A el *modelo simple de la duda-A*.

Podría concederse que hay contraejemplos de este modelo. Parece que hay creencias débiles o frágiles no porque hayamos desarrollado dudas-A acerca de ellas, sino porque así fueron incorporadas a nuestro sistema de creencias y así se han quedado. Una creencia recién formada puede ser débil o frágil no porque ya tengamos dudas-A sobre ella, sino tan sólo porque es *nueva* y, por prudencia, no la creemos con un grado mayor. Sin embargo, hay otros datos que apuntan hacia lo que he llamado el modelo simple. Uno de ellos es que algunos usos de “certeza” indican que tener certezas y carecer de dudas-A es lo mismo; pensemos en la frase “No tengo la menor duda de que P” que equivale a “Tengo certeza de que P”.

Un falibilista replicaría que aunque él carece de certezas, no por ello está lleno de dudas-A. Un falibilista, se diría, acepta –por razones teóricas generales– que cualquiera de sus creencias puede resultar ser falsa, pero eso no equivale a que tenga algún grado de duda-A, por mínimo que sea, de cualquiera de sus creencias. Yo pienso que el falibilismo es una doctrina contraria al sentido común y que no hay razones para suscribirla (*cf.* Hurtado, 2000). Sin embargo, hay que reconocer que de la tesis de que tener certeza es lo mismo que no tener dudas-A, no se sigue que los demás grados de creencia sean inversamente proporcionales a los de duda-A.

Michael Williams (1998, p. 122) ha sugerido que la aceptación de lo que he llamado duda-A coincide con la doctrina bayesiana de la creencia como gradual. A primera vista esta opinión puede resultar equivocada ya que normalmente los grados bayesianos se miden sin utilizar nada que se parezca a la noción de duda-A. Ramsey (1978) propuso asignar a la creencia plena –esto es, la certeza– en P el número 1, a la creencia plena en no P 0 y al estado de duda en P y no P $1/2$. Esto es sencillo; lo que hay que explicar –señalaba Ramsey– es qué podría significar una creencia con un grado de $2/3$. Una manera de contestar es decir que el grado de creencia es algo poseído y sabido por el sujeto. Esta opción no es conveniente por varias razones, una de ellas es que al no haber una manera objetiva de asignar grados de creencia no podríamos apoyar un estudio científico en dicha asignación. La opción que prefiere Ramsey es tomar el grado de una creencia C como una propiedad *causal* de ella que consiste en la *medida* en la que estamos dispuestos a *actuar* con base en C. Pues bien, podríamos sostener que las disposiciones a actuar que un sujeto tiene respecto a sus creencias depende del grado de las dudas-A que dicho sujeto tenga en torno a sus creencias. El grado de duda-A de una creencia C podría incluso definirse, de modo análogo, como la medida en que *inhibimos* nuestra disposición a actuar con base en C.

Ahora bien, podría decirse que aunque las dudas-A marcan algunas diferencias de grado entre nuestras creencias, no *todas* las diferencias de grado que hay entre ellas dependen de las dudas-A. El problema de fondo, diríase, consiste en suponer que hay sólo *una* graduación de nuestras creencias. De acuerdo con la caracterización de la duda-A basada en la noción de *firmeza* de una creencia, mientras más alto sea el grado de firmeza, más bajo será el de su dubitabilidad-A. Pero, ¿acaso el grado de firmeza de una creencia es idéntico a su grado bayesiano de credibilidad? La respuesta a esta pregunta no es fácil debido a la vaguedad del concepto de firmeza que utilizamos aquí. Ésta puede entenderse de varias maneras empleando una familia de conceptos cercanos como *seguridad*, *confianza* o *estabilidad*. No obstante, es obvio que hay circunstancias en las que el grado de firmeza de una creencia no es idéntico a su grado bayesiano, esto

es, a la medida en la que actuaríamos con base en ella. Demos un ejemplo: Jerónimo cree con firmeza que su esposa, que tiene cáncer terminal, se va a curar; sin embargo, es consciente de lo poco probable de esa creencia, y por ello, aunque no duda-A, la medida en la que actúa con base en su creencia es menor que su grado de firmeza. Tal parece, por lo tanto, que los grados de duda-A no deberían medirse con una escala bayesiana sino con una distinta.

Si bien hay interrogantes respecto al rol epistemológico de la noción de duda-A —que irán solucionándose con el avance del estudio filosófico de esta noción—, pienso que la incorporación (o reincorporación) de la noción de duda-A apunta en la dirección correcta. Entre el mar de la duda y la tierra firme de la certeza hay un ancho litoral, y además hay ríos, lagunas y ciénagas en tierra firme e islas, atolones y arrecifes en la mar. Una caracterización más completa de la duda-A habría de decir mucho más acerca de su rol epistémico, en especial de la forma en la que nos ocupamos de las dudas-A en el espacio público, por ejemplo, cómo las detectamos en otros y cómo las intentamos resolver de manera colectiva⁸.

5. Sospechar y dudar

La epistemología tradicional —aquella que ha puesto al escepticismo en el centro de su atención— ha tenido como sus principales objetos de estudio la creencia y la duda. Estas dos nociones se han tomado como opuestas y se ha pretendido definir el conocimiento como un tipo de creencia.

He sostenido que la epistemología debería incorporar una noción de duda que no se sea incompatible con la de creencia. En lo que resta de este ensayo, voy a proponer otra ampliación de la epistemología que toma la sospecha como un estado epistémico estrechamente ligado, mas distinto, a los de creencia, duda-A y duda.

Como hicimos con “dudar”, empecemos por considerar el significado cotidiano del verbo “sospechar”. El diccionario de la Academia española ofrece la siguiente definición:

1. Aprehender o imaginar algo por conjeturas fundadas en apariencias o visos de verdad.
2. intr. Desconfiar, dudar, recelar de alguien⁹.

La segunda acepción es más cercana a la etimología de la palabra, que procede del verbo latino *suspectare*, i.e. *mirar por debajo*. Quien mira por debajo des-

8. También habría que explorar la relación que hay entre la noción de duda-A (o alguna equivalente) y la de *aceptación*. Sobre la diferencia entre creer y aceptar, cf. Cohen (1992).

9. *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, op. cit.*

confía, conjetura y lo hace, por lo general, porque ya va sobre aviso. Quien mira por debajo, quiere sacar a la superficie algo oculto, quiere develar, quiere desenmascarar. El fiscal, el marido celoso, el inquisidor hacen *pesquisas* para disponer de los elementos probatorios en los que puedan fundar una *acusación*. Se mezclan aquí –en los propósitos de develar y desenmascarar– elementos epistémicos y morales. La sospecha, en esta acepción, se opone a la *confianza*. La confianza a veces es ciega –brota del amor o del deseo– pero otras veces está fundada en las mismas razones que nos hacen creer en algo o en alguien.

La noción de sospecha como “mirar por debajo” ocupa un papel central en la actitud teórica que Ricoeur ha bautizado como *hermenéutica de la sospecha* (cf. Ricoeur, 1965). Los hermeneutas de la sospecha interpretan una narración o situación mirando por debajo de ella para encontrar lo que asumen es su significado oculto, su función genuina, sus verdaderas intenciones. Hay veces en que la sospecha puede ser útil para la interpretación, pero cuando la sospecha se sale de sus cauces, cuando siempre se busca un gato encerrado, ya no es la *comprensión* lo que parece importar sino la acusación y la condena. No puede ser la sospecha regla de la interpretación sino que, por el contrario, para interpretar, para comprender a nuestros congéneres, hay que *comenzar* por confiar (cf. Davidson, 1984). Muchas de nuestras creencias están basadas exclusivamente en la confianza que hemos depositado en el testimonio veraz de los que nos han precedido y en la sinceridad y el buen juicio de los que ahora nos acompañan. Sin ellas nuestras vidas perderían su dirección y su suelo (cf. Agustín de Hipona, 1963)

Ahora bien, el sentido de “sospecha” que me interesa aquí es otro, uno cercano a la primera acepción de la definición del diccionario. Sospechar, según esta definición, es aprehender o imaginar algo como efecto de una o más conjeturas. La mecánica de la sospecha, en este sentido del término, tiene tres pasos:

- (i) Nos enfrentamos a ciertos hechos o datos o testimonios –*visos de verdad*, como dice el diccionario.
- (ii) El encuentro con estos visos desencadena en nosotros una serie de razonamientos o conexiones de ideas.
- (iii) Al final de esta cadena imaginamos –o mejor dicho, *pensamos*– algo con cierto grado de sospecha.

Digo que sospechar es pensar para evitar la conclusión errónea de que la sospecha siempre está hecha de imágenes. Sin embargo, es cierto que para sospechar frecuentemente hay que imaginar, si por esto se entiende el acto involuntario y espontáneo de concebir pensamientos nuevos. Otras veces la sospecha es resultado de un acto deliberado de interpretación, análisis e incluso reconstrucción de los hechos.

Una sospecha no es una creencia débil. Hay sospechas con un grado de intensidad mayor que el de muchas creencias. Pero si bien sospechar que *p* no es lo mismo que creer que *P*, cuando sospechamos que *P* *casi* la creemos o *sentimos* que no estamos lejos de creerla. ¿Qué distingue, entonces, a la creencia de la sospecha? Las dos son estados epistémicos pero cuando uno sospecha que *p* no se *compromete* con la verdad de *p* como cuando uno cree que *p*. Cuando uno sospecha que *p* no cree que *P* es verdadera, como sucede cuando creemos que *P*. Por esto cuando uno sospecha que *P* no apuesta por *P* como cuando uno cree que *P*.

La diferencia entre sospechar en el sentido de “mirar por debajo” y en el de “pensar algo por conjeturas” es cercana a la que hay entre el uso de “sospechar” en “sospechar *de* *x*” y en “sospechar *que* *P*”. Se sospecha *de* personas, de grupos, de explicaciones. Si yo digo que sospecho de Fulano quiero decir que desconfío de él, que creo que miente o engaña o tiene la intención de hacerlo. Por otra parte, se sospecha *que* una proposición es verdadera. En este caso la sospecha se *tiene*. Decimos: “Tengo la sospecha de esto o de aquello”, y con esto queremos decir que pensamos o imaginamos que esto o aquello puede ser verdadero.

Sospechar no es creer. Tampoco es dudar-A. Recordemos el caso de Carmen y su hija Sofía. Carmen cree que Sofía cerró con llave, pero duda-A. ¿Por qué lo hace? Porque sin dejar de *creer* que Sofía cerró con llave, *sospecha* que no lo hizo puesto que la noche anterior no hallaba sus llaves. La sospecha frecuentemente *cohabita* con una creencia contraria, es más, entra en ella como una cuña. Por eso, es posible decir:

(i) Creo que *P* pero sospecho que no *P*.

Sin caer en contradicción, ya que como sospechar que *Q* no implica creer que *Q*, (i) no equivale a decir que creo que *P* pero creo que no *P*.

Casi siempre que se sospecha se duda-A. Pero sospechar y dudar-A no son lo mismo. Por una parte, se puede dudar-A gratuitamente, i.e. sin tener sospechas previas. Por otra parte, la sospecha es una casi-creencia, no un tipo de duda. Sospechar no es lo mismo que dudar o que creer. Por eso se puede creer y sospechar a la vez; y por lo mismo se puede dudar y sospechar a la vez.

Hemos visto que la duda se da en un lecho de creencias. La duda-A, yo diría, frecuentemente se da en un lecho de sospechas. Para el Vaticano la duda-A en la fe es herejía. Esto parece exagerado. Tomás de Aquino define al hereje como aquel que disiente, de pensamiento y de palabra, de una verdad de fe¹⁰. Pero quien tiene dudas-A de un dogma no disiente de él y no propone algo alternativo. ¿Por

10. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II, II, 16.

qué entonces llamarlo hereje? Después de todo, se diría, la duda-A de que Dios no existe, es frecuente entre todos aquellos que no tienen la fe del carbonero. No dejan por eso de ser creyentes, no dejan de vivir con y por esa creencia, tan sólo tienen dudas-A. Sin embargo, lo que podría responder el Vaticano es que las dudas-A son un indicador de que hay sospechas. Recordemos que el *Compendio* afirma que quien tiene dudas positivas peca contra la fe porque tiene la creencia virtual de que Dios no es infalible. Lo que el *Compendio* llama “creencia virtual” puede ser una sospecha entendida como un pensamiento que si bien no tiene el mismo peso epistémico de una creencia, no deja, por ello, de tener el peso suficiente para generar dudas-A. Lo que habría que preguntarse –la pregunta estrictamente epistemológica– es si, en efecto, siempre que se duda-A se sospecha.

Podría decirse, sin embargo, que juzgar al creyente por sus sospechas y sus dudas-A es demasiado estricto. Entre los amantes, hay sospechas sin que por eso deje de existir el amor, sin que se pierda la fe que se tienen el uno a otro. Pero hay amantes que no soportan ni un gramo de sospecha. En *Otelo*, Shakespeare ofrece una fenomenología de los celos en la que la sospecha y la duda-A tienen un rol central.

