

ATANDO CABOS

HILARY PUTNAM

UNIVERSIDAD DE HARVARD

En *The Pursuit of Truth* Quine repite y reformula una doctrina que lo ha vuelto famoso: la doctrina de la relatividad ontológica. “Lo empíricamente significativo en una ontología, nos dice Quine, es tan sólo una contribución de sus núdulos neutrales a la estructura de una teoría. Podríamos reinterpretar ‘Tabitha’ ya no como algo que designa un gato, sino todo el cosmos menos el gato” (p. 33). No hay ningún hecho que determine a qué refiere cualquiera de nuestros términos.¹ Quine explica más ampliamente su doctrina:

Los lectores amablemente han buscado una distinción técnica entre mis frases ‘inescrutabilidad de la referencia’ y ‘relatividad ontológica’ que nunca estuvo clara para mí mismo. Pero ahora puedo decir a qué se refiere la relatividad ontológica de manera más sucinta que en mis conferencias, mi artículo y mi libro con ese título. Se refiere a un manual de traducción.² Decir que ‘gavagai’ denota ‘conejo’ es optar por un manual de traducción en el que ‘gavagai’ se traduce como ‘conejo’, en lugar de optar por cualquiera de los manuales alternativos.

¿Y acaso la indeterminación o la relatividad se extienden también de alguna manera a la lengua materna? En “Relatividad ontológica” dije que así era, pues la lengua materna puede traducirse a sí misma mediante permutaciones que se alejan materialmente de la mera transformación de identidades, como lo confirman las funciones sustitutivas. Pero si elegimos como manual de traducción la transformación de identidades, y con ello tomamos todo el lenguaje tal como se presenta, se resuelve la relatividad. Se explica entonces la referencia en paradig-

¹ “Supongamos que ahora cambiamos nuestra ontología al reinterpretar cada uno de nuestros predicados como verdadero de los correlatos fx de los objetos x de los que habían sido verdaderos. Así donde ‘ Px ’ originalmente significaba que x era un ‘ P ’, interpretamos ‘ Px ’ como si significase que x es f de un P . [...] Las oraciones de observación siguen asociadas con las mismas estimulaciones sensoriales que antes, y las interconexiones lógicas permanecen intactas. Sin embargo, los objetos de la teoría han sido sustituidos tan drásticamente como uno quiera.” *The Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 31–32.

² Para una crítica de la idea de que la referencia es *literalmente* relativa a un manual de traducción, véase Stephen Leeds, “How to Think About Reference” y mi “A Comparison of Something with Something Else”, en *Words and Life* (una compilación de mis trabajos que publicará Harvard University Press).

mas descitacionales análogos al paradigma de la verdad de Tarski: 'conejo' denota conejos sean *éstos* lo que sean y 'Boston' designa Boston. (*The Pursuit of Truth*, pp. 51-52)

¡Efectivamente, sean *éstos* lo que sean! Quine no está expresando ninguna duda sobre nuestro conocimiento científico o de sentido común referente a los conejos. Sostiene que no hay ningún hecho que determine si "conejo" se refiere a esas pequeñas criaturas de orejas largas y colitas graciosas, o bien a cada cosa que sea el complemento mereológico de un conejo, es decir, todo el cosmos menos un conejo. Quine no quiere decir, desde luego, que *en mi propia lengua* haya duda en cuanto a si debería yo aceptar la oración "Los conejos son idénticos a los complementos mereológicos de los conejos". Dentro de mi propia lengua, esa oración es falsa. Pero eso sólo quiere decir que es falsa en toda interpretación admisible de mi lengua. Si *M* es una interpretación admisible de mi lengua, entonces el modelo en que los 'conejos' de *M* y los 'complementos mereológicos de los conejos' de *M* se "intercambian" es un modelo igualmente admisible. Asimismo, incluso *dentro* de mi lengua, o más bien, dentro de mi metalengua, puedo definir la verdad y la referencia de modo tal, que

"conejo" se refiere a los conejos en mi lengua objeto

resulta verdadero, o de tal modo que

"conejo" se refiere a los complementos mereológicos de los conejos en mi lengua objeto

resulta verdadero, sin modificar de ningún modo el conjunto de oraciones verdaderas de mi lengua objeto y sin alterar las condiciones de verdad para las oraciones de observación consideradas como totalidades, y en tal caso, dice Quine, no hay ningún hecho que determine cuál definición de referencia/verdad es la correcta. Si adopto la segunda definición de verdad y referencia, en cierto sentido estaré pasando por alto la "convención T" de Tarski,³ pero, desde el punto de vista de Quine, no hay ningún hecho que determine si la propia convención T es correcta. Simplemente es conveniente.