6. Sospechas, dudas-A y celos

Stanley Cavell (1987) ha hecho una sugerente lectura epistemológica de *Otelo* y, en general, de las tragedias shakespearianas. Mi lectura de *Otelo* también es epistemológica pero distinta de la del norteamericano. Recordemos que Yago le dice a Otelo que se cuide del monstruo de los celos que nos hace querer y sospechar, amar y dudar. Otelo le responde a Yago:

I'll see before I doubt; when I doubt, prove;
 And, on the proof, there is no more but
 This –
 Away at once with love or jealousy!¹¹

La secuencia que marca Otelo merece nuestra atención. Él dice que no dudará sin antes ver, y que una vez que dude buscará pruebas que le permitan salir de dudas, ya sea dejando de padecer celos o dejando de amar a su esposa. Yago

11. Shakespeare, *Othello*, Acto III, Escena III. “Será menester que vea, antes de dudar; cuando dude, he de adquirir la prueba; y, adquirida que sea, no hay sino lo siguiente...: dar en el acto un adiós al amor y a los celos!” (W. Shakespeare: *Obras completas*, Luis Astrana Marín [trad.], T. II, Madrid: Aguilar, 1974).

le responde que aún no tiene pruebas que ofrecerle, pero le pide que *observe* a su esposa. Pero para vigilar a Desdémona, Otelo habría de tener alguna sospecha de ella. Yago le planta esa sospecha con el razonamiento perverso de que si Desdémona traicionó a su padre para irse con Otelo, ella podría hacer lo mismo con él. Esto le basta a Otelo para dudar-A. No tuvo que ver nada, no necesito pruebas, le bastó sospechar para dudar-A y la duda-A, a su vez, es la que le generó los celos. El moro le describe a Yago su estado epistémico de esta manera:

I think my wife be honest, and think she is
 Not.
 I think that thou art just, and think thou are
 Not: (*ibid.*)¹²

Otelo no duda en el sentido tradicional de la palabra, es decir, no ha suspendido el juicio. Su estado epistémico podría interpretarse de dos maneras. Podría decirse que lo que le sucede a Otelo es que a veces piensa que su esposa es honesta y a veces piensa que no lo es, es decir, que *oscila* entre uno y otro pensamiento y que eso lo atormenta. En este caso no sería una duda en sentido estricto lo que padece Otelo, sino más bien, yo diría, una indecisión epistémica. Pero a mí me parece que la lectura correcta de lo que le sucede es que él piensa que su esposa es honesta y que no lo es *a la vez*. Otelo no es, sin embargo, un sujeto irracional que cree P y cree no P. Obsérvese que Otelo no dice creer que su esposa sea honesta y que no lo sea. Lo que le hace sufrir es que junto a su pensamiento —léase *creencia*— de que su esposa es honesta, aparece el pensamiento —léase *sospecha*— de que no lo es. Es esta sospecha la que lo hace dudar-A de que Desdémona le sea fiel. Para salir de dudas-A, para sepultar sus sospechas. Otelo le exige a Yago que pruebe su dicho:

Make me to see't; or, at the least, so
 Prove it
 That the probation bear no hinge, nor loop
 To hang a doubt on; (*ibid.*)¹³

Ya con esas pruebas, Otelo cree que podrá *descansar*. Si resultan incriminatorias, dejará de tener la sospecha de que Desdémona le es infiel y, entonces, podrá *creerlo* y hacer lo que procede: dejar de amarla y limpiar su honor.

12. "Creo que mi esposa es honrada y creo que no lo es; pienso que tú eres justo y pienso que no lo eres" (*Ibid.*).

13. "Házmelo ver, o, al menos, pruébalo de tal suerte que la prueba no deje ni gozne ni perno del que pueda colgarse una duda;" (*ibid.*).

El ejemplo de Otelio muestra la íntima relación que hay entre la sospecha, la duda-A y los celos. Pero creo que la noción de sospecha puede ser utilizada en cualquier otro campo en el que se tenga que examinar cómo generamos pensamientos o creencias y como cambiamos unas por otras. En la filosofía de la ciencia, la sospecha puede ayudar a comprender mejor los procesos de formulación de hipótesis y de cambio de teorías. En la filosofía del derecho, puede auxiliarnos a entender mejor los procesos judiciales de averiguación, acusación y condena. Y en la hermenéutica –más allá de la hermenéutica de la sospecha– puede ayudar a explicar cómo adivinamos distintos niveles en una lectura. Un examen de cada uno de estos casos requeriría, como es evidente, de un estudio que excedería los límites de este ensayo. Antes de finalizar, sin embargo, quisiera decir algo acerca de la relación entre la sospecha y la duda en sentido tradicional.

7. Sospecha en la duda

Hemos visto que aunque la sospecha no es una creencia, no está muy lejos de serlo. Así como hay sospechas ligadas a una creencia que pueden producir dudas-A en torno a esa creencia, hay sospechas ligadas a una duda y estas sospechas pueden producir eventualmente creencias antagónicas a la duda original. Así como hay creencias sospechosas, en el sentido de hay en ellas sospecha, puede haber dudas sospechosas por haber en ellas sospecha.

Ortega afirmaba que así como se está en la creencia se puede estar en la duda y que eso tienen en común la creencia y la duda. Ortega iba más allá y decía –rozando la paradoja– que cuando en verdad se duda, *creemos* nuestra duda porque si dudáramos de ella, sería inocua (*cf.* Ortega y Gasset, 1970, p. 30). Pero, ¿qué sentido podría tener creer una duda o dudar de ella? ¿Es éste un galimatías de Ortega? Pienso que hay algo importante detrás de la sugerencia de que podría dudarse de una duda. Si en vez de *duda de la duda* habláramos de *sospecha en la duda* creo que podríamos alcanzar una visión más perspicua de la complejidad de la duda.

Me parece que la noción de sospecha en la duda puede ser útil para comprender mejor el estado epistémico del agnosticismo.

Se ha dicho que el agnóstico, a diferencia del ateo, suspende el juicio acerca de la existencia de Dios, deja de pensar en ello y, por lo mismo, deja de preocuparse por el asunto. Enrique Tierno Galván (1985) decía que el agnóstico se *despreocupa* de la existencia de Dios y vive tranquilo en la finitud. El ateo, en cambio, está afectado por su creencia en la no existencia de Dios. El ateo es *enemigo* de Dios, lo trae entre ceja y ceja.

Las descripciones que hace Tierno Galván del agnosticismo y del ateísmo son muy limitadas. Hay agnósticos y hay ateos como los describe él. Pero tam-

bién hay ateos que no son enemigos de Dios. Cuando yo era niño creía sin dudas-A en la inexistencia de Dios. Esa era la fe –llamémosla así– que se me había inculcado en el hogar. Pero yo no era enemigo de Dios. Creía que Dios era un invento de la imaginación, como los duendes, y que no era, en sí mismo, ni bueno ni malo.

El agnóstico tampoco es siempre un despreocupado de lo divino. Hay quien no cree en Dios pero quisiera creer, como cuenta Machado en aquel verso que dice:

Amargura
por querer y no poder
creer, creer y creer¹⁴;

Y hay quienes sin creer en Dios, lo buscan. Unamuno decía que buscar a Dios cuando no se tiene fe –buscarlo en el yermo de la razón– es haberlo encontrado o mejor dicho es haber sido encontrado por él:

Aunque esa busca tu razón desgaste,
ni un punto la abandones, hijo mío,
pues soy Yo quien con mi mano guío
tus pasos por el coso por que entraste. (Unamuno, 1973, p. 23).

¿Puede un agnóstico querer creer en Dios o buscarlo sin sospechar en su existencia? Podría responderse que uno puede querer hacerse rico sin tener la más mínima sospecha de que uno llegará a serlo, e incluso que uno puede ir a un lugar en busca de algo sin sospechar que aquello se encuentra allí. Como sea, estoy convencido de que se puede ser agnóstico y sospechar que Dios existe, porque ese es mi caso.

Yo fui ateo y dejé de serlo. Me convertí en agnostico. He suspendido el juicio pero no he alcanzado la ataraxia. Mi agnosticismo es un estado de trepidación y trasiego. A veces *sospecho* que Dios existe y otras veces sospecho que no existe. La mayoría de la veces, sin embargo, sospecho que existe, pero mi sospecha no es suficientemente fuerte ni duradera para trocarse en creencia. Esta sospecha mía, tenue e intermitente, no me mueve a buscar a Dios, como en el poema de Unamuno, ni me provoca el deseo de creer en él, como en el de Machado –aunque a veces algo parecido a ese deseo haya entrado y salido de mi alma–. Y es que lo que se sospecha a veces se desea y a veces no se desea. Yo mismo apago mi sospecha; algo en mí no quiere creer en Dios y algo en mí lo quiere. Mi sos-

14. Citado por Laín Entralgo (1997 p. 119).

pecha no ha sofocado mi duda, pero le ha quitado seguridad y firmeza. No dudo de mi duda, pero sospecho de ella y eso basta para mi desasosiego¹⁵.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (1963): “De la utilidad de creer”, en *Obras*, Tomo IV, Madrid: BAC.
- Aquino, Tomás de (1947): *Suma Teológica*, Madrid: BAC.
- Borges, J. L. (1952): “Las alarmas del Doctor Américo Castro”, en *Otras adquisiciones (Obras Completas)*, Buenos Aires: Emecé, 1974).
- Cavell, S. (1987): *Disowning Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, L. J. (1992): *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford: Clarendon Press, *Compendio moral salmanticense*, (1805), Pamplona.
- Davidson, D. (1984): “On the very idea of a conceptual scheme” en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Hurtado, G. (2000): “Por qué no soy falibilista”, en: *Crítica*, No. 96.
- Laín Entralgo, Pedro (1997): *El problema de ser cristiano*, Madrid: Galaxia Gutenberg,
- Newman, J. H. (1994): *Apologia pro Vita Sua* (1864), I. Ker (ed.). London: Penguin Classics.
- Ortega y Gasset, J. (1970): *Ideas y creencias*, Madrid: Revista de Occidente.
- Ramsey, F. (1978): “Truth and Probability”, en *Foundations*, edited by D. H. Mellor, London: Routledge and Kegan Paul.
- Ricoeur, P. (1965): *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris : Seuil.
- Tierno Galván, E. (1985): *¿Qué es ser agnóstico?*, Madrid: Tecnos.
- Unamuno, M. de (1973): *Andanzas y visiones españolas*, México: Aguilar.
- Villoro, L. (1982): *Creer, saber y conocer*, Siglo XXI. México.
- Williams, M. (1998): “Doubt”, en: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, 1998, Vol. 3.
- Wittgenstein, L. (1975): *On Certainty*, London: Blackwell.

15. Agradezco a Axel Barceló, Leticia Chaurand, Miguel Ángel Fernández, Plinio Junqueira, Efraín Lazos, Carlos Pereda, Pedro Stepanenko y Alejandro Tomasini por sus comentarios y críticas a versiones previas de este ensayo.

**Dudas y sospechas
sobre “Dudas y sospechas”***

Universidade São Judas Tadeu (USJT).
Investigador de CNPq.

1. Introducción

Ciertos conceptos son centrales para la epistemología, tales como duda, certeza, conocimiento y verdad. Desde por lo menos Descartes, la duda ocupa un lugar privilegiado en las reflexiones filosóficas, pues es la puerta de entrada a los problemas epistemológicos. La duda sobre el mundo exterior pone en marcha el problema del mundo exterior; la duda sobre otras mentes pone en marcha el problema de las otras mentes, como si, sin dudas, no hubiera qué aclarar o explicar. Y, cuando se propone una teoría, la prueba para saber si es satisfactoria consiste en investigar si resiste a la duda. La duda es, ya se ha dicho, el motor mismo de la epistemología. Por eso, los filósofos intentan entender su naturaleza, delimitar su alcance y buscan maneras para rechazarla, en su búsqueda de la certeza, del conocimiento y de la verdad.

Guillermo Hurtado no parece estar satisfecho con esas reflexiones epistemológicas de los filósofos. Para su gusto, hay pocas distinciones para permitir entender el fenómeno del conocimiento humano. La complejidad del conocimiento no puede ser aprehendida por medio de conceptos excesivamente simples o generales. Así, él nos propone nuevos conceptos para enriquecer el vocabulario de la epistemología, concentrándose básicamente en dos de ellos. Por un lado, él pretende trazar ciertas distinciones en el concepto de duda: mientras los filósofos sólo aceptan un único significado para “duda”, que se opone a “creencia”, hay que distinguir otro tipo de duda, que no se opone a “creencia”. Por otro lado, hay que agregar un concepto frecuentemente olvidado por los epistemólogos, el de “sospecha”. Hechas esas aclaraciones, Hurtado pretende estar en mejores con-

* Publicado en *Integração*, São Paulo: Editora da Universidade São Judas Tadeu, año IX, número 35, nov. 2003, pp. 303-311.

diciones para explicar el fenómeno del conocimiento humano, aunque él no intente esa explicación en su texto.

No viene al caso recordar lo que Hurtado tiene para decir sobre dudas y sospechas. Ustedes lo han escuchado sobre el tema. Yo no podría explicarles su doctrina mejor que él mismo. Paso directamente al comentario.

2. ¿Establece la descripción del lenguaje ordinario una tesis filosófica?

El método de Hurtado es, hasta donde puedo percibir, similar al de la así llamada “filosofía del lenguaje ordinario”. Con frecuencia nota la manera en que hablamos y lo que decimos en ciertas situaciones y suele recurrir a los diccionarios, como testimonios del sentido ordinario de las palabras. Los usos de las palabras son decisivos, parece, para establecer ciertas doctrinas filosóficas o ciertos resultados filosóficos.

La semejanza mayor, me parece, es con el método de Austin¹, si es que se puede decir que Austin tuvo un método². Austin describe usos de expresiones en el lenguaje cotidiano con la intención de notar, en los propios usos, distinciones sutiles, pero importantes, para entender ciertos temas filosóficos. Su idea es que el lenguaje ordinario tiene distinciones que el filósofo frecuentemente no nota; esas distinciones son adecuadas a las cosas, o hechos, una vez que han sido trazadas a través de los siglos por personas que tenían experiencia y conocimiento en el asunto y, además, resistieron al tiempo, probando su utilidad y pertinencia. Los filósofos, en general, trabajando solos, enclaustrados en su oficina y sin tener la experiencia adecuada, inventan distinciones poco útiles, groseras, y terminan por pensar según conceptos vagos, demasiado imprecisos. Si queremos

-
1. Creo que Hurtado está más cerca de Austin, que de Wittgenstein o Ryle. Estos dos también tienen un método que emplea observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario. Sin embargo, la finalidad es hacer una “terapia”: Wittgenstein habla de las confusiones conceptuales, mientras Ryle habla de errores categoriales. Austin tiene en vista la siguiente idea: cuanto más distinciones conceptuales uno hace, tanto mejor puede entender la realidad; el lenguaje ordinario es la primera y quizás más importante fuente de distinciones conceptuales; así, las observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario son un instrumento poderoso en la comprensión de los fenómenos que queremos entender. En Austin, el método tiene claramente ese aspecto positivo de construir una teoría iluminadora y explicativa de lo real. Es eso, creo, lo que quiere Hurtado.
 2. Warnock (1991) niega que Austin tenga un método. Pero creo que se puede hablar de un método de Austin, en el sentido de que establece ciertos procedimientos y sugerencias, de modo que, de ser seguidos por nosotros, nos pondrían en condiciones de elaborar una mejor teoría filosófica. Austin, por las informaciones que tenemos, seguía ciertas prácticas, que él mismo indicó, aunque brevemente, en sus textos.

entender el fenómeno del conocimiento, es fundamental volver al lenguaje ordinario y observar distinciones que ya han sido hechas por muchísimos hombres a lo largo de los siglos y que se han acumulado y preservado en nuestro lenguaje. Hurtado, aunque no lo afirme, parece estar en la misma línea de Austin.