En *Reason, Truth and History* utilicé un argumento similar al de Quine, pero llegué a una conclusión opuesta. (De este modo se ejemplifica la conocida sentencia de que el *modus ponens* de un filósofo es el *modus tollens* de

³ En lugar de obtener como teorema "Hay un conejo en el sembrado de lechuga" es verdadero si y sólo si hay un conejo en el sembrado de lechuga, ahora obtendré "Hay un conejo en el sembrado de lechuga" es verdadero si y sólo si hay un complemento mereológico de un conejo en el conjunto de cosas que tienen un complemento mereológico en el sembrado de lechuga. Esto es sólo no hacer caso de la convención T "en cierto sentido" porque, si asumimos los axiomas de la mereología (el cálculo de las partes y los todos) aun así podemos deducir de esto el enunciado T original de Tarski.

otro.) Argumenté entonces que el realismo metafísico nos deja sin una forma inteligible para refutar la relatividad ontológica,⁴ y concluí que el realismo metafísico está equivocado. Y todavía considero la relatividad ontológica como una refutación de toda posición filosófica que conduzca a ella. Pues ¿qué sentido podemos darle a la idea de que el mundo consiste en objetos, cualquiera de los cuales es un quark en un modelo admisible, es la torre Eiffel en un segundo modelo admisible, soy yo mismo en un tercer modelo admisible, pero ninguno de ellos lo es más intrínsecamente que cualquier otro? Ciertamente, la noción misma de “objeto” se desmorona si aceptamos esto. Pienso que la razón de que Quine no vea que así sucede es su creencia de que por sí mismas las leyes de la teoría de la cuantificación dan bastante contenido a la noción de objeto para hacer que nociones como “objeto” y “ontología” sean utilizables en la metafísica.⁵

Me complace que la mayoría de los lectores de *Reason, Truth and History* (aunque desafortunadamente no todos) comprendieron que concebí mi argumento como una *reductio*. Pero reconozco que ahí no dije lo suficiente sobre cómo puede evitarse la conclusión absurda de la *reductio*. ¿Cuál es la forma correcta de responder a estos “argumentos de permutación”?

Referencia y percepción

Lo que no aprecié cuando escribí *Reason, Truth and History* fue la importancia de relacionar los temas sobre la referencia con los temas clásicos sobre la percepción. En el fondo son el mismo tema, el de la relación del pensamiento con el mundo.

Supóngase que la percepción requiere de un intermediario no físico, un dato sensorial, y se tiene el problema de la percepción en su forma clásica. Pero el problema también puede surgir para los fisicalistas. En la ciencia cognoscitiva contemporánea, por ejemplo, está de moda postular que el cerebro es una computadora y proponer como hipótesis la existencia de ‘representaciones’ en la computadora cerebral. Si suponemos que la mente es un *órgano*,⁶ y proseguimos a identificar la mente con el cerebro (si es un órgano ¿qué otra cosa

⁴ Para una referencia de este argumento, como ahora lo entiendo, véase mi “Model Theory and the Factuality of Semantics”, en *Words and Life*, citado en la nota 2.

⁵ En la primera conferencia de mi *The Many Faces of Realism* (Open Court, La Salle (Ill.), 1987) argumento en contra de esta opinión.

⁶ La idea de que la mente no es un órgano ni material ni inmaterial, sino un sistema de capacidades, la propugna firmemente John McDowell en un artículo titulado “Putnam on Mind and Meaning” por publicarse en un número de *Philosophical Topics* dedicado a mi trabajo. (McDowell recurre, a su vez, a las ideas de Gareth Evans en *Varieties of Reference*, un libro cuya importancia lamento no haber percibido cuando lo reseñé en *London Review of Books* hace algunos años.) Aunque no pretendo hacer responsable a McDowell por lo que formulé en esta conferencia, quiero reconocer la persistente influencia de su obra, que ha reforzado mi continuo

podría ser?), puede volverse irresistible pensar en algunas de las ‘representaciones’ (es decir, algunas de las ‘representaciones’ del cerebro-computadora, concebidas ahora como partes de la mente) como *datos* para la mente (la computadora cerebral, o ‘mente’ hace *inferencias* que van de por lo menos algunas de las ‘representaciones’ a los resultados de los procesos perceptuales) y, en segundo lugar, pensar que dichas ‘representaciones’ están vinculadas a los objetos externos en el medio ambiente del organismo sólo de manera causal y no cognoscitivamente. En *The Modularity of Mind* de Jerry Fodor, por ejemplo, la mente/cerebro se representa como la realización de inferencias a partir de los productos de los “módulos de percepción”. (Estas inferencias se describen como “no modularizadas”, es decir, no automáticas, y como que suponen un conocimiento de base y una “inteligencia general”.) Se supone que los módulos no hacen inferencias ni se apoyan en el conocimiento de base, se conciben como dispositivos semiautomáticos relativamente estúpidos que incorporan algoritmos de reconocimiento rápido y burdo de diversos tipos. El resultado es una visualización sorprendentemente similar a la teoría de los datos sensoriales. Se suponía que estos datos estaban relacionados con el mundo exterior sólo de manera causal (si el filósofo creía que el mundo exterior era más que una construcción a partir de los datos sensoriales del sujeto). Por ejemplo, el dato sensorial de la mesa de café que estoy teniendo no puede *justificarse* por el hecho de que haya una mesa de café enfrente de mí, sólo puede ser *causado* por el hecho de que hay una mesa de café enfrente de mí (dadas también otras causas contribuyentes); la inferencia empieza con el dato sensorial y no con el objeto externo.⁷

McDowell ha argumentado, en sus “John Locke Lectures”,⁸ que esta imagen, ya sea en su versión clásica o en su moderna versión materialista, es desastrosa para prácticamente cualquier parte de la metafísica y la epistemología. El elemento clave responsable de ese desastre es la idea de que debe haber una “interconexión” entre nuestros poderes conceptuales y el mundo externo; nuestros poderes conceptuales no pueden cubrir todo el camino y alcanzar a los objetos mismos. En las dos teorías que acabo de describir, esta interconexión está *dentro* de nosotros y no afuera.

interés por el realismo natural en la teoría de la percepción (inspirado por la reflexión acerca de William James y John Austin sobre el tema de la percepción en años recientes).