Yo, por mi parte, tengo profunda simpatía por tal método, y creo que el espíritu mismo que anima una tal filosofía es modesto y sano. Hay, ciertamente, aspectos muy positivos en tal método, como aclarar nuestros conceptos y describir el horizonte semántico de las palabras investigadas por la filosofía antes incluso de empezar a plantear preguntas filosóficas. Sin embargo, me gustaría proponer algunas cuestiones para Hurtado, para conocer mejor lo que él piensa sobre ese método o, en caso de que no se pretenda hablar de un método, lo que él piensa sobre la fuerza argumentativa del recurso al lenguaje ordinario.

Con frecuencia se ha levantado la objeción de que los filósofos del lenguaje ordinario eran dogmáticos, en el sentido de que no admitían críticas a nuestro uso cotidiano del lenguaje y de que, para ellos, todo desvío del lenguaje ordinario conducía a confusiones conceptuales, a pseudo-problemas filosóficos, a una metafísica espuria y sin-sentido. Podemos aceptar como un punto de partida posible el lenguaje ordinario; de algún lugar tenemos que partir y ese no parece peor que otros; quizás sea hasta lo mejor. Pero no hay por qué aceptarlo sin más. Para establecer una tesis filosófica necesitamos de alguna cosa más, por ejemplo, de un examen crítico de ese mismo lenguaje y de argumentos. Es muy difundida la idea de que el hombre común confunde muchas cosas, de las cuales nada entiende y, por eso mismo, emplea un vocabulario inadecuado. Si eso es así, entonces el lenguaje ordinario no puede ser una guía para la filosofía. Descartes, por ejemplo, en un famoso pasaje, dice que los hombres suelen confundir "ver" con "juzgar", pues cuando ven un sobretodo y un sombrero, dicen que ven un hombre, cuando en realidad juzgan que es un hombre. El lenguaje ordinario contiene miles de errores como ese. El lenguaje ordinario aparece, pues, para muchos filósofos como un depósito de prejuicios, no de un saber positivo. El filósofo se reserva el derecho de poder discordar del lenguaje ordinario. *Observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario no establecen la verdad o, por lo menos, la validez de alguna tesis filosófica o de algún resultado filosófico positivo.*

Hurtado parece aceptar, sin mayores consideraciones, que el uso del lenguaje ordinario, por sí, establece la verdad, o por lo menos la validez, de sus distinciones. Si hay un uso tal de una palabra, entonces debemos admitir que tal uso es *correcto*. Es importante notar que la intención de Hurtado no es solamente describir los usos de las palabras en la vida cotidiana. Fuera solamente esa su intención, quizás no habría ningún problema en hacer lo que él hace (aunque

fuera esa su única intención, habría todavía otro problema, como veremos más adelante); pero Hurtado tiene la intención de corregir y mejorar la “epistemología tradicional”; él pretende que la descripción de los usos del lenguaje ordinario contribuye a una correcta comprensión filosófica del conocimiento. Hurtado supone que, por medio del análisis del lenguaje ordinario, se produce una mejor epistemología, que *la epistemología tradicional puede ser superada mediante dicho método por una epistemología mejor*. La cuestión que yo le propongo, entonces, es la siguiente: ¿Tú crees que observaciones sobre el uso del lenguaje pueden establecer la verdad, o por lo menos la validez de alguna tesis filosófica? ¿Cómo solucionar controversias filosóficas apelando al lenguaje ordinario si el lenguaje ordinario mismo está en duda, si hay controversias sobre el uso filosófico del lenguaje ordinario? ¿Por qué aceptar observaciones sobre el uso del lenguaje ordinario para aclarar, explicar o solucionar problemas filosóficos, que pretenden establecer la verdad o la corrección de ciertas doctrinas?³ *Todo parece indicar que hay un abismo entre describir usos del lenguaje ordinario y descubrir verdades o establecer una tesis en filosofía; sin argumentos específicos para establecer una conclusión a partir de las observaciones sobre el lenguaje, no hay por qué aceptar el brinco de la descripción de un uso para la corrección de una idea filosófica*⁴.

3. Quizás la crítica de dogmatismo sea válida en el caso de Ryle. La idea misma de “error categorial” parece implicar que siempre que los filósofos hablan de modo distinto a las articulaciones convencionales en el lenguaje ordinario, estarían hablando sin sentido, por cometer un “error categorial”. Pero Ryle es más modesto en el sentido de que nunca pretende establecer una “verdad filosófica”. La objeción también es parcialmente injusta en el caso de Austin, quien acepta hacer correcciones del lenguaje ordinario. Es importante notar que, para Austin, como debería ser para cualquiera que sigue ese método, “el lenguaje ordinario no es la última palabra, sino la primera”. Además, es preciso pensar en sus contribuciones para el estudio del lenguaje, en las cuales él se aparta mucho del lenguaje ordinario y crea muchos conceptos nuevos y técnicos. Pero Austin parece, en algunos textos, aceptar la posibilidad de pasar del uso del lenguaje a la verdad de una doctrina filosófica.
4. Véase, por ejemplo, Stroud (1984, cap. 2, pp. 57-58): “Estos problemas surgen porque aparentemente hay dos preguntas distintas que pueden plantearse con respecto a lo que dice alguien. Podemos preguntar si es verdadero, o podemos preguntar si fue dicho razonable o adecuadamente. Estas preguntas no siempre tienen la misma respuesta; ciertamente, es posible que difieran [...] Del hecho de que alguien afirma algo en una ocasión particular de manera prudente, razonada y adecuada no se sigue directamente que lo que dice sea verdadero, así como del hecho de que alguien diga algo de forma bastante inadecuada y sin ninguna razón no se sigue de inmediato que lo que dice sea falso”. Véase también McGinn (1989, p. 62); Williams (1991, pp. 147-148) y Cavell (1979, p. 57). Para una defensa de Austin, véase Kaplan (2000).

Permítaseme agregar otra cuestión respecto de la posibilidad del método del análisis del lenguaje ordinario para establecer verdades o doctrinas universalmente válidas en filosofía. En primer lugar, se puede cuestionar que el método mismo de describir usos del lenguaje ordinario es cuestionable. ¿Debemos apelar a una introspección y, con los ojos de la mente, aprehender el significado de las palabras? Esa no parece una buena vía. ¿Establecer acuerdos intersubjetivos nos dejaría en mejores condiciones? Para eso, tendríamos que confiar en nuestras respuestas a preguntas contrafácticas: ¿Qué diríamos en caso de que nos encontráramos en tal o tal situación? Pero, lo que diríamos es alguna cosa un tanto vaga. ¿Debemos, entonces, recurrir a nuestras "intuiciones lingüísticas"? Esa parece una base muy estrecha e individual para llegar a acuerdos filosóficos. Cada uno tendrá sus propias intuiciones. Leer diccionarios es una buena ayuda, pero no siempre ellos están de acuerdo; algunos no aceptan usos más modernos, mientras que otros registran todos los neologismos. ¿Cuál diccionario elegir?

En segundo lugar, se puede decir que el alcance de tal método es muy limitado. Esa fue, como se sabe, la crítica de Strawson⁵. Strawson sostuvo que el "análisis del lenguaje ordinario" podría ser muy bueno para ciertas cuestiones filosóficas más particulares, pero cuando uno intenta abordar cuestiones más generales, el método es claramente insuficiente y fracasa. Es como si, para cuestiones generales, el uso de las palabras no apuntara en ninguna dirección. Para describir nuestros conceptos más generales sería necesario, quizás, otro método, como pretende Strawson; un "método trascendental", con "argumentos trascendentales". Las palabras del lenguaje ordinario que son importantes para la filosofía, como "cosas", "personas", "causa", "conocimiento", "duda", "certeza", etc., no están claramente articuladas en el lenguaje ordinario. La descripción de

5. Véase Strawson (1981, p. 607): "Un examen analítico de tal o cual región del pensamiento humano –un análisis del concepto de memoria, de causa o de necesidad lógica, pongamos por caso– puede y debe presuponer mucho, dar mucho por sabido. Para esclarecer una parte cualquiera de nuestro aparato conceptual no hay necesidad de hacer investigaciones profundas sobre la estructura general de tal aparato, pero la finalidad de una metafísica descriptiva será precisamente exponer esa estructura; será mostrar cómo se relacionan entre sí las categorías fundamentales del pensamiento y cómo éstas se relacionan a su vez con nociones formales tales como existencia, identidad o unidad, que encuentran su empleo en todas las categorías. Obviamente, las conclusiones a las cuales llegue la metafísica descriptiva no deben estar en contradicción con aquellas a las que conduce un justo análisis descriptivo, pero no es evidente que los instrumentos y los métodos del análisis descriptivo sean por ellos mismos suficientes para llevar a cabo la tarea de la metafísica descriptiva". La misma idea aparece en Strawson (1962).

sus usos, quizás demasiado particulares, no permitiría contestar a las preguntas filosóficas en su generalidad. Para mostrar la articulación de esas palabras, quizás no sea suficiente la descripción del uso. A lo mejor, el lenguaje ordinario no tiene una concepción articulada de sus palabras que se revele en su uso. La cuestión, que propongo a Hurtado, es la siguiente: ¿La descripción del uso del lenguaje ordinario sería suficiente para aclarar el significado de las palabras relevantes filosóficamente y mostrar su articulación conceptual?

3. Lenguaje ordinario, imprecisión y vaguedad

Con frecuencia otros filósofos se quejan del lenguaje ordinario por otra razón. No llegan al punto de criticar el lenguaje ordinario por contener un sinnúmero de prejuicios que, más que ser respetados por la filosofía, deberían ser corregidos y eliminados por ella. Arguyen para mostrar que el lenguaje ordinario es impreciso, que sus términos son vagos⁶ y, con frecuencia, los significados son oscuros. Esa es una queja más difícil que la anterior. No es que no se pueda describir el lenguaje ordinario; la cuestión es la de saber, cuando lo describimos para explicar un concepto filosófico, cuál es el grado de precisión de aquello que estamos describiendo, cuán definidas son las palabras del lenguaje ordinario. Pues, si no son definidas, claras y precisas, entonces tendrán poco valor para las cuestiones filosóficas.

Por ejemplo, los filósofos, desde Platón, quisieron dar una definición de “conocimiento”. Hasta hoy, como se sabe, ninguna definición ganó el asentimiento universal de los filósofos. Todas las definiciones propuestas encontraron objeciones y dificultades. Uno podría estar inclinado a hacer lo que Austin hizo

6. Sexto Empírico, con frecuencia, critica a los filósofos por usar términos con significados muy precisos, mientras el lenguaje ordinario es más bien flojo e impreciso. Por ejemplo, cuando se pregunta si los escépticos dogmatizan (tienen creencias) (HP I, 13), Sexto responde: “Que el escéptico no dogmatiza no lo decimos en el sentido de dogma en que algunos dicen que ‘dogma es aprobar algo en términos más o menos generales’, pues el escéptico asiente a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría ‘creo que no siento calor’ o ‘no siento frío’. Sino que decimos que no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que ‘dogma es la aceptación en ciertas cuestiones, después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas’; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas”. Hay un contraste entre algo expresado “en términos más o menos generales” y un sentido preciso en que “otros” usan la palabra “dogma” (o “tener creencias”). Véanse los textos donde Sexto, con mucho cuidado, expone cómo se deben entender las fórmulas escépticas (HP I, 187 s.) y, en particular, sus críticas a las teorías dogmáticas del significado (AM I).

en "Other Minds" y, describiendo los usos de ciertas palabras, proponer una concepción del conocimiento, de qué es conocimiento, de cómo justificarlo, de su relación con la creencia y de cómo dudar de él. Pero lo que suele pasar con el lenguaje ordinario es que sus palabras, con frecuencia demasiado amplias, no tienen un significado muy preciso o riguroso; sobre todo aquellas palabras a las cuales los filósofos acostumbran prestar mucha atención son las que tienen significado más flojo. No hay, en nuestro ejemplo, un significado muy preciso o riguroso de "saber" o "conocimiento" tal que nosotros podamos hablar de "la concepción ordinaria de saber o de conocimiento". Los usos de "saber" son muchos, no siempre emparentados, y a veces se hallan incluso en conflicto.

Para "saber" alguna cosa, ¿debemos tener razones? Tal cuestión no parece tener respuesta precisa en el uso cotidiano de "saber". Muchas veces, sí; otras, quizás, no. Para saber alguna cosa, en muchas circunstancias, tenemos que dar razones. Si yo afirmo: "Esta piedra no es un diamante, sino vidrio", es probable que me pregunten cómo sé eso, y, en ese caso, tengo que dar una respuesta. Pero, en otras ocasiones, podemos simplemente saber alguna cosa, sin necesariamente tener que justificarla. La ausencia de razón no siempre implica que no conozca lo que afirmo. Quizás, por ejemplo, se pueda decir, más o menos como Moore lo dijo, en perfecto acuerdo con el lenguaje ordinario: "Yo sé que no estoy durmiendo, aunque no pueda dar una razón para mostrar que no estoy durmiendo". Nuestro uso común de saber no excluye que, aun cuando una persona no dé razones adecuadas, o simplemente no ofrezca razón alguna, pueda saber alguna cosa, o sea correcto decir "ella sabe lo que está diciendo". Si me preguntan cuál es la capital de Mozambique y yo contesto Maputo, puedo no acordarme dónde lo aprendí, puedo no saber dar ninguna razón, excepto la muy general: "Lo aprendí algún día en algún libro, en la escuela o con alguien".