⁷ El círculo de Viena añadió un innovación: de acuerdo con su doctrina, *la inferencia* ni siquiera puede empezar con el dato sensorial, sino tan sólo con la proposición de que yo estoy teniendo un dato sensorial de tal y tal tipo! El dato sensorial puede causar que sea creída tal proposición, pero no puede justificar la creencia —tesis que es la antecesora de la doctrina de Davidson— acerca de que la experiencia se relaciona con la creencia sólo de manera causal. Para una aguda crítica de esta doctrina, véase el análisis de Davidson en las “John Locke Lectures” de McDowell, citadas en la nota 8, cuando se publiquen.

⁸ Impartidas en 1990. Serán publicadas por Harvard University Press.

La manera como Quine representa nuestras “disposiciones verbales” puede parecer un asunto distinto. Después de todo, los “significados estímulo” de Quine son disposiciones para responder a los disparos de las neuronas sobre la superficie de nuestros cuerpos, no a los “informes” de los módulos dentro del cerebro. Sin embargo, Quine ha dejado claro que adoptó las neuronas de la superficie como sustitutos de los procesos centrales que en la actualidad están fuera de nuestro alcance y, en cualquier caso, las neuronas de la superficie, incluso si están afuera del cerebro, ciertamente no se encuentran fuera del sistema nervioso. El modelo quineano del lenguaje es exactamente paralelo al modelo clásico de la percepción (en su versión materialista). Las estimulaciones de las terminaciones nerviosas son causadas (o “suscitadas”) por cosas externas, y el conocimiento de lo que son dichas cosas externas no está al alcance del organismo. El organismo sólo tiene disposiciones para responder (lingüísticamente y de otros modos) a las estimulaciones de sus terminaciones nerviosas o, como dice Quine con deliberada ironía, a sus “irritaciones de la superficie”. Una vez que han ocurrido dichas irritaciones superficiales, tiene lugar un procesamiento complejo que conduce a la emisión de todo tipo de informes verbales y, ciertamente, a todo el edificio de la ciencia. Dada la carencia de cualquier conexión *racional* entre las irritaciones superficiales y lo que está afuera (o adentro) de la piel, no es de extrañar que el lenguaje acabe por no tener ninguna referencia determinada a la realidad.

Yo no vi el problema de este modo cuando escribí “Realism and Reason” y “Models and Reality”, y si lo hubiera hecho, no habría estado satisfecho con el hecho de apelar a lo que llamé “semántica verificacionista” en dichos ensayos. Ahí me contentaba con propugnar que concebimos la comprensión de nuestra lengua como si consistiera en nuestro dominio de su uso. Y continué diciendo: “No tiene sentido hablar como si *éste* fuese mi problema: sé como usar mi lengua, pero entonces ¿cómo puedo escoger una interpretación? Si el uso de la lengua no fija *ya* la ‘interpretación’, *nada* puede hacerlo.”⁹ Me apresuro a aclarar que no es que ahora crea que eso es falso; pero es demasiado fácil. Lo que no advertí es que la noción de “uso” en sí misma puede entenderse de diversas maneras. Aún era un funcionalista cuando escribí tales palabras, y la noción de uso como la entendía entonces era la noción del científico cognoscitivista, es decir, el uso había de describirse en gran medida en términos de programas computacionales en el cerebro. Para estar seguros, aun entonces no consideraba que pudiera agotarse mediante la referencia a programas computacionales en el cerebro. Como un “externalista” sobre la referencia, pensaba que uno no sólo tendría que hablar sobre la organización funcional del cerebro del usuario del lenguaje, sino que también tendría que

⁹ Cfr. “Models and Reality”, p. 24, reimpresso en *Realism and Reason. Philosophical Papers III*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

especificarse el tipo de medio ambiente en que el usuario del lenguaje estaba inmerso. En resumen, yo era un "sociofuncionalista". Pero la manera de representar el uso era un asunto que combinaba distintos aspectos: un programa computacional en el cerebro y una descripción de las causas externas de las palabras del usuario del lenguaje. Mis conclusiones eran las inversas de la de Quine, pero mi manera de representar la actividad mental era muy similar.

Pero hay otra forma, fundamentalmente distinta, de concebir el "uso". Conforme a esta imagen alternativa que, según lo considero, era la del último Wittgenstein,¹⁰ el uso de las palabras en un juego de lenguaje no puede, en general, describirse sin emplear el vocabulario de ese mismo juego. Si uno quiere hablar sobre el uso de la oración "Hay una mesa de café enfrente de mí", tiene que hablar sobre ver y sentir mesas de café, entre otras cosas. En resumen, se tiene que mencionar el *percibir* mesas de café. Al hablar de percibir, lo que tengo en mente no es el sentido mínimo de "ver" o "sentir", el sentido en que podría decirse "ver" o "sentir" una mesa de café incluso si uno no tuviera la mínima idea de lo que es una mesa de café, quiero decir el sentido que supone ya un logro completo, el sentido en que ver una mesa de café es ver que es una mesa de café lo que está enfrente de mí.

Hay, desde luego, una especie de ingenuidad culterana en el paso que acabo de describir. Mencioné a Wittgenstein en relación con ello; también pude haber nombrado a Strawson o a Austin o, remontándonos hasta principios de siglo, a William James.¹¹ Hay una total diferencia entre estas dos maneras de entender el lema "el significado es el uso". Visto de manera científicista, el lema se ajusta elegantemente a la imagen cartesiana *cum* materialista que he descrito; el uso de una oración arbitraria es algo que puede describirse en un vocabulario metateórico fijo, en términos de disposiciones para responder a "representaciones mentales" o a "irritaciones superficiales". Si tengo razón sobre la procedencia de los problemas de ¿cómo podemos llegar a percibir cosas que están afuera de nuestros cuerpos? y ¿cómo podemos llegar a referirnos a cosas que están afuera de nuestros cuerpos?, entonces el lema "el significado es el uso" no nos ayudará en lo absoluto con esos problemas tradicionales si uno comprende la noción de "uso" de *esa* manera.

Por supuesto que también surgen problemas si uno entiende el lema en la forma en que la atribuí a Wittgenstein y los demás. (Y, a propósito, el lema en realidad no debería ser "el significado es el uso" sino *comprender es tener la capacidad, o mejor, el sistema de capacidades, que le permiten a uno usar el lenguaje*.) El problema no es ¿cómo es que el percibir objetos nos hace capaces

¹⁰ Cfr. mi "Does the Disquotational Theory of Truth Solve All the Problems?", en *Words and Life*, para esta lectura de Wittgenstein, así como los capítulos 7 y 8 de mi *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, 1992.

¹¹ Véase "James Theory of Perception" en mi *Realism with a Human Face*, ed. por James Conant, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

de referirnos a ellos? Supongo que nadie considera que *eso* sea un problema. La dificultad está en ver cómo nuestro movimiento en dirección de una ‘ingenuidad’ deliberada puede ayudarnos de algún modo después de tres siglos de filosofía moderna, no digamos ya un siglo de neurociencia y en la actualidad ciencia cognoscitiva. El problema ahora es *mostrar la posibilidad* de un retorno a lo que llamé “ingenuidad deliberada” o a lo que James llamó “realismo natural”. Sin embargo, me parece que ésta es la dirección en la que debemos avanzar. La respuesta al argumento de Quine me parece, entonces, que es tan sencilla como esto: cuando empleamos la palabra “Tabitha”, podemos referirnos a Tabitha y no a todo el cosmos menos Tabitha, porque, después de todo, podemos ver el gato y acariciarlo, y muchas otras cosas, y difícilmente podemos ver o acariciar todo el cosmos menos Tabitha.

Semántica causal y nihilismo semántico

Una respuesta muy distinta al problema de Quine la previó Michael Devitt al responder a mi propia versión del argumento modelo-teórico de Quine.¹² Devitt argumentaba que no hay ningún problema aquí, porque nuestras palabras están vinculadas a sus referentes por “conexión causal”. Una versión más elaborada de esta respuesta ha sido defendida recientemente por Jerry Fodor, quien en dos libros¹³ ha intentado definir la referencia en términos de cierto tipo de conexión causal. Richard Boyd¹⁴ y otros han elaborado otras versiones de esta respuesta “causalista” a los argumentos de permutación (y a otros argumentos “modelo-teóricos” relacionados). Y, lo que es bastante extraño, el mismo hecho —el hecho de que nuestro comportamiento lingüístico tiene una explicación *causal*— ha sido usado por Richard Rorty para argumentar *en contra* de la idea de que hay una genuina relación de referencia entre las palabras y los objetos en el mundo.¹⁵ En más de un ocasión he oído decir a Rorty: “Estamos vinculados con el mundo de manera causal, no semántica.”

En lo que Rorty se basa es en un argumento en contra de “lo dado” que emplea Wilfrid Sellars.¹⁶ Sellars señaló que cualquier informe fenomenal dado, por ejemplo “ahora estoy experimentando *E*”, debe tener múltiples causas

¹² Michael Devitt, *Realism and Truth*, Princeton University Press, Princeton, 1984.

¹³ Jerry Fodor, *A Theory of Content*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1990.

¹⁴ Richard Boyd, “Materialism without Reductionism: What Physicalism Does Not Entail”, en Ned Block (comp.), *Readings in Philosophy of Psychology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1980, vol. 1.

¹⁵ Richard Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, en E. Lepore (comp.), *Truth and Interpretation*, Blackwell, Oxford, 1986.

¹⁶ Wilfrid Sellars, “Empiricism and the Philosophy of Mind”, en H. Feigl y M. Scriven (comps.), *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, vol. 1, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956.

y no hay nada en ninguna de dichas causas, en cuanto causas, que la distinga como la causa “adecuada” de mi respuesta verbal o de mi pensamiento verbalizado. Incluso si mi informe verbal (o mi pensamiento) es causado, en parte, justamente por la cualidad del dato sensorial que estoy intentando describir (suponiendo la existencia de datos sensoriales) aun así puede ser un informe equivocado, pues mi informe no puede depender causalmente *sólo* de la calidad de mi ‘dato sensorial’. Si ha de ser un informe en una lengua con significados estables, debe depender también de mi anterior condicionamiento lingüístico, de la atención, del ‘conjunto’, etc. Como Rorty, Sellars pensaba que postular una relación semántica entre unidades lingüísticas y objetos no lingüísticos que determine cuándo me estoy “refiriendo” con éxito es postular una relación misteriosa.