Consideremos otro ejemplo, la idea de "objetividad", una idea muy discutida en epistemología y en metafísica. Nosotros pensamos que el mundo es "objetivo" o "independiente de nosotros". Esa me parece una idea común. Si suponemos que todos los seres humanos desaparecieran, entonces, el mundo continuaría ahí, como siempre (quizás un poco mejor) y las estrellas seguirían su curso. ¿Es esta idea una concepción precisa de "objetividad" o de "mundo independiente"? ¿Expresa ella una concepción tal que pueda solucionar nuestros problemas filosóficos? Creo que la respuesta a ambas preguntas es "no". Si pensamos en "objetividad", o "mundo independiente", como alguna cosa independiente de nuestras mentes, entonces ya proyectamos nuestros problemas filosóficos en el lenguaje ordinario. Los hombres de la calle no suelen pensar en términos de "dependiente de las mentes" e "independiente de las mentes". Cualquier otra determinación que se atribuya a la ex-

presión “objetividad” es ir más allá del sentido que la expresión tiene en sus usos cotidianos. Así, un método que focalice su atención en el lenguaje ordinario y crea ver en él sutiles distinciones corre el riesgo de proyectar su propia doctrina sobre ese mismo lenguaje. Más que extraer distinciones, el filósofo hace sus propios recortes en la semántica del lenguaje ordinario. La cuestión es: ¿Hasta qué punto tú crees que el lenguaje ordinario tiene palabras con significados precisos, rigurosos y exactos, para permitir desarrollar una descripción que sea filosóficamente esclarecedora?

Para que el reto no se plantee solamente en términos generales o acerca de palabras que Hurtado no analizó en su texto, consideremos, ahora, sus descripciones de la duda-A y de la sospecha, que parecen introducir demasiadas precisiones y distinciones allí donde el lenguaje ordinario no parece ver ninguna diferencia o, por lo menos, ninguna diferencia tal como Hurtado la describe. En muchas ocasiones, donde se habla de duda-A, se podría hablar de duda en el sentido tradicional o, incluso, de sospecha; donde se habla de sospecha, se podría hablar de duda. El lenguaje ordinario es tan flexible en sus usos, que me parece que, con frecuencia, podemos hacer paráfrasis cambiando los términos unos por otros sin ningún perjuicio para el entendimiento de lo que se quiere decir, pero que destruyen la propuesta de Hurtado de establecer diferencias de tipos. Si podemos cambiar o sustituir las palabras unas por las otras, es porque no hay diferencias de tipos, como pretende Hurtado.

Doy algunos ejemplos extraídos de su texto:

(1) La explicación misma del modelo simple de la Duda-A, que debería aclarar su diferencia con la duda tradicional, está enteramente conforme a la duda tradicional. Ese modelo simple admite grados de duda y de creencia: cuanto mayor el grado de duda-A, menor el de creencia y viceversa. La oposición entre duda y creencia es obvia aquí: cuánto más tenemos de una, menos tenemos de la otra. Incluso un modelo más complejo parece aplicarse a la duda tradicional. Un modelo más complejo mostraría que hay distintas maneras de gradación de nuestras creencias y dudas-A. Pero notemos que, aunque puedan existir distintas maneras de gradación, siempre hay esa relación: si la duda-A aumenta, la creencia disminuye; si la creencia aumenta, la duda-A disminuye, en cualquier gradación que se proponga. Hay aquí, obviamente, una especie de oposición entre duda y creencia, que es precisamente lo que caracteriza la duda tradicional.

(2) Uno de los diccionarios mencionados por Hurtado muestra que duda y sospecha, lejos de ser palabras con significados precisos distintos, con frecuencia recubren un mismo campo semántico. El significado 2 de “duda” en el diccionario *Clave* es: “Desconfianza o sospecha”. Pero un poco de conocimiento

de la lengua, esto es, hasta alguien que, como yo, no es hablante natural del español, puede percibir que las fronteras semánticas de ciertas palabras son muy tenues, por decir lo menos. Además, muchas otras palabras sirven para el mismo propósito y podemos sustituir, en muchas situaciones, "dudar" por "desconfiar", o por "preguntar"⁷, o por "cuestionar". Pero "sospechar" también puede, en muchas situaciones, ser sustituida por esas mismas palabras: "desconfiar", "preguntar" y "cuestionar". Ciertamente, yo podría mencionar todavía otras palabras para sustituir "dudar" y "sospechar".

Quizás alguien podría decir que hay una diferencia entre duda y sospecha, por ejemplo, la duda involucraría dos ideas entre las cuales uno suspende el juicio: yo dudo si Dios existe o no existe ("yo dudo si p o no-p"), mientras la sospecha diría respecto a una cosa sola ("yo sospecho de que tal cosa sea el caso"). Pero eso no es verdad. Hablamos, con frecuencia, y los diccionarios citados por Hurtado lo confirman, de dudar de una información "hecho o noticia" o "hecho o información". Y, en la sospecha, se puede decir que "yo sospecho de que p sea el caso, pero eso no pasa de una sospecha, pues puede ser no-p". Hay, aquí, quizás, una inclinación que en la duda no siempre existe. Pero una duda, como lo resaltó Hurtado, tiene grados también. Me parece que ninguna nota característica permitirá definir la duda y separarla de manera tajante de la sospecha, de la pregunta, del cuestionamiento, etc. No hay una definición precisa de cada término, de tal manera que los otros queden excluidos por no tener esa nota característica o por no compartir la supuesta definición. Eso, por supuesto, no quiere decir que "dudar" y "sospechar" sean sinónimos.

(3) Hurtado insiste en la idea de que "si S oscila entre creer que p y creer que no-p, diríamos que S está indeciso, pero no diríamos que duda". Según Hurtado, habría una diferencia esencial entre "dudar" y "estar indeciso", de tal suerte que oscilar es estar indeciso, pero dudar nunca es estar indeciso. Él supone, al menos, que diríamos esto. Pero, ¿quién diría esto? Yo no. Como un hablante no nativo del español, yo no diría esto. No lo diría, por lo menos, en portugués. Pero el diccionario mismo que Hurtado cita dice lo contrario. En *Clave*, el sentido 1 de duda es "inseguridad, vacilación o indeterminación ante opciones distintas". ¿Cómo interpretar esa "vacilación"? "Vacilar", al menos en portugués, tiene como significado primero "oscilar". Así, "dudar" es, en su primero sentido, "oscilar entre opciones distintas". Supongamos que *Clave* no sea un buen diccionario (yo no lo conozco, pero si Hurtado lo menciona, debe tener sus

7. Cf., en esta edición, p. 133: "Hay veces en las que en vez de decir 'Tengo una pregunta', uno dice 'Tengo una duda'".

méritos) y que *La Real Academia de la Lengua* sea nuestra única referencia confiable en materia de diccionarios. En ese diccionario no se explica el significado de duda como oscilación entre opciones distintas. ¿Está definida la cuestión en favor de Hurtado? ¿Y si a partir de hoy empezamos a hablar de “dudar” como “oscilar”? ¿Por qué excluiríamos ese nuevo uso? ¿Estaríamos equivocados en el nuevo uso o lo estábamos antes? Esas cuestiones son irrelevantes, creo. Pero lo que me parece importante es lo siguiente: hay muchas circunstancias en las cuales podemos decir indiferentemente que S está indeciso o que S está en duda. Estar indeciso es oscilar entre dos opciones distintas y no conseguir optar por ninguna; dudar es, quizás en algunos casos, sentir la tentación de las dos opciones, pero también sus desventajas, de modo que uno no consigue optar por ninguna. Si uno quisiera recurrir al lenguaje ordinario alemán tendría un argumento adicional: “dudar”, en alemán, es “Zweifeln” y la relación de “Zweifeln” con el número dos (“Zwei”) es demasiado obvia; dudar, en alemán, es estar entre dos opciones, oscilar. Hegel hizo esa observación en sus discusiones sobre el escepticismo⁸. No veo por qué excluir de la duda la oscilación o vacilación. Me parece perfectamente de acuerdo con el lenguaje ordinario decir algo así como: “No sé si voy al cine o a cenar en un restaurante; a una hora prefiero ir al cine, a otra quiero ir a comer; no me he decidido todavía, estoy en duda”. ¿Hay, acaso, una “esencia” de la duda tal que esa “oscilación” no podría pertenecer a una duda “legítima”?

(4) Hurtado habla de “duda razonable” en el contexto jurídico, pero de manera que me parece inconsistente con sus doctrinas. Respecto de ese último punto, Hurtado escribe: “Si él [un miembro del jurado] adopta también esas dudas, podría decir ‘creo que el acusado es culpable, pero tengo dudas-A de que lo sea’. En el caso en el que uno cree que P, el uso de ‘duda’ también parece ir de acuerdo con el sentido amplio”. Nótese, sin embargo, el uso de “pero” en lo que el miembro de jurado podría decir: el “pero” indica una oposición y la oposición entre la creencia y la duda es una característica de la duda tradicional, no de la duda en sentido amplio. No se percibe muy claramente por qué las dudas razonables en cuestiones de derecho serían dudas-A y no simplemente dudas. Volveré al tema de la duda razonable más adelante.

(5) En el análisis de Otelo, me parece que, con frecuencia, se podrían cambiar los términos unos por los otros sin prejuicio del significado, pero destruyendo la distinción filosófica que se quiere trazar entre duda, duda-A y sospecha. El texto

8. En portugués quizás no estemos tan lejos del alemán. Nosotros decimos “duvidar”, que suena muy similar a “dividir”, separar en partes.

mismo pone los términos de tal manera que se sugiere que son términos, o expresiones, sinónimas: "Para salir de dudas-A, para sepultar sus sospechas, Otelio le exige a Yago que pruebe lo que ha dicho". ¿Cuál es la diferencia entre "salir de las dudas-A" y "sepultar las sospechas"? En el lenguaje ordinario, podríamos, en ciertas circunstancias, emplear cualquiera de las dos expresiones. Para no ser injusto, debo reconocer que, en la oración anterior, Hurtado intentó distinguir entre duda-A y sospecha: "Es esta sospecha la que lo hace dudar-A de que Desdémona le sea fiel". Pero, ¿y si uno dijera: "Es esta duda la que lo hace sospechar de que Desdémona no le sea fiel"? Claro, yo tuve que introducir el "no" para mantener el significado original; pero lo que importa es que "dudar" y "sospechar" tienen campos semánticos que, a veces, se recubren.

Basta de ejemplos. Podríamos quedarnos discutiendo sobre infinito número de ejemplos, sin llegar jamás a alguna conclusión relevante filosóficamente. Yo quisiera, ahora, pasar a una moral más amplia, que no tiene que ver con los ejemplos ("conocimiento", "objetividad", "duda" y "sospecha"), pero que se basa en esas consideraciones. Lo que voy a sugerir va mucho pero mucho, más allá de lo que mis pobres análisis me permiten. Sin embargo, voy a hacerlo. De cualquier manera, inferencias filosóficas raramente son deducciones en sentido lógico.

Hurtado parece juzgar que el gran defecto de la "epistemología tradicional" es emplear unos pocos conceptos y razonar apenas sobre ellos, o a partir de ellos. Para solucionar ese defecto, tendríamos que enriquecer nuestro vocabulario filosófico, añadiendo nuevos conceptos, que nos permitirían iluminar el conocimiento humano. Su contribución, en este sentido, son los conceptos de duda-A y de sospecha. El problema que Hurtado ve en la "epistemología tradicional" es un problema cuantitativo: pocos conceptos. Si dispusiéramos de más conceptos, todo estaría bien en la "epistemología tradicional". Cuatro conceptos ya es mejor que dos conceptos, y así sucesivamente.

Yo, por mi parte, creo que, si defecto hay de alguna cosa que podemos llamar "epistemología tradicional", ese defecto es otro. El defecto que yo creo que hay en la supuesta "epistemología tradicional" consiste en creer que las palabras tienen un cierto significado fijo y preciso, como si se tratara de una "esencia" que debería ser aprehendida por el filósofo y expresada en una definición adecuada. Es como si las palabras tuvieran, o se referiesen a una "esencia" o a un significado oculto que cabe a la filosofía aclarar por medio de definiciones exactas y adecuadas. Por ejemplo, "saber" o "conocimiento". ¿Tienen esas palabras un significado preciso? ¿No será, quizás, justamente porque no tienen una "esencia" (una "definición") que todas las definiciones de "conocimiento" resultaron insatisfactorias? Dar una definición implicaría excluir otros usos aceptados de la

palabra. Creer que hay una esencia del conocimiento, de la duda, de la creencia, etc., es, para emplear la expresión de Michael Williams, creer en un “realismo epistemológico”.

El problema de la “epistemología tradicional” no sería así cuantitativo, sino de otra especie. El remedio no es dar más conceptos, aunque disponer de más conceptos es siempre, en principio, mejor que disponer de pocos conceptos; sin embargo, lo ideal es disponer de los conceptos necesarios y suficientes. El remedio no consiste en buscar más definiciones, creyendo que alguna definición podría, finalmente, expresar adecuadamente qué es el “conocimiento”, o qué es la “creencia”, o qué es la “duda” o cuáles son los dos (o tres, poco importa) tipos de duda, o qué es la “sospecha”. De modo que el problema de la “epistemología tradicional” no es el de no haber distinguido entre dos tipos de dudas, sino más bien en creer que hay unos usos precisos de “duda”, cuando lo que tenemos es una idea vaga e imprecisa de duda, que abarca los dos tipos, y otras cosas más, sin que existan “tipos de dudas”. Ese es, a mi juicio, el error de la “epistemología tradicional”. La “epistemología tradicional” tiene la ilusión de que hay “esencias”: una esencia de la duda, una esencia de la creencia, una esencia del conocimiento; y lo que nosotros, los filósofos, debemos hacer es ir proponiendo nuestras definiciones, que deben estar de acuerdo con esas esencias, sin confundirlas, respetando las divisiones naturales entre ellas.