Rorty generaliza el argumento de Sellars —y, en efecto, una vez que lo aceptamos, nos invita a la generalización inmediata— y concluye que si estamos conectados con el mundo, que está conectado “causal pero no semánticamente” (un justo resumen de la opinión de Sellars), entonces nuestras palabras no tienen contrapartes reales definidas. (Como hemos visto, ésta también es la conclusión de Quine, aunque no su argumento.) Sellars intentó evitar ir tan lejos postulando una relación holística que llamó “figurar” [*picturing*] entre nuestros esquemas conceptuales y la realidad, postulando además, a la manera de Peirce, que, con el progreso de la ciencia, nuestros esquemas llegan a “figurar” el mundo de manera cada vez más precisa, pero Rorty rechaza el “figurar” de Sellars basándose en que es una relación tan oculta como supuestamente es la “referencia”.

Ahora bien, Rorty y Sellars tienen razón al decir que cualquier suceso dado puede rastrearse hasta una multitud de causas diferentes. Como escribió William James en un contexto diferente:¹⁷

No cae al suelo ni una golondrina, sin que puedan encontrarse otras condiciones remotas de su caída en la Vía Láctea o en nuestra constitución federal o en la historia antigua de Europa. Es decir, si se altera la Vía Láctea, se alteran los hechos de nuestra constitución federal, se alteran los hechos de nuestros ancestros bárbaros y el universo sería un universo sumamente distinto del que es ahora. Un hecho contenido en la diferencia podría ser que el niño callejero particular que arrojó la piedra que tiró a la golondrina podría no encontrarse frente a la golondrina en ese momento específico o, si estuviese ahí, podría no hallarse en ese talante sereno y despreocupado que se hizo manifiesto al arrojar la piedra. Pero, por más cierto que sea todo esto, sería muy tonto que quien estuviese investigando la causa de la caída de la golondrina pasara por alto al niño por ser un agente demasiado próximo y personal, y por así decirlo antropomorfo, y dijera que la verdadera

¹⁷ William James, “Great Men and Their Environment”, en *The Will to Believe and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1979, pp. 163–164.

causa de la caída de la golondrina es la constitución federal, la migración hacia el occidente de la raza celta o la estructura de la Vía Láctea. Si procedemos con ese método, podríamos decir con toda legitimidad que un amigo nuestro, quien resbaló sobre el hielo a la entrada de su casa y se quebró el cráneo algunos meses después de cenar con trece personas a la mesa, murió debido a esa fiesta ominosa.

Los causalistas, como los llamaré, intentan salvar esta dificultad de diversas maneras. Jerry Fodor, por ejemplo, determina la causa apropiada (la que fija la referencia) apelando de manera complicada a los contrafácticos. Pero no es difícil mostrar que este intento no tiene éxito.¹⁸ De cualquier modo, la idea está desviada desde el principio, pues los propios contrafácticos están claramente dentro del dominio del significado. Sin embargo, el objetivo que Fodor reconoció era reducir lo intencional a lo no intencional.

Richard Boyd propone que, para constituir una conexión referencial, una causa tiene que ser el tipo de causa que nos permita obtener *conocimiento*. El tipo de conexión causal que existe entre nuestro uso de la palabra “oro” y el oro constituye una referencia, porque es el tipo de conexión causal que nos permite tener un conocimiento sobre el oro. Para evitar la circularidad, Boyd supone que el conocimiento y la referencia pueden describirse conjuntamente, de manera sociofuncionalista. Pero, como muchos de ustedes saben, en *Reference and Reality* he intentado mostrar que estos programas funcionalistas y “sociofuncionalistas” no tienen mayor oportunidad de éxito que los anteriores programas reduccionistas en la filosofía.

Dado que aún no ha tenido ningún éxito el programa de reducir el dominio del significado al dominio de lo que McDowell provocativamente llama “naturaleza desencantada” en sus “John Locke Lectures”, varios pensadores —además de Richard Rorty, podrían mencionarse a Churchlands y a Stephen Stich— han propuesto que quizás la existencia misma de la intencionalidad es una ilusión. La posición de Quine bordea esta actitud “eliminacionista”. Para Quine, no hay tal cosa como la referencia en términos absolutos, pero lo que hace que de cualquier modo esté bien es un acto misterioso de “tomar la lengua materna de uno mismo tal cual” (o simplemente “consentir” en ella). Es obvio que la imagen que tiene Quine del hablante como quien construye teorías que no son más que dispositivos para predecir sus propias irritaciones superficiales plantea la amenaza del solipsismo. Decir que al tomar mi propia lengua “tal cual” puedo ser un “realista fuerte” no es ninguna respuesta, si no hay ningún hecho que determine si la interpretación de mi propia lengua “tal cual” es la correcta (y aun si esta interpretación tal cual no corresponde más que a una descitación, recuérdese “¡lo que quiera que *ellas* sean!”) Pero el nihilismo más radical de Rorty tampoco ayuda. Incluso Rorty tiene sus

¹⁸ Para los detalles, véase el capítulo 3 de *Renewing Philosophy*.

momentos de “realista fuerte”. Quiere decir: “Claro que hay un mundo; estamos conectados a él de manera causal, no semántica.” Pero aquí Rorty trata la causalidad como Kant trató su noción pseudocausal de “fundamento” o “base” del mundo de la experiencia; la trata como una relación trascendente que conecta la narración que nosotros y nuestros iguales culturales inventamos con un mundo en sí mismo. Rorty no puede salirse con la suya; la causalidad no puede ser simplemente una relación más dentro de una narración que es considerada simplemente como un dispositivo para hacernos “felices” y que evitemos el “dolor”, y además ser una relación trascendente que conecta toda la narración (o por lo menos las palabras “Claro que hay un mundo”) con una realidad fuerte. La imagen de Quine es básicamente una versión materialista de la de Hume; la imagen de Rorty es una versión materialista de la metafísica trascendental de Kant.