Esé defecto me parece compartido por Hurtado, aunque con algunas calificaciones. Hurtado, es cierto, no tiene exactamente la misma ilusión de la “epistemología tradicional”. Él quizás rechace la idea de que hay una esencia del conocimiento, etc., que pertenece a un “realismo epistemológico”. Pero lo importante es que él parece creer que las palabras tienen significados exactos y precisos en sus usos cotidianos y, por tanto, que ciertas definiciones o aclaraciones son las adecuadas al lenguaje ordinario para explicar ciertas cosas como el conocimiento humano. El epistemólogo tradicional, en su visión, borra esas distinciones, pone palabras distintas en el mismo bolso. No, no, hay que corregirle, dice Hurtado; él no percibió ciertas distinciones que existen en el lenguaje cotidiano y que hay que notar, trazar y mantener. Además de la duda, nuestro lenguaje ordinario tiene también la duda-A, y además de la creencia, nuestro lenguaje ordinario tiene también la sospecha. Nuestras definiciones tienen que estar de acuerdo con distinciones, aunque no objetivas, reales o que existen en la “naturaleza del conocimiento”, pero que están dadas en el lenguaje ordinario.

En el caso particular de Hurtado, el error consiste en creer que las palabras del lenguaje ordinario tienen un sentido fijo y preciso, y que cabe al filósofo hacer un análisis del lenguaje ordinario para poner de manifiesto lo que está oculto,

de alguna manera, en el uso. Sabemos usar las palabras, pero cuando vamos a hablar sobre ellas, quizás las dificultades surjan. No hay un "realismo epistemológico", pero el lenguaje ordinario es suficientemente espeso como para darnos un sustituto. Hurtado no parece dudar, o sospechar (da lo mismo), de la idea de que hay una esencia o definición de "conocimiento" o de "creencia" o de "duda", sea en la "naturaleza del conocimiento", sea en el lenguaje ordinario, y que cabe a la filosofía describir.

Hurtado parece atribuir al lenguaje ordinario más precisiones y opiniones de lo que me parece razonable. Yo no creo que haya una "metafísica del sentido común", embutida en el lenguaje, ni siquiera una "visión común del mundo" subyacente y que cabría al filósofo describir, en una especie de "metafísica descriptiva" (y, sobre todo, si las descripciones de los usos constituyen un método eficaz para describir nuestro "esquema conceptual", como Strawson apuntó). Las opiniones comunes quizás no solamente sean menos comunes, sino también menos "opiniones", en el sentido de no ser hasta tal punto determinadas que se constituyan en "opinión". ¿Defiende el así llamado hombre común una teoría correspondentista de la verdad? Muchos creen que sí. Yo creo, sin embargo, que el hombre común no tiene ninguna teoría acerca de la verdad. Ni hay, en sus usos, una teoría implícita. Y si preguntamos a los seres humanos (no al "hombre común", pues ese murió ahogado en un lago de profundidad media de 30 centímetros) qué es la verdad, escucharemos todos los tipos de respuestas. Hurtado, me parece, cree que hay un conjunto de opiniones más o menos determinadas y que el análisis de los usos del lenguaje ordinario les permite sacar a la luz. Esa es, en mi opinión, una proyección de sus propias opiniones sobre el lenguaje ordinario.

Ciertamente, en el lenguaje ordinario hay montones de distinciones y, nada raro, también distinciones muy sutiles. Con frecuencia esas distinciones han sido producidas por las necesidades de la vida práctica, por el avance del conocimiento (por ejemplo, las distinciones de todos los tipos de vinos, de insectos, etc.). Pero, ¿tienen las palabras que importan a los filósofos también esas sutiles distinciones en el lenguaje ordinario? He argumentado que, por lo menos las palabras que importan al "epistemólogo tradicional" no tienen esa precisión que Hurtado pretende o, por lo menos, necesita para trazar sus distinciones⁹.

9. En mi artículo "Sobre la distinción mente-cuerpo", argumenté que las palabras "físico" y "mental" tampoco admiten la distinción precisa que los filósofos creen ver entre ellas. Los filósofos llegan incluso a atribuir al sentido común esa distinción en germen, lo que me parece todavía más inadecuado.

Podemos, si así lo queremos, dar definiciones arbitrarias (en el sentido de no presentes en el lenguaje ordinario) de ciertas palabras, por ejemplo, de “duda”, “duda-A”, “creencia” y “sospecha”; y, después, usar esas palabras de acuerdo con nuestras definiciones arbitrarias. ¿Solucionamos así el problema del “epistemólogo tradicional”? Creo que no. Otro filósofo podría ofrecer otras definiciones y otros conceptos. Por ejemplo, uno define “conocimiento” como un tipo de creencia, a saber, como creencia verdadera justificada; otro define “conocimiento” como alguna cosa distinta de las creencias, sea porque las creencias son estados subjetivos, mientras el conocimiento no lo es, sea porque tiene sentido decir “yo creo en eso, pero puedo estar errado”, y no lo tiene decir “yo sé eso, pero puedo estar errado”. ¿Cuál propuesta sería mejor? ¿Cómo elegir entre ellas? El problema está en creer que hay alguna cosa precisa, un significado oculto, una “esencia” del conocimiento, que debería ser “develada”, “revelada” o “descubierta” por nosotros por medio de una “definición” que sería adecuada a esa supuesta esencia. No “existen” significados a los cuales ciertas definiciones serían más adecuadas que otras.

Quizás sea preciso volver un poco más a Wittgenstein con su idea de “aire de familia”. Ni siempre las palabras tienen una “definición” o “esencia”, y probablemente las palabras relevantes para el filósofo son precisamente aquellas que son más imprecisas, vagas y, quizás, contradictorias, en sus usos cotidianos. Es bien cierto que nuestras discusiones deben tener en cuenta los significados ordinarios de las palabras, o sus usos, pero la cuestión es: ¿Será que eso basta para aclarar los conceptos involucrados en nuestras reflexiones filosóficas o dirimir nuestras disputas filosóficas? Esa idea de que hay esencias en el mundo, en la “naturaleza del conocimiento” o en el lenguaje ordinario, que son expresadas, captadas o aprehendidas por definiciones, es la que caracteriza, me parece, la metafísica o la epistemología tradicional, para devolverle a Hurtado el término “tradicional”, como si alguna cosa, por ser “tradicional”, fuera mala. Yo, como ustedes saben, estoy lleno de dudas, de cualquier tipo (A o no), de sospechas, de cuestionamientos, de preguntas; en suma, yo soy un poco más escéptico. Yo, como diría Ortega, “estoy en la duda”.

4. Duda razonable

Aceptemos, sin embargo, el método de análisis del lenguaje ordinario propuesto por Austin. Hay en él otras etapas que parecen ausentes en el texto de Hurtado. No me refiero a las reuniones semanales en las cuales un grupo de filósofos discutan sus intuiciones sobre el lenguaje, con la intención de llegar a un acuerdo intersubjetivo sobre las sutiles distinciones del lenguaje. Creo que eso Hurtado

lo hizo con otros filósofos, aunque en encuentros menos sistemáticos. Yo mismo hablé con él sobre el tema. Me refiero específicamente a la idea de estudiar la producción técnica o científica sobre el asunto filosófico bajo investigación. Así, por ejemplo, si Austin quiere estudiar el comportamiento humano, distinguir entre diferentes tipos de acción, entender la noción de responsabilidad, etc., entonces es relevante estudiar tanto lo que los psicólogos tienen que decir sobre eso, cuanto lo que los jueces y abogados escriben sobre ese tema. La importancia de los psicólogos es más obviamente justificable. Pero también jueces y abogados están todo el tiempo estudiando el comportamiento humano, discutiendo sobre responsabilidad y tipos de acción. Toda esa literatura científica y técnica debe ser tenida en cuenta en nuestras reflexiones filosóficas. También ellas nos ayudan a trazar más distinciones útiles que nos permitirán entender mejor el fenómeno investigado.

Pero me interesa más aplicar aquella segunda etapa del método de Austin para entender mejor el fenómeno del conocimiento por medio de un examen de los tipos de dudas. Los filósofos hablan mucho de la duda. Descartes pretende sostener una duda metódica y general, con la intención de examinar la totalidad de sus creencias. Muchos filósofos creen que tal duda no es legítima, por diferentes razones. Una de ellas, levantada por los pragmatistas, es que una duda metódica, puramente teórica, no era una duda real. Una duda real debe tener una motivación práctica, una razón (no puramente especulativa) que nos lleve a poner cierta creencia (particular) en duda. Otra de ellas, resaltada por Wittgenstein, es la de que la duda cartesiana no es una duda razonable. Lo que esas dos críticas a Descartes tienen en común es que la duda metódica carece de una razón específica para ser formulada. Naturalmente, Descartes tiene una respuesta obvia a tales objeciones: él tiene efectivamente una razón para dudar, que es su proyecto filosófico de fundamentar todas nuestras creencias; y sus dudas son, todas ellas, basadas en argumentos, sean a partir de fenómenos naturales (ilusión, locura, sueño), sea a partir de opiniones muy difundidas (existe un Dios todopoderoso que nos ha creado). Pragmatistas y wittgensteinianos no aceptarían esa respuesta cartesiana pues, para ellos, una duda teórica y especulativa, desvinculada de contextos prácticos, no es una duda real, sino solamente una duda verbal, vacía, un hueco de duda.

Esa discusión, aparentemente insondable, sobre la duda razonable, puede recibir alguna luz de otras discusiones no filosóficas, o no inmediatamente filosóficas. En derecho, como lo nota Hurtado, hay un tal concepto como "duda razonable", que es muy importante en el sistema jurídico anglosajón. Pero, infortunadamente, Hurtado no desarrolla ese punto con más detalles. También

hay un importante papel desempeñado por el concepto de “sospecha”, que debe ser pensado en conjunción con el de “duda razonable”.

Supongamos que un crimen haya sido cometido. Digamos que alguien ha sido asesinado o un robo ha sido perpetrado. La policía inicia sus pesquisas y luego descubre que dos o tres personas tuvieron motivo y oportunidad para hacerlo. Tenemos, entonces, dos o tres sospechosos. “Sospecha”, en ese caso, significa que tenemos *indicios* que nos llevan a pensar que tal o tal persona cometió un crimen. Esos indicios no pueden ser conclusivos, no pueden constituir una prueba, pues, en ese caso, no habría “sospecha”, sino certeza. Esos indicios no deben ser, por otro lado, tan débiles que no puede ser plausible que tal o tal persona cometió el crimen. Además, la sospecha versa sobre una *única* cosa: yo sospecho que tal persona (o tal otra) cometió el crimen. La sospecha tiene un sentido hacia la *objetividad*. Pero ese hecho objetivo no me es accesible; si lo fuera, yo no necesitaría de indicios para descubrirlo. La sospecha es, en este contexto, una idea que nos ocurre sobre un hecho objetivo al cual no tenemos acceso directo, pero del cual tenemos indicios que apuntan para su existencia.

Supongamos ahora que, de los tres sospechosos, uno ha sido formalmente acusado y sufre un doloroso proceso en la justicia. Hay un juez que examina el caso, quizás un jurado de una docena de personas, un abogado de acusación (un fiscal) y un abogado de defensa. El fiscal expone al juez y a los jurados todas sus “pruebas”, esto es, todos los indicios que, desde su punto de vista, deben *probar* que el acusado efectivamente cometió el crimen. El papel del abogado de defensa es proteger a su cliente de la acusación. Eso puede ocurrir de diversas maneras. Por ejemplo, confesando el crimen e intentando disminuir la pena. Otra manera es argumentar en el sentido de que los indicios no constituyen prueba de que su cliente cometió el crimen que se le atribuye. Él puede cuestionar los indicios mismos: por ejemplo, que tal documento no ha sido escrito por su cliente tal como lo afirma el fiscal; o que su cliente estaba de vacaciones en Bogotá, Colombia, y no en el lugar del crimen, como sostiene la acusación, etc. Pero él puede argumentar en el sentido de que, aunque los indicios sean correctos (el cliente escribió tal documento, él estaba cerca de la casa, etc.), ellos no son concluyentes, esto es, ellos no prueban que su cliente haya cometido el crimen. En ese tipo de defensa, la idea de una “duda razonable” es fundamental. *Una “duda razonable” es aquella que nos muestra que la conclusión no es necesaria* (¡y no estamos hablando de lógica!), que la conclusión no se impone a nosotros, aunque aceptemos todos los indicios. Un testigo vio a un hombre acercarse a la casa poco después de la medianoche, pero, ¿era realmente el acusado? Es posible que sí, pues tenían las mismas características, pero no es cierto, ya que el testigo usa

anteojos un poco viejos e inadecuados; el testigo debería ir al oculista y no el acusado a la prisión. O quizás el testigo es confiable, pero podría ser también otro el sospechoso que él ha visto, ya que, de noche y de lejos, los dos son muy parecidos. ¿Cuál de los dos efectivamente se acercó a la casa? Sabemos que solamente uno de los dos mató o robó; si no sabemos cuál de los dos cometió el crimen, ninguno de ellos será condenado.

Naturalmente, lo que debe ser considerado "duda razonable" depende mucho de las circunstancias y hasta de la misma retórica de los abogados; la "*duda razonable*" no es alguna cosa fija e independiente, pero *depende de principios fundamentales* de nuestro sistema jurídico: nadie es culpable hasta que se pruebe lo contrario; y de otro principio que, quizás, no sea tan diferente del primero: es mejor dejar un culpable libre que condenar a un inocente. En un contexto jurídico como el nuestro, el abogado de la defensa puede apelar a la "duda razonable" y conseguir la libertad para su cliente, aunque la sospecha permanezca. Él no tiene que probar su inocencia; basta mostrar que la prueba de acusación no es concluyente. La "duda razonable" es lo que muestra que la acusación no es concluyente. Una vez que hay una "duda razonable", el cliente no será condenado, pues es mejor dejar libre a un criminal que condenar a un inocente. La "duda razonable" opera en defensa del acusado. En otro contexto, quizás la "duda razonable" no sea tan importante, en un contexto donde no se exige una prueba en sentido más fuerte, o en el que se juzgue mejor aprehender a un inocente que dejar a un criminal libre en las calles. La "duda razonable" depende, pues, de un cierto contexto o de otros principios.