Como podría esperarse, el causalismo y el nihilismo también aparecen en la filosofía de la percepción. La versión nihilista (débilmente disfrazada) puede encontrarse en el reciente libro de Daniel Dennett sobre la conciencia.

¿Requiere el realismo natural de una inmaculada percepción?

Recientemente le mencioné a un amigo, quien es un psicólogo cognoscitivo mundialmente famoso, que soy un “realista directo” en cuanto a la percepción, y sin parpadear me lanzó agudos comentarios. “¡Ah, de manera que crees en la inmaculada percepción!” Le expliqué que, cuando digo que no es necesario que la percepción incluya intermediarios mentales del tipo que postula la teoría de datos sensoriales o sus imitaciones materialistas, no estoy diciendo que la percepción no sea una actividad conceptual. Más bien me refiero a que la actividad conceptual no empieza con la llegada “a la mente” de cierto dato no conceptual que luego “procesamos”. Cuando le aclaré mi punto de vista, al final mi amigo retiró sus cargos (aunque siguió sin aceptar la idea), pero su primera respuesta puede ayudarnos a comprender por qué el causalismo y el nihilismo han parecido las únicas explicaciones posibles en cuanto a la relación de la mente con el mundo. Una vez que se ha identificado la mente con un órgano, ya sea el cerebro o algún órgano inmaterial, los hechos obvios (unidos, como siempre, a las opiniones en boga): el hecho de que los rayos de luz estén involucrados en la percepción visual, el hecho de que el ojo, el oído y los demás órganos sensoriales estén involucrados en la percepción, el hecho de que el sistema nervioso también lo esté, el hecho supuesto de que los “dispositivos” computacionales semiautomáticos del cerebro (“módulos”) estén involucrados, la doctrina (nebulosa) de que las “representaciones” de la computadora cerebral estén involucradas, todo ello parece descartar cualquier posibilidad de que la percepción sea ‘directa’. A decir verdad, parte del problema está en mi uso de la desafortunada palabra “directo”. Como señalé

John Austin,¹⁹ sólo en cada situación especial tiene algún sentido la pregunta “¿percibiste esto directa o indirectamente?” Pero la desafortunada palabra no tiene *toda* la responsabilidad. Ya desde la época de James, era popular la idea de correlaciones punto por punto entre los sucesos cerebrales y los mentales, y James dedica una de las secciones más visionarias de su notable *Principles of Psychology* a criticar tal idea. (James señala, por ejemplo, que el mismo “rastreo de memoria” en el cerebro puede muy bien, cuando se activa, dar lugar a “recuerdos” fenomenológicamente distintos, dependiendo de lo que esté sucediendo en el resto del cerebro, posibilidad que recientemente explotó Gerald Edelman al teorizar sobre el sistema nervioso.) Sin embargo, en *The Modularity of Mind* de Fodor, los resultados de los “módulos perceptuales” se identifican con *apariencias*. Si esto fuera literalmente correcto, entonces si el módulo que me permite reconocer, por ejemplo, teléfonos, pudiera conservarse intacto en un recipiente y estimularse para que disparase tendríamos un dato sensorial en un grupo de neuronas pequeño! Pero esto es un sinsentido total. El módulo es parte de lo que me da la capacidad de reconocer teléfonos, si es correcta la hipótesis de la modularidad, pero su resultado no es aún una percepción ni siquiera una ‘apariencia’. Para usar el lenguaje de McDowell, una percepción —o incluso una apariencia— es el ejercicio de una capacidad, y los acontecimientos del cerebro no son idénticos a ejercicios de capacidades mentales, aunque son necesarios para que podamos tener dichas capacidades. (Además, si el módulo se dejara intacto en mi cerebro y yo perdiese todas mis reservas de conocimiento sobre el funcionamiento de los teléfonos a consecuencia de algún daño cerebral²⁰ —éste es el tipo de posibilidad que hace que las “correlaciones punto por punto” sean tan naturales— podría suceder que cuando yo viese un teléfono de cualquier modo tendría una “sensación de reconocimiento”, pero después de un momento, me daría cuenta de que no tenía la menor idea de lo que era *esa cosa*!) Así la hipótesis de la modularidad, contrariamente a Fodor, no socavaría la importancia de la inteligencia general para la percepción, aun cuando puede cambiar nuestra comprensión de cómo funciona el cerebro en ciertas formas.

El naturalismo reduccionista es muy tentador si uno es un científico cognoscitivo, porque es mucho más emocionante decirle al mundo: “estoy descubriendo cómo funciona la mente”, que expresar “estoy modelando las funciones cerebrales que permiten que un organismo tenga las capacidades mentales que nosotros tenemos”. Un naturalismo sano reconoce que los seres humanos son parte de la naturaleza y sus capacidades mentales requieren de cierto tipo específico de encarnación material. Pero una vez que se observa

¹⁹ Cfr. *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford, 1964.

²⁰ De acuerdo con la “hipótesis de modularidad” de Fodor, este conocimiento general *no* es parte del módulo perceptual.

que la percepción, en el sentido fuerte que supone un logro completo de la palabra, supone nuestros poderes conceptuales, no es difícil considerar que los argumentos en contra del funcionalismo, como una teoría reductiva de la intencionalidad, también se aplican a las teorías reductivas de la percepción. Ver un objeto no debería considerarse como un asunto de dos partes: una interacción meramente física entre el objeto, los rayos de luz y el ojo, como la primera parte, seguida de un procesamiento "cognoscitivo" en el cerebro. Todo el asunto es cognoscitivo: los sucesos del cerebro, aunque "computacionales", son parte de mi actividad cognoscitiva y perceptual, *sólo* porque soy una criatura con cierto tipo de medio ambiente normal y con cierta historia de interacción individual y como especie con ese medio ambiente. Los sucesos cerebrales no son intrínsecamente "cognoscitivos", ni tampoco son sucesos que tengan lugar entre el teléfono y un ojo intrínsecamente "no cognoscitivo". Como pudo haberlo expresado John Dewey, lo que es cognoscitivo es la *interacción*.

¿Hechos semánticos independientes?

Lo que vale para la percepción vale también para la concepción, y por ende para la referencia.²¹ Nuestra capacidad para referir no es una sola habilidad sino toda una serie compleja de capacidades, incluyendo nuestras capacidades perceptuales. Y una vez más, como lo sostuve en *Representation and Reality*, nuestros cerebros participan en la referencia, pero ello no significa que una reducción punto por punto de nuestras capacidades referenciales a las propiedades computacionales de nuestros cerebros sea posible o necesaria.

Simon Blackburn²² ha planteado la objeción de que tal punto de vista postula "hechos semánticos independientes"; tales hechos son, según él, incompatibles con la "determinación" de lo mental por lo físico.

Podría considerarse que Putnam está listo para aceptarla [la idea de que hay hechos semánticos no reductibles o "independientes"], ya que la tendencia de su trabajo es negarse a otorgar un privilegio ontológico especial a ningún tipo particular de hecho, y eso incluiría los hechos de la totalidad base. Pero hay un costo [...] la verdadera dificultad no es epistemológica, sino ontológica. Pues Quine al parecer coloca en la totalidad base todo lo que pudiéramos querer a fin de determinar la referencia y el significado. Si decimos que no lo hizo, estamos haciendo una afirmación ontológica. Estamos negando que la semántica *sobrevenga* sobre los hechos extensionales acerca de las cosas [las cursivas son mías].

²¹ En la presente conferencia examiné sólo la referencia a los observables; para una discusión de la referencia a los inobservables, véase mi "Does the Disquotational Theory Solve All the Problems?", en *Words and Life*.

²² Simon Blackburn, "Enchanting Views", en P. Clarke y R. Hale (comps.), *Reading Putnam*, Blackwell, Oxford, 1993.

En este pasaje, decir que los hechos de la totalidad base (el término de Blackburn para los “hechos no intencionales”) no “determinan” la referencia ni el significado *significa* afirmar que puede haber una diferencia en los hechos semánticos sin ninguna diferencia en los hechos físicos. Pero hay un sentido muy distinto de “determinar” que Blackburn debió haber considerado. Cuando Moore —un filósofo en quien Blackburn ha pensado mucho— negó que los hechos naturales determinen los hechos morales, no estaba afirmando que pueda haber una *diferencia* en los hechos morales sin ninguna diferencia en los hechos físicos, y del mismo modo, cuando tanto John McDowell como yo negamos, desde nuestros respectivos puntos de vista, que los hechos en la totalidad base determinan los hechos semánticos, no estamos afirmando que pueda haber una *diferencia* en los hechos semánticos sin ninguna diferencia en los hechos físicos. El asunto es más bien que, si se quiere comprender *por qué* los hechos semánticos son “sobrevinientes” sobre los hechos en la totalidad base —aceptando por el momento esta manera de hablar— se debe, por así decirlo, ver desde *arriba*, se deben observar los hechos (supuestamente)²³ “no intencionales” sobre cómo empleamos las palabras (por ejemplo, “A menudo afirmamos ‘hay un conejo’ cuando está presente un conejo, y no con mucha frecuencia cuando no hay un conejo presente, o cuando no vemos el conejo”) desde el punto de vista de nuestras nociones intencionales, en lugar de tratar de explicar desde abajo —intentando emplear la física o la ciencia de la conducta o las ciencias de la computación, o cualquier otra, para explicar por qué las palabras refieren. La analogía con la ética puede ser útil aquí. Si queremos saber por qué dos personas que hacen las mismas cosas y piensan lo mismo no pueden diferir en valor moral, deberíamos preguntárselo a un filósofo moral, no a un físico. Si queremos saber por qué dos personas que interactúan causalmente con las mismas cosas (tanto directamente como mediante la intermediación de su cultura), piensan las mismas palabras, tienen las mismas disposiciones, etc., no pueden estarse refiriendo a cosas distintas (aparte del caso trivial de los deícticos), deberíamos preguntárselo a un filósofo del lenguaje, no a un físico (ni a un científico de la computación).