Hagamos una comparación entre la sospecha y la duda razonable.

(1) En el contexto jurídico, *la sospecha viene primero*, pues una sospecha es precisamente nuestra idea de lo que ha sido el caso, algo que nosotros no observamos, pero sobre lo cual tenemos indicios. Sospechamos de que algo sea el caso. Solamente después de sospechar algo, podemos tener ciertas dudas sobre si lo que ocurrió fue tal como lo sospechamos.

(2) Además de la relación de precedencia de la sospecha frente a la duda, *hay una especie de contrariedad entre ellas*. La sospecha mira hacia un hecho que no pudimos observar directamente, pero que podemos inferir a partir de otros hechos que observamos. La sospecha está centrada en el hecho objetivo, en alguna cosa que ocurrió y que queremos descubrir. La sospecha es, por así decir, una hipótesis ontológica, una hipótesis sobre cómo es la realidad. La duda razonable no apunta hacia el hecho, sino más bien hacia la prueba o hacia la inferencia de que tal hecho ocurrió. Todo lo que interesa a aquel que plantea una duda razonable es mostrar que la supuesta prueba de lo que se supone que ocurrió no consiste en una prueba. La duda razonable es, por tanto, una duda sobre una justificación.

(3) *La sospecha de que tal cosa ocurrió o de que tal persona hizo tal cosa*, es la suposición de que un evento tuvo lugar; yo puedo, naturalmente, sospechar simultáneamente de dos o tres cosas incompatibles entre sí, pero cada sospecha es la sospecha de que solamente un evento ocurrió. *La duda, por otro lado, admite diversidad de posibilidades*; la duda no solamente es compatible con una diversidad de situaciones, sino que puede consistir en esa diversidad; es justamente porque yo no sé si esa o aquella posibilidad ocurrió, es justamente porque hay razones para no optar por una de las posibilidades, que hay una duda razonable.

(4) Finalmente, mientras la sospecha tiene un carácter objetivo, ya que sospechamos de que tal cosa sucedió, la duda tiene un carácter epistemológico, ya que se refiere a la justificación, a la argumentación y a las pruebas. Si la sospecha es la suposición de que tal o tal cosa sucedió, la duda es *la insuficiencia de nuestros indicios para afirmar que tal o tal cosa sucedió*.

Si volvemos a cuestiones epistemológicas, podemos decir lo siguiente acerca de la “duda razonable”. Una duda es razonable dado cierto contexto. Dependiendo del contexto, una duda puede ser razonable o no. La cuestión es saber cuál es el contexto filosófico de la duda. Me parece que el contexto filosófico da razón a Descartes, en contra de los pragmatistas y los wittgensteinianos. La filosofía siempre tuvo como blanco un saber absoluto, una certeza última, un rechazo definitivo de la duda. En ese contexto, una duda razonable es aquella que nos muestra que los argumentos filosóficos no establecen una verdad eterna. Es como si en filosofía, la duda razonable presupusiera un principio análogo al principio de que es mejor dejar libre a un criminal que aprehender a un inocente: sin pruebas que establezcan sólidamente la conclusión, la sospecha no pasa de mera sospecha. En filosofía siempre se ha querido más que sospechas. Pero, en el siglo XX, parece que hubo un cambio en el contexto filosófico, y muchos, si no la mayoría, de los filósofos, pasaron a exigir menos de la filosofía. Las nociones de verdad absoluta y de certeza definitiva han sido abandonadas. En ese nuevo contexto, la “duda razonable” pasa a significar otra cosa. La duda razonable deja de ser aquella duda sobre el procedimiento de pruebas y pasa a significar una modificación en mi comportamiento o en mi forma de vida. Si la filosofía no tiene más aquel interés especulativo tradicional, sino que tiene una función práctica, la “duda razonable” debe ahora entenderse como una duda sobre una creencia tal que mis acciones sufran su impacto.

5. Dudar y cuestionar

Hay, quizás, otra distinción que podemos hacer. La propia historia de la filosofía nos ayuda a trazar esa distinción.

Supongamos que alguien afirme saber alguna cosa, por ejemplo, que aquel pájaro es un canario. Uno puede dudar diciendo que no es un canario de ninguna manera. Otro puede dudar diciendo que él no sabe si es un canario o no, pues podría ser, digamos, un petirrojo (aunque los colores de ellos son muy distintos, un canario es amarillo, un petirrojo es rojo). Hay, así, dos maneras de dudar del saber de alguien. Podemos negar lo que él afirma o podemos considerar otras posibilidades, sin llegar a negar lo que él afirma. Son, con efecto, dos procedimientos distintos.

El primer procedimiento de duda consiste en dar una prueba que niegue lo que el otro afirma. Aquí se parte de ciertas premisas y, por medio de una inferencia convincente, se llega a una conclusión diametralmente opuesta. Si alguien afirma que este pájaro es un canario, puedo decir que no es un canario, ya que los canarios son amarillos y ese pájaro es rojo. Dispongo de un argumento cuya conclusión niega el saber del otro. Las dudas de la filosofía moderna tienen ese carácter: ellas son argumentos negativos, esto es, que establecen una conclusión negativa: *no sabemos nada*, *no tenemos* ninguna certeza. Una tal duda es una confrontación muy directa, es un reto o un desafío propuesto por un adversario que sostiene la posición exactamente contraria.

El segundo procedimiento de duda es más moderado, pues no ofrece pruebas sino posibilidades o alternativas. Así, para dudar, en este segundo sentido, de la afirmación de que el pájaro es un canario, bastaría mostrar otras posibilidades, tales como la de ser un petirrojo, aunque no tengamos establecido que no es, en definitiva, un canario. Por todo lo que sabemos, podría no serlo. Las dudas de los escépticos antiguos tienen precisamente esa forma. Ellos no sostienen que los filósofos no saben lo que afirman saber, pues los escépticos griegos solamente suspenden el juicio. Los académicos y los pirrónicos muestran las diferentes teorías filosóficas y no consiguen elegir cuál es la correcta o verdadera. Frente a una tesis filosófica ("p"), el procedimiento escéptico consiste en argumentar que la antítesis es igualmente plausible ("no-p"). Dudar, en este sentido, es mostrar que hay otras alternativas plausibles tales que no se ha de aceptar, sin más, lo que uno supone saber. Tal duda puede ser propuesta con un espíritu más amistoso, en busca de una verdad común que quizás no sea aquella del que afirma saber. No hay aquí propiamente una confrontación, pues no se sostiene la opinión contraria; quizás hay solamente la sugerencia de que hemos sido precipitados o demasiados rápidos y que debemos considerar mejor las alternativas.

Para efectos terminológicos, quizás fuera útil distinguir entre "dudar", en el sentido de la filosofía moderna, pues es ya un uso consagrado, y "cuestionar", en el sentido de los escépticos griegos. Los pirrónicos, en particular, describían

su actitud con otros términos: *ephecticos* (de *epekhein*, suspender) pues suspendían el juicio (*epojé*); *escépticos* (de *skopein*, mirar) pues seguían considerando las preguntas filosóficas y buscando respuestas y verdades, sin encontrarlas jamás; *zetéticos* (de *zetein*, investigar) pues investigaban siempre, sin jamás dar una respuesta positiva o negativa a una cuestión filosófica.

Bibliografía

- Cavell, S. (1979): *The Claim of Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- Hurtado, Guillermo (2004): “Dudas y sospechas”, en esta edición (pp. 129-143).
- Kaplan, M. (2000): “To What Must an Epistemology be True?”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXI, No. 2, September.
- McGinn, M. (1989): *Sense and Certainty*, Oxford: Blackwell.
- Sexto Empírico, (AM) (1975): *Adversus mathematicus*, transl. Bury, London: Loeb.
- Sexto Empírico, (HP) (1994): *Outlines of Pyrrhonism*, transl. Annas and Barnes, Cambridge: Cambridge University Press. *Esbozos pirrónicos*. Antonio Gallego C. y Teresa Muñoz D. (trads.), Madrid: Gredos. 1993.
- Strawson, P. F. (1962): “Analyse, Science et Métaphysique”, en: *La Philosophie Analytique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Strawson, P. F. (1981): “Análisis y metafísica descriptiva”, en: *La concepción analítica de la filosofía*, int. y sel. Muguerza, J., Madrid: Alianza Editorial.
- Stroud, B. (1984): *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford University Press. *El escepticismo filosófico y su significación*. Leticia García (trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Warnock, G. J. (1991): *J. L. Austin, The argument of the philosophers*, London: Routledge.
- Williams, M. (1991): *Unnatural Doubts*, Oxford: Blackwell.

**Racionalidad y eficacia
crítica en una historia
multívoca**

Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
Universidad Nacional de Tres de Febrero,
posgrado.

LA DÉCADA DE LOS SETENTA es testigo del arribo del giro lingüístico a la filosofía de la historia, dando lugar a lo que, siguiendo a Ankersmit, llamamos hoy “Nueva filosofía de la historia”. Este movimiento involucra un fuerte cuestionamiento de los presupuestos epistemológicos de la historiografía “académica” (llamada por ellos tradicional o normal): a su concepción representacionista del conocimiento histórico, al ideal de alcanzar el relato verdadero acerca del pasado y a la consideración de la historia como una ciencia. La radicalidad manifiesta en la negativa a incluir a la historia entre las disciplinas científicas se debe no tanto a las limitaciones, tantas veces destacadas, o a la posibilidad de que el historiador aplique los métodos de las ciencias naturales a su investigación, sino a que ni siquiera parece posible que pueda aplicar los de las ciencias sociales. A su vez, de estos cuestionamientos epistemológicos se derivan dos importantes consecuencias para la práctica historiográfica concreta. Por un lado, se desafía la legitimidad del historiador académico como la voz autorizada para relatar el pasado y, por el otro, se proponen nuevas formas de escritura histórica alternativas a la tradicional. En forma paralela a este cuestionamiento del *status cognitivo* del trabajo historiográfico, podemos constatar también desde los setenta un auge por historizar todos los ámbitos de nuestra vida moderna. Concretamente, en el ámbito académico, esto se traduce en una proliferación de estudios históricos de las propias disciplinas: encontramos, de este modo, una gran cantidad de historias de la formación de conceptos y categorías en las ciencias naturales, sociales, e incluso de los propios estudios literarios. En el ámbito público y político, observamos cómo la construcción de un pasado propio por parte de diferentes minorías o grupos postergados se ha manifestado como uno de los instrumentos más valiosos y eficaces para la legitimación política de una cierta identidad comunal. Esta situación –en algún sentido, paradójica– de utilización no pro-

blemática de la historia en los ámbitos públicos y académicos, en el mismo momento en que es más desafiada en sus presupuestos cognitivos, nos enfrenta a una doble tarea: reflexionar acerca de la finalidad perseguida al mirar históricamente el pasado, esto es, acerca de los intereses que subyacen en la construcción de un pasado para nuestro presente, y reflexionar también acerca de los criterios de evaluación de dichas construcciones.

Mi propósito en la presente comunicación apunta a mostrar que los desafíos lanzados por la nueva filosofía de la historia a la historiografía normal no involucra —contrariamente a lo que muchas veces parece querer decirse— abandonar el compromiso, por parte de cualquiera que escriba historia, a intentar resolver las controversias historiográficas por medio de los mejores argumentos disponibles. Así como tampoco involucra abandonar la consideración de que un importante recurso argumental, disponible al historiador, es la apelación a la información obtenida a partir del trabajo crítico con la evidencia documental. Una manera fácil de leer este debate sería desmerecer los desafíos de los nuevos filósofos de la historia, o bien como inconducentes, es decir, como no siendo efectivamente subversivos, o bien como inconsistentes, esto es, como pecando de autocontradicción performativa. Por mi parte, no tomaré este atajo al que muchos historiadores se lanzaron al sentir amenazadas sus fuentes de trabajo. Por el contrario, creo que los desafíos posmodernos lograrán plausibilidad y consistencia si son mirados desde una perspectiva pragmatista. Para ello será importante primero hacer algunas observaciones acerca de lo que efectivamente pretenden.

En términos generales, el cuestionamiento a la disciplina histórica proviene principalmente de las críticas a la concepción representacionista del conocimiento y del lenguaje, que se han presentado desde la epistemología, la filosofía del lenguaje y la teoría literaria. No es éste el lugar para desarrollar estas críticas; simplemente voy expresar brevemente lo que considero ha sido la recepción de las mismas por parte de los nuevos filósofos de la historia. Específicamente, su rechazo a considerar que los trabajos historiográficos se evalúen como verdaderas o falsas reproducciones de los sucesos del pasado, se debe a la asunción, derivada del giro lingüístico, del carácter esencialmente opaco del lenguaje: el lenguaje no refleja la realidad, sea presente o pasada, no miramos la realidad a través de él, sino desde el punto de vista sugerido por él. Si bien se reconoce que nuestras creencias no están desconectadas del mundo, es decir, que, en cierto sentido, el mundo causa nuestras creencias acerca de él, sin embargo, no determina el lenguaje que debemos utilizar ni cuáles deban ser las creencias específicas que se pueden sostener. El antirrepresentacionalismo no niega que haya un mundo más allá de nuestras creencias y de nuestro lenguaje, sin embargo, no

tiene sentido pensar en que existe la manera correcta de describir o representar el mundo. La corrección siempre estará determinada contextualmente, y será relativa a nuestros intereses.