En particular, si queremos saber por qué no tiene sentido imaginar un mundo donde las personas empleen sus palabras igual a como lo hacemos nosotros, pero donde la referencia a todas las palabras se permuta sistemáticamente, de tal modo que las condiciones de verdad de todas las oraciones

²³ Digo hechos “supuestamente” no intencionales, porque, como vimos antes, *ver* algo es una noción “intencional”. La noción de Quine de “significado estímulo” es, desde luego, un intento por esquivar exactamente este asunto. Si los hechos sobre “ver” no se incluyen en la totalidad base, entonces no resulta claro por qué Blackburn quiere sostener que “Quine parece poner en la totalidad base todo lo que podríamos desear a fin de determinar la referencia y el significado”.

no resultan afectadas —de modo que “gato” se refiere a los gatos*, etc.—,²⁴ parte de la respuesta es que es fácil *percibir* que algo es un gato, y es difícil (sin la ayuda del cálculo mental) percibir que algo es un gato*. Otra parte de la respuesta es que usar las palabras del modo en que lo hacemos (no decir, por ejemplo, “Hay un gato frente a mí” cuando yo veo que no hay ningún gato frente a mí) es lo que llamamos “Usar ‘gato’ para referirse a los gatos y no a los gatos*”, etc. (Nótese que esta respuesta emplea la noción intencional de “llamar algo un tal y cual”, a saber *referir*, así como la noción intencional de *percibir que algo es un tal y cual*. Por ello es que ésta es una respuesta “desde arriba” y no una respuesta “desde abajo”).

Sin embargo, ahora yo rechazaría la afirmación que sostuve en *Realism and Reason* (p. 225) acerca de que las relaciones intencionales no están “en el mundo”.²⁵ Ahora yo diría que, si en ciertos casos lo que consideramos que una palabra denota o lo que consideramos ser “la causa” de un suceso depende tanto del contexto como de nuestros intereses, entonces lo que ello muestra es que en ocasiones hay descripciones alternativas correctas que se hacen del mundo con respecto a la referencia y a la causalidad, pero no que la referencia y la causalidad “no estén en el mundo”. Lo que no deberíamos hacer es volver absoluta cualquiera de las descripciones alternativas correctas.

Ciertamente, es justo nuestro deseo de volver absoluta una descripción —la descripción del mundo en términos de las “cualidades primarias”, como podríamos imaginar que las enlistase una física perfeccionada— lo que hace parecer algo ilegítimo el empleo de palabras como “percibir” para responder a la pregunta: ¿Cómo se relaciona el pensamiento con el mundo? Sin embargo, debe recordarse que el vocabulario de la física se selecciona con un propósito muy especial en mente: proporcionar la explicación matemáticamente más elegante del desarrollo en el tiempo de los parámetros de partícula/campo en un sistema arbitrario cerrado. Una vez más, Quine es quien se ha erigido como el defensor de la tesis de que los hechos necesarios para *ese* propósito son todos los hechos que hay. Uno de los mejores argumentos de Quine es el siguiente:²⁶

²⁴ Cfr. *Reason, Truth and History*, pp. 34–35.

²⁵ Ahí escribí que, “si el materialista no puede definir la referencia, puede simplemente tomarla como *primitiva*. Pero la referencia, como la causalidad, es una noción flexible dependiente del interés: lo que consideramos que se refiere a algo depende del conocimiento antecedente y de nuestra disposición a ser caritativos en la interpretación. Interpretar una relación tan profundamente humana y tan persistentemente intencional como si se diera en el mundo y llamar satisfactoria la imagen metafísica resultante (sin importar que sea o no ‘materialista’) es absurdo.”

²⁶ *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1981, p. 98.

Si los físicos sospecharan que hubiese algún suceso que no consistiera en²⁷ una redistribución de los estados elementales que permita su teoría física, buscaría una forma de complementar su teoría. La cobertura completa en este sentido es asunto de la física y sólo de ésta.

Pero, como se ha preguntado Christopher Hookway:²⁸

¿Por qué deberíamos tomar el argumento sobre la ‘cobertura completa’ para mostrar que los hechos físicos agotan los hechos? Si los enunciados extraídos de la economía o de la psicología cognoscitiva nos proporcionan una comprensión de los fenómenos que no podíamos obtener de la física y si tenemos medios para arreglar los desacuerdos en estas áreas de una manera razonablemente confiable, ¿por qué no deberíamos sostener que nos revelan una faceta de la realidad que no revela la física? A pesar de la cobertura completa, hay hechos no físicos a los que aludimos cuando tratamos de entendernos a nosotros mismos y a nuestro entorno. Que todos los cambios *supongan* un cambio físico no implica lógicamente que todo hecho *sea* un hecho físico.

TRADUCCIÓN DE GABRIELA MONTES DE OCA VEGA

REVISIÓN TÉCNICA DE MARGARITA M. VALDÉS

²⁷ ¡Obsérvese la similitud entre cómo usa Quine “consistir” y cómo emplea Blackburn “determinar”!

²⁸ Christopher Hookway, *Quine*, Blackwell, Oxford, 1988, p. 214.