En términos específicos, los trabajos de Hayden White, Lionel Gossman, Franz Ankersmit, Keith Jenkins y otros apuntan a destacar el carácter complejo del texto histórico, en el cual se entrelazan dimensiones cognitivas, políticas y estéticas. Contrariamente a los que detentan ideales cientificistas para la historia, estos autores afirman que las dimensiones prácticas y estéticas, resultan no sólo ineliminables, sino hasta determinantes de la dimensión cognitiva. El reconocimiento de la naturaleza inherentemente práctico-política del texto histórico ha sido sugestivamente expresado por White, en su declaración de que el pasado tiene que ver con nuestros muertos, por lo cual nuestro interés en él no puede ser satisfactoriamente expresado a través de un lenguaje científico. Nuestra relación con el pasado es esencialmente emotiva y comprometida, a un punto tal que la conexión con las formas expresivas propias de la literatura nunca podrá ni deberá ser eliminada, a riesgo de que el producto final, el texto, sea irreconocible como historia. Más aún, esta irreductibilidad de la dimensión estética derivada del carácter emotivo de nuestra relación con el pasado tendrá consecuencias en torno a los criterios de elección entre interpretaciones alternativas de los mismos fenómenos. Ello conduce a los nuevos filósofos de la historia a sostener que la forma final que tendrá un discurso histórico, es decir, la decisión entre diferentes instrumentos discursivos para expresar nuestra experiencia del pasado, no es una decisión ornamental, es constitutiva de la imagen del pasado. Desde este punto de vista, entonces, reclaman atender a la moderna teoría literaria más que a la epistemología tradicional, para iluminar los mecanismos poéticos que conforman el discurso histórico. Ahora bien, dado el carácter contextual socio-histórico de los intereses políticos que motivan a pensar históricamente el pasado, habrá siempre interpretaciones en conflicto de los mismos acontecimientos o sucesos. El pluralismo interpretativo en la disciplina histórica es una condición endémica a la misma que podemos apreciar positiva o negativamente, pero previo a pronunciarnos acerca de ello, me gustaría dejar bien en claro lo siguiente:

La adopción del antirrepresentacionalismo y el consecuente pluralismo de la nueva filosofía de la historia no implican sostener un idealismo lingüístico o un antirrealismo acerca de lo que sucedió en el pasado. Menos aún, supone negar la objetividad del *corpus* de la evidencia documental acumulada a lo largo de la historia de la disciplina. En numerosos artículos, White expresa su reconocimiento de la posibilidad efectiva de obtención de información confiable acerca del pasa-

do a través del trabajo con diferentes tipos de documentos, así como también la posibilidad de transmisión confiable de la misma a través del discurso histórico¹. Pero obtener y transmitir información acerca del pasado no es la única tarea del historiador. Más aún, dice White, la información obtenida a través de los documentos no es en sí misma un tipo específicamente histórico de información. Ella puede ser útil para cualquier tipo de disciplina y conocimiento. El uso de esta información por parte de cualquier disciplina no convierte a esta disciplina, ni a la particular utilización de dicha información, en histórica, pues, lo que hace a esta información histórica es que sea codificada en el tópicus del discurso histórico, es decir, representada como objeto de un tipo de escritura específicamente histórico que busca otorgarles sentido a los acontecimientos del pasado (White, 2003). El antirrepresentacionalismo y el pluralismo tampoco involucran que el historiador sea completamente libre de inventar el pasado, pero esta libertad está limitada no sólo por la evidencia o información sino también, y fundamentalmente, por los recursos discursivos que le proporciona su cultura; es por ello que la moderna teoría literaria resulta relevante para develarlos.

Finalmente, la nueva filosofía de la historia, a pesar de su crítica al representacionalismo, no ha dejado de reconocer y atender a la experiencia del pasado por parte de los agentes históricos como motivadora y legitimadora de diferentes formas de comunicarla. En definitiva, las diferencias entre versiones alternativas del pasado, responden a diferentes experiencias acerca de él por parte de los protagonistas. La nueva filosofía de la historia ve positivamente este pluralismo en el sentido de que, lejos de llevarnos necesariamente a ficciones distorsionadoras del pasado, nos permite encontrar en la historiografía un instrumento eficaz de lucha emancipatoria. Sin embargo, comporta una enérgica problematización de la autoridad y legitimidad de la disciplina histórica académica para dar cuenta del pasado. Para la concepción que los críticos llaman “normal” de la disciplina, el historiador, a través del texto que produce, se constituye ante sus colegas y ante la sociedad como legítimo mediador entre el presente y el pasado. Su tarea consiste en validar la evidencia disponible, inferir hechos y producir una interpretación que dé sentido, coherencia o inteligibilidad a su tema. La legitimidad de la síntesis final propuesta se funda en su propia práctica (tal como se ve a sí misma), en haber sudado trabajando con la evidencia documental. Sin embargo, una vez que se reconoce la complejidad del discurso histórico, su multidimensionalidad y su fin práctico primario, la idoneidad del historia-

1. Ankersmit y Jenkins comparten esta visión acerca de la posición de White y acerca de la historia.

dor en el trabajo con la evidencia no basta para legitimar su rol mediador entre presente y pasado, pues, después de todo, la síntesis final entre elecciones narrativas, explicativas e ideológicas para dar sentido a la evidencia, es hecha desde algún punto de vista parcial, en respuesta a ciertos propósitos y para los propósitos de una cierta audiencia y no de otras.

En otras palabras, una vez hecho explícito el punto de vista del historiador, sus propósitos y su audiencia, así como las voces y puntos de vista pasados que ha incluido en su relato –y los que ha excluido– la particular interpretación desde la que incluye los mismos; en suma, una vez develada la parcialidad inherente del trabajo histórico, el cuestionamiento a la legitimidad del historiador académico como voz autorizada para relatar el pasado y la propuesta alternativa de multiplicar las voces y perspectivas acerca de él parecen sobrevenir inevitablemente.

Esta conjunción de críticas epistemológicas y políticas tiene efectos concretos para la práctica histórica. Es decir, los historiadores deben buscar formas alternativas de escritura que no sólo hagan explícito los límites de toda representación, sino que además se propongan como instrumentos eficaces de liberación –para usar nuevamente un término de White–, de la carga de la historia, esto es, el peso de la tradición que se nos impone de una manera determinante y natural. Veremos brevemente tres. Un primer ejemplo pueden encontrarse en Hayden White en *Metahistoria*, en su crítica a lo que denomina la hegemonía del tropo irónico en la historiografía del siglo XX, la cual, en su búsqueda de instituirse como disciplina científica, abandona el estilo de los grandes relatos que, según él, honraron el siglo XIX. White concluye su estudio introductorio a *Metahistoria* invitando a reabrir el camino a la reconstitución de la historia como una forma intelectual que sea a la vez poética, científica y filosófica, como lo fue durante la edad de oro de ese siglo². Una segunda alternativa se encuentra nuevamente en White. En “La trama histórica y el problema de la verdad” y “El acontecimiento modernista”³, aborda la discusión en torno a la idea sostenida específicamente por el historiador Berel Lang y el crítico George Steiner de que ciertos acontecimientos históricos del siglo XX son irrepresentables. Acontecimientos traumáticos como la experiencia de los sobrevivientes del Holocausto exigen ser narrados no figurativamente sino literalmente. Deben evitarse estilizaciones y estetizaciones

2. En *Metahistoria*, hay un reclamo explícito a recuperar las grandes narrativas frente a la velada crítica de las mismas, efectuada desde los cuarteles aparentemente no narrativos, como es el caso de la propuesta científica de *Annales*.

3. Ambos incluidos en White (2003).

que nos hagan sentir más soportable su ocurrencia. Sólo una crónica de hechos, dice Lang, evitaría los peligros de la relativización propia de toda figuración. White le concede a Lang que, "... la elección de un estilo grotesco para la representación de algunos tipos de acontecimientos históricos constituiría, no sólo una falta de gusto, sino también una distorsión de la verdad acerca de ellos" (2003, p. 163). Sin embargo, se opone a esta declaración de irrepresentabilidad y escritura literal, y ofrece una alternativa específicamente literaria de representación figurativa. La novela modernista, ejemplificada en el monólogo interior, proporciona, según White, el estilo adecuado para representar ciertas experiencias modernas particulares de vida, por ser una forma de escritura en la que se conjugan el abandono de un punto de vista autoritario y la predominancia de un tono de duda y cuestionamiento. La aplicación de estos recursos modernistas a la historiografía se hace posible cuando constatamos las afinidades entre el monólogo interior y la llamada escritura intransitiva, que el propio Lang propone utilizar, tomándola de Barthes, y que encuentra su expresión en la voz media del griego clásico. Este recurso no responde a la búsqueda de una forma de expresión realista ingenua, sino a la adopción de una actitud en la que el sujeto es también el objeto de la acción, logrando una trascendencia de la dicotomía, irresoluble por medio de las narrativas tradicionales, entre sujeto y objeto⁴. Si lo que White llama el acontecimiento modernista, cuya ejemplificación paradigmática es el Holocausto, fuera narrativizado a través de un relato centrado en el orden cronológico de los acontecimientos y sus relaciones causales, sólo sobreviviría el afuera, mientras el adentro se perdería. Cuando la narrativa tradicional en su esfuerzo por domesticar la realidad histórica y encajarla en los límites discursivos, es aplicada a estos acontecimientos modernistas, resulta distorsionadora y encubridora de su naturaleza límite y extrema. Desde este punto de vista comprometido con las experiencias emotivas, el modernismo y la voz media, en tanto niegan la distancia entre el escritor, el texto, aquello sobre lo que se escribe y el lector, resultan un mejor instrumento para expresarlo.

En algún sentido, estas afirmaciones de White podrían aparecer contrarias a sus tempranos desarrollos de *Metahistoria* y *Tropics of Discourse*. Por un lado, por haber sostenido entonces el carácter esencialmente narrativo de toda historiografía, aun de aquellas que, como la Escuela de *Annales* pretendían ser científicas y por tanto antinarrativas. Por el otro, por haber sostenido también que, dada la naturaleza esencialmente tropológica (es decir, figurativa) de la historiografía, cualquier acontecimiento histórico puede ser tramado de diferentes maneras: trágica, román-

4. Ankersmit (1998).

tica, cómica o satíricamente —según sea el tropo que la informe: metáfora, metonimia, sinécdoque o ironía—, y ningún género o forma de tramar sustentaría el privilegio con respecto a la verdad. ¿Cómo se explican entonces estas reflexiones acerca del estilo más adecuado para representar la experiencia del Holocausto? Sus afirmaciones adquirirán plausibilidad una vez que constatamos que su apelación a la voz media y a la novela modernista no pretende ir más allá de su negación a identificar o reducir la historiografía al trabajo con la evidencia documental y la autenticación de la información provista por las fuentes. Dada su defensa de que el objetivo de la historización se relaciona con la manera de comunicar nuestra experiencia acerca del pasado, la cual es interesada y emotiva, indagar en la teoría literaria y en su práctica para buscar la mejor manera de expresarla, es un recurso totalmente pertinente. Ahora bien, igualmente, su consideración de que la voz media y el monólogo interior ofrecen un remedio contra las representaciones autoritarias no deja de generar dudas. Declarar que podemos superar historizaciones autoritarias a través de decisiones estéticas que, por otra parte, se nutren de formas literarias de difícil acceso a una audiencia ordinaria, para la cual resultaría extraño reconocer en ellas lo que llamamos historia, resulta controvertible. En suma, esta elección consciente de escritura en la voz media como forma de representar el Holocausto, en la medida en que hace explícitas las dudas y las dificultades de toda representación, y sobre todo de la propia voz del historiador, abre la pregunta de hasta qué punto no es otro ejemplo de figuración irónica que busca hacer consciente los límites de toda representación como la historiografía irónica producida en la academia y criticada por White.

Finalmente, merece destacarse la entusiasta recepción, por parte de los nuevos filósofos de la historia de un tipo particular de cuestionamiento a las historizaciones propias de la práctica histórica normal, originado en los cuarteles del multiculturalismo y del feminismo. Estos movimientos constituyen una tercera alternativa a la academia, específicamente por su desafío a la forma contextualista y sintetizante de historizar, propia de los historiadores tradicionales. La llamada “nueva historia cultural” pretende desenmascarar el etnocentrismo inherente a la historiografía académica y despojar al historiador del punto de vista privilegiado para la producción de las categorizaciones por medio de las cuales accedemos a los *otros*. Al clasificarlos en términos de clase, género, nacionalidad, raza, etc., se presupone la superioridad del clasificador sobre los *otros*. Una exposición muy detallada de estas nuevas historiografías se encuentra en *Beyond the Great Story*, de R. Berkhofer (1995). Como ejemplo de historias que se hacen cargo de las críticas epistemológicas y políticas a la historia tradicional, se presentan aquellos trabajos que propugnan por “la idea de que sólo aquellos designados como

otros podrían representarse a sí mismos, pues se supone que su propia experiencia legitima el punto de vista desde el cual expresar cualquier visión sobre el tema en cuestión". (p. 179). Cualquier interpretación que pretenda situar críticamente estas experiencias en algún contexto interpretativo mayor, involucraría una distorsión del *otro*, contradiciendo el ideal multiculturalista y reeditando el paradigma normal que se pretende remplazar. Sin embargo, como constata el propio Berkhofer, desde el propio multiculturalismo y el feminismo se ha reconocido la falacia que yace escondida al otorgar a la experiencia de los actores históricos el privilegio epistémico acerca de su situación. Si consideramos esa experiencia como transparente y no problemática, en lugar de tomarla como aquello que hay que explicar, como señala la historiadora feminista Joan Wallach Scott, se corre el riesgo de reproducir en el discurso las mismas categorías y sistemas ideológicos que formaron e informaron dicha experiencia (Berkhofer, 1995, pp. 184-185). Sin embargo, para Berkhofer estas observaciones, aunque atendibles, ponen en peligro el ideal multiculturalista, pues si bien las historias críticas que producen son, en algún sentido, contrahegemónicas, aún están hechas desde un punto de vista político y conceptual particular, es decir, no se alejan del paradigma normal del discurso histórico contextualizador y sintetizador de los puntos de vista de los otros (*Ibid.*, p. 186).

Una alternativa multicultural más acorde con el posmodernismo, según Berkhofer, la brindan aquellos libros que, o bien simplemente coleccionan un grupo de diferentes miradas de los conferencistas en un único volumen, o bien ofrecen, a la manera de un *collage*, diferentes tipos de testimonios: orales, entradas de diarios personales, recuerdos pero sin jerarquización ni búsqueda de unidad, etc. Ahora bien, como él mismo se pregunta, si estos textos no resultan en un *pastiche* de citas, o en libros de fuentes, ¿qué pueden ser? (*Ibid.*, p. 199). La pregunta queda sin respuesta. Pero claramente me parece que detrás de esta cuestión clasificatoria de géneros literarios, los problemas son los mismos, pues por un lado, ¿por qué creer que esos registros, o fuentes, o citas constituyen la mejor representación de una situación o la auténtica expresión del punto de vista del otro acerca de su situación? y, todavía más importante, ¿en qué medida en estas escrituras multívocas sin contextualización, el contexto mayor no está presupuesto y usado acriticamente?⁵

Las propuestas alternativas de escritura histórica vistas hasta aquí apuntan a destacar que los nuevos filósofos de la historia intentan hacerse cargo seriamente

5. El libro de Ronald Fraser, *In search of a Past: The Manor House, Amnersfield* (1984), es presentado por Berkhofer como ejemplo de historia no contextualista en el que

de la naturaleza inexpugnablemente política de todo discurso histórico. Aunque la dimensión política ha sido siempre reconocida, en la búsqueda de una historia científica, los presupuestos y las consecuencias políticas de toda interpretación del pasado han sido vistas como inevitables pero deseables de evitar. Lo que diferencia a los nuevos filósofos de la historia es su actitud de involucramiento explícito en la discusión política. En el caso particular del reclamo por una historia multicultural, y en la discusión sobre la mejor manera de producir historias multiculturalistas, el carácter político del debate es asumido expresamente sin intención de disfrazarlo con pretensiones de que la historia plural se acerca más a la verdad o es más objetiva que la tradicional. Sin embargo, la realización del ideal multiculturalista en la historiografía posmoderna parece estar atada a los mismos problemas de la práctica histórica tradicional que se quiere transformar, pues, ¿cómo podemos en tanto historiadores no distorsionar la experiencia del otro sin caer en el error ingenuo de otorgarle el punto de vista privilegiado, y ocultar las relaciones de poder que conformaron su experiencia?

¿A qué propósito estoy sirviendo en este paseo turístico por las nuevas formas de escribir historia? Un latiguillo recurrente en los cuarteles de la nueva filosofía de las ciencias afirma que si queremos comprender efectivamente la naturaleza de la ciencia, debemos mirar a la práctica científica real y a su historia. Esto se aplica también a los nuevos filósofos de la historia cuando analizan la historiografía escrita en sus propios términos posmodernos, más que cuando critican a la historiografía tradicional. Lo que ha llamado mi atención en este debate es lo siguiente: hay dos elementos propios de la autoimagen de la historia académica “normal” o tradicional a los que la nueva filosofía de la historia y la historiografía multicultural no han renunciado: la importancia que tiene para el historiador el dar cuenta de la experiencia de los protagonistas acerca del pasado y el recurso a la evidencia documental, no sólo para sustentar su propia interpretación sino para criticar a sus adversarios ¿Debemos considerar que este

refiere a su niñez a través de “...un *collage* de testimonio oral de sirvientes de la mansión, de sus hermanos, sus propias entradas de su diario acerca de esas personas en el pasado, recolecciones de intercambios con su psicoanalista acerca de la educación entre esas personas [...] habilidosamente compone relatos de intuiciones y ceguera entre los privilegiados y los subordinados por igual en la campaña inglesa durante los tranquilos días finales de la aristocracia. Esta inusual combinación de historia oral y entradas de diario ocupa un punto más allá de la escala multicultural debido a su intento de presentar múltiples perspectivas de clases y género, lo público y lo privado como constituido y cambiado a lo largo de una docena de años” Berkhofer (1995, p. 200).

hecho muestra a los nuevos filósofos de la historia como incoherentes o incurriendo en una autocontradicción performativa? La respuesta es negativa, pues difícilmente llamaríamos historia a un texto histórico que no contenga apelaciones a la evidencia o discusiones acerca de cómo recortarla, o críticas al uso de ella por parte de otros historiadores. Por otra parte, tampoco negaríamos legitimidad a aquellos trabajos que combinen una preocupación por no distorsionar con sus interpretaciones la experiencia de los protagonistas acerca del pasado, y que, aún cuando en su búsqueda de instrumentos más eficaces de expresarla, recurran a la historiografía tradicional o a formas de escritura ajenas a la misma, o combinen ambas.

Sin estos elementos dejaríamos de reconocerlos como historia o, más precisamente, de incluirlos en la práctica histórica. La continua apelación a estos dos recursos argumentativos como instrumentos de deslegitimación de diferentes interpretaciones del pasado es algo que debemos tomar seriamente y no considerarlo como una inconsistencia de los nuevos filósofos de la historia ni de los nuevos historiadores culturales. Creo que esto es así por dos razones que me han sido proporcionadas por el neopragmatismo.

En primer lugar, como consecuencia directa de la adopción de un enfoque pragmático en la epistemología, el cual toma al conocimiento como una práctica, ha sido un reclamo constante de la nueva filosofía de las ciencias y de la nueva filosofía de la historia, atender a las prácticas disciplinares concretas, a los “recursos” de los que se valen los investigadores en el ejercicio de su tarea, para poder comprender los procesos de producción y validación teórica. En el caso específico de la historiografía, la mirada al trabajo concreto del historiador nos revela una actividad caracterizada por la combinación de, por un lado, apelación a la evidencia documental y preocupación por comunicar tanto las experiencias pasadas de sucesos históricos, y, por el otro, el intento de ofrecer a sus audiencias presentes relatos que resulten significativos para sus propios intereses y experiencias del pasado. Desde esta perspectiva pragmática, entonces no debería resultar extraño que aún los críticos más acérrimos de la historiografía estándar utilicen ellos mismos estos dos recursos para desestimarla. Basta echar una mirada a los trabajos del propio White, abundantes en ambos.

En segundo lugar, contrariamente a lo que suponen críticos y defensores del relativismo histórico y contextualista, el reconocimiento de la contextualidad e historicidad de los criterios de evaluación y justificación de nuestras creencias, así como del carácter interesado del conocimiento, no involucra que uno no se tome en serio las controversias en las que está inmerso. El reconocimiento de la relatividad

social e histórica de nuestros criterios de justificación no supone que no nos tomemos en serio nuestros propios argumentos para dirimirlos por medio de ellos y no por la fuerza. De lo contrario, se supondría indebidamente, que, dado que no hay bases ahistóricas y universales para resolver cualquier cuestión, deberíamos abandonar la discusión. Éste, me parece, es uno de los aportes más fructíferos del neopragmatismo, específicamente en su versión rortyana, a la nueva filosofía de la historia. De la asunción del hecho del contextualismo para los criterios de evaluación de creencias, de su historicidad y contingencia, no se deriva ni que no podamos auténticamente sostener las creencias que sostenemos porque creemos que son las mejores posibles, ni que no podamos intentar argumentar a favor de ellas, ni que no haya mejores o peores argumentos. Ésta es la conclusión que yo desearía obtener de la polémica interna en el neopragmatismo entre el contextualista Rorty y el universalista Habermas. Su más profunda disidencia reside no tanto en decidirse entre un objetivismo y un subjetivismo, o entre un universalismo y un relativismo, sino acerca de cuál sería la estrategia más eficaz de discusión y argumentación en los casos de encuentro con el *otro* culturalmente ajeno. ¿Cuál es la vía argumental que nos da mejores oportunidades de tomar seriamente en cuenta las diferencias entre nuestras creencias y las de los *otros*? ¿Cuál de las dos posibles alternativas nos concede la ocasión de un involucramiento genuino en discusiones con aquellos que sostienen ideas extranjeras a las nuestras? ¿La que presupone como ya dado un trasfondo compartido en la discusión o la que asume la inexistencia de ese trasfondo pero no descarta que pueda ser construido en el trabajo concreto y por eso insiste en conversar?

No nos urge resolver esta cuestión aquí, pero se adopte una u otra, desde el pragmatismo, nunca se niega la posibilidad de crítica de las posiciones ajenas. En fin, el reconocimiento serio de los otros, aún más perentoriamente en el caso de los otros oprimidos y postergados, el interés empático por ellos, no presupone aceptar su punto de vista como incontrovertible. En el deseo de contribuir a su liberación y reconocimiento, esta última sería la alternativa no sólo menos eficaz sino también la más hipócrita. En definitiva, si en cuanto “nuevos filósofos de la historia” nos tomamos en serio el eslogan de mirar a la práctica historiográfica concreta, y sobre todo a la ejercida asumiendo las consecuencias teóricas del giro lingüístico, apreciaremos que la historia no puede dejar de tener que ver con la evidencia y la información. Es por ello que en ningún momento las nuevas historias conscientes de los límites del lenguaje para reflejar la realidad, del indisoluble lazo entre historia y compromiso políticos, de la relevancia que tiene atender a los recursos lingüísticos para la evaluación de la eficacia de los diferentes relatos acerca del pasado, se proponen ser sólo propuestas

políticas, sino historias *strictu sensu*. Por el hecho de reconocer la naturaleza textual de su propio discurso y de frustrar o contribuir a la satisfacción de ciertos intereses políticos, no por ello dejan de ser historias en el sentido pleno, hechas sobre la base del trabajo documental, autenticación de fuentes, selección de los informantes y preocupación por no distorsionar las experiencias ajenas. El reclamo de las nuevas filosofía de la historia e historiografía no se dirige a abandonar los recursos disponibles: información fáctica acerca del pasado obtenida a través de la crítica documental, sino a estar abiertos a utilizar otros recursos culturales, como los otorgados por la teoría literaria, para producir relatos relevantes acerca del pasado.

De una manera altamente provocativa, Keith Jenkins, consciente de las peculiaridades de la práctica histórica, en sus versiones tradicional y posmoderna, la cual se muestra como un *mix* de información fáctica y compromisos políticos, que no acaba de ser ni ciencia confiable ni política eficaz, nos convoca a abandonar la historia y dedicarnos a pensar el futuro sin mirar hacia atrás. Ya no hay necesidad de historizar, dice Jenkins, evocando indebidamente a Rorty y considerándose él mismo un pragmatista. Es hora de construir imaginarios solidarios y emancipadores sin recurrir a historias modernas o posmodernas. Dejemos atrás el discurso histórico y comencemos a vivir inmersos en los imaginarios provistos por los teóricos posmodernistas. Sujetos que pueden generar suficientes retóricas emancipatorias como para eliminar cualquier necesidad de recurrir a un pasado fundamentado o no. La convocatoria jenkinsiana adolece del mismo defecto de aquellos multiculturalistas que creen que deben transmitir la experiencia del otro sin procesamiento. Ya que no hay criterios absolutos y definitivos para decidir una u otra versión acerca del pasado, entonces hablemos todos sin escucharnos ni criticarnos; sólo expresemos lo que pensamos pero no dialoguemos. Pero lo peor de su convocatoria es que resulta muy lejos de ser pragmatista, y menos aún emancipatoria. Pensemos en las ciencias naturales, ¿debemos dejar de practicarlas, una vez frustrado el sueño de la base empírica neutral, de experimentos cruciales para la verificación de las teorías? ¿El posmodernismo, según Jenkins, nos libera transportándonos a la edad de piedra? Así como gracias al pragmatismo podemos apreciar la eficacia crítica de la experimentación para las controversias científicas sin apelar a la ilusión de alcanzar la verdad acerca de la naturaleza, es gracias a esta filosofía que podemos apreciar la eficacia crítica que la evidencia documental otorga a la historiografía dentro y fuera de la academia. Si los intelectuales todavía conservan el sueño de contribuir a la emancipación, seguro no será dilapidando los recursos de su propia práctica, recursos trabajosamente contruidos a lo largo de la historia. ¿Puede haber algo más lejos del pragmatismo que la dilapidación de nuestras propias riquezas?

Bibliografía

- Ankersmit, Franz (1998): "Hayden White's Appeal to the Historian", en: *History and Theory*, 37, 2.
- Berkhofer, Robert Jr. (1995): *Beyond the Great Story, History as Text and Discourse*. Harvard: Belknap.
- Brandom, Robert (2000): *Rorty and his Critics*, London: Blackwell.
- Carroll, Noël (2000): "Tropology and Narration", en: Review Essay: Hayden White, *Figural Realism*. Studies in the Mimesis Effect. *History and Theory*, Vol. 39, No. 3.
- Iggers, Georg G. (1997): *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Wesleyan
- Habermas, Jürgen (2000): "Richard Rorty's Pragmatic Turn", en: Brandom, R.
- Haskel, Thomas (1998): "Farewell to Falibilism", en: Review Essay: Berkhofer, Robert Jr. (1995), *Beyond the Great Story, History as Text and Discourse*. *History and Theory*, 37, 3.
- Jenkins, Keith (1995): *On What is History: From Carr and Elton to Rorty and White*, Routledge,
- Jenkins, Keith (2000): "A Postmodern Reply to Perez Zagorin", en: *History and Theory*, 39, 2.
- Rorty, Richard. "Universality and Truth", en: Brandom, R., *op. cit.*
- Rorty, Richard, "Response to Jürgen Habermas", en: Brandom, R., *op. cit.*
- Wallace Scott, Joan (1991): "The evidence of Experience", en: *Critical Inquiry*, 17 (Summer), pp. 773-797
- White, Hayden (1978): *The Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden (1992): *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica (1a. Ed. En inglés 1973).
- White, Hayden (2003): *El texto histórico como artefacto literario*, Introducción de Verónica Tozzi, traducción de Verónica Tozzi y Nicolás Lavagnino, Barcelona: Paidós.
- White, Hayden (2003): "Teoría y literaria y escrito histórico", en: White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*.
- White, Hayden (2003): "El acontecimiento modernista", en: White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*.
- White, Hayden (2003): "La trama histórica y el problema de la verdad", en: White, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*.
- Zagorin, Pérez (1999): "History, the Referent and Narrative. Reflexions on Postmodernism Now", en: *History and Theory*, 38, 1.

