

## REALISMO Y APREHENSIBILIDAD

JOAO PAULO MONTEIRO

UNIVERSIDAD DE SAO PAULO

### I

En *The View from Nowhere*, Thomas Nagel presenta el siguiente argumento: 1) sería posible que existiera una especie de seres con capacidades superiores a las nuestras, los cuales serían capaces de comprender aspectos del mundo que son para nosotros inalcanzables; 2) los miembros de esa especie superior, si existieran, nos dirían que hay ciertas cosas en el mundo real que nosotros, humanos, somos totalmente incapaces de comprender; 3) ahora, si tales seres no existieran, no deja de ser verdad lo que ellos nos dirían en caso de existir; 4) por lo tanto, la existencia de aspectos intangibles de la realidad no depende de la posibilidad de que tales aspectos sean concebidos por sujetos realmente existentes, como los sujetos humanos.<sup>1</sup>

O sea, en el mundo que efectivamente nos rodea, y no en cualquier mundo posible imaginario, hay aspectos de la realidad que se nos escapan, y que podrían ser aprehendidos por seres superiores —los cuales se conciben no como seres reales sino obviamente como *posibles*. No “verosímiles”, ni mucho menos “probables”, ni tampoco siquiera “muy posibles”: apenas posibles, en la pura acepción de no ser reales ni imposibles. Y lo que merece ser subrayado en ese argumento es que esos seres desempeñan ahí el papel de *aprehensores posibles*: seres posibles con ciertas capacidades de aprehensión. Más adelante veremos que el hecho de que sean o no “superiores” puede considerarse secundario.

Una de las consecuencias de este argumento es que los aspectos del mundo a los que se puede atribuir la *realidad* sólo consisten apenas en lo que es aprehensible —aprehensible por cualquier aprehensor posible. Y conven-gamos que el sentido que tendría un aspecto cualquiera del mundo real, una parte de la realidad, que fuese inaccesible a cualquier “sujeto” posible es al menos dudoso. Cuando Kant hablaba de “cosas en sí”, el sentido de esta expresión era relativamente claro: el de las entidades inaccesibles a cualquier sujeto *humano*. Inaccesibles, por tanto, apenas a los sujetos realmente existentes, y no a cualquier sujeto o aprehensor *posible*. Siendo así,

<sup>1</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, pp. 95 ss.

nada es inaccesible a cualquier sujeto posible, y todo lo que es concreto y realmente existente puede concebirse como algo accesible a un aprehensor posible.

No pretendo sugerir que ésta sea la única concepción admisible de la realidad, sino apenas indicar que la concepción de la realidad como aprehensibilidad, para la cual “tener” realidad es simplemente tener aprehensibilidad, es una concepción plenamente vigente en nuestra cultura, la cultura que hizo posible el argumento de Nagel. “Aprehensible” tiene aquí un sentido amplio, irreductible a “perceptible” y a términos equivalentes: se trata en general de todo aquello en que pueda consistir la aprehensión de alguna realidad —observación, comprensión, entendimiento y todo lo demás que quepa en este concepto. No digo que tenga que ser así; apenas constatamos, creo, que es así como se usa el concepto de realidad y como concebimos esta cuestión, dados los esquemas conceptuales a partir de los cuales pensamos el mundo y nuestra relación con él. Si para nosotros la realidad de las cosas incluye también, más allá de los aspectos que podemos aprehender, otros aspectos que sólo son aprehensibles por otros seres posibles, aunque tales seres no existan, es porque, para nosotros, en el interior de nuestro esquema conceptual, realidad es aprehensibilidad —porque concebir que algo es real es simplemente entenderlo como que puede ser captado por algún aprehensor posible.

## II

Pretendo aquí examinar las consecuencias posibles de la aplicación de esta concepción a cierto número de cuestiones, todas ellas ligadas a los problemas del *realismo* en general, desde una perspectiva amplia donde los aspectos particulares más notorios, como el del realismo *científico*, constituyen apenas parte de un problema mayor. Ese examen buscará sistemáticamente la comparación entre esta perspectiva, centrada en la concepción de la realidad como aprehensibilidad, y aquella filosofía que recientemente se dedica más a la discusión de aquel problema: la filosofía de Hilary Putnam. No se niega relevancia a otros observadores filosóficos que en tiempos recientes también se han lanzado sobre estas cuestiones, como Popper, Goodman, Quine y Davidson. Pero Putnam es, tal vez, el que de manera más sistemática tiene tematizados estos problemas, es por tanto el que mejor se presta a dar su ayuda a esta investigación.

La filosofía de Hilary Putnam discute tres formas de realismo: el realismo ingenuo, el realismo metafísico y el realismo “interno” que se oponen nítidamente entre sí.<sup>2</sup> También habla de una cuarta forma de realismo, el realismo de sentido común, que esa filosofía pretende defender contra las

<sup>2</sup> H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, 1990, pp. 113–114.

amenazas del realismo metafísico, usando como arma el realismo interno, su versión propia del realismo, el cual a veces es llamado “realismo pragmático”.<sup>3</sup> El realismo ingenuo no se confunde con el realismo de sentido común, pues se resume en la convicción que el sujeto tiene de encontrarse en una relación absoluta con el mundo,<sup>4</sup> la creencia de que el mundo real consiste en las apariencias que ese sujeto consigue aprehender.

Lo que esa filosofía rechaza en el realismo metafísico, y en la perspectiva “externalista” propia de éste, son sobre todo tres tesis principales: que el mundo es una totalidad fija de objetos independientes de la mente, que existe una única descripción coherente y verdadera del mundo, y que la verdad implica algún tipo de correspondencia.<sup>5</sup> El realismo interno, o pragmático, se opone a esta filosofía como un realismo donde la referencia y la verdad no dependen de una misteriosa relación de correspondencia, sino que ambas son internas a las teorías.<sup>6</sup> Putnam niega que sea legítimo hablar de cosas en sí, independientes de nuestro espíritu; para él no tiene sentido cualquier suposición de que haya “entidades independientes de la mente”.<sup>7</sup>

### III

¿Pero será que el realismo común, aquel que Putnam siempre propone que se escriba con letra minúscula, en contraste con la pretenciosa mayúscula del Realismo metafísico,<sup>8</sup> o sea, aquel realismo que él ve inmerso en nuestra racionalidad común, precisa ser sustituido por el realismo interno putnamiano, para que la humanidad esté a salvo de las garras de la metafísica tradicional? Hubo un tiempo en que Putnam atribuía gran importancia a lo que llamaba “conocimiento práctico”, un conocimiento que no forma parte de la ciencia pero es presupuesto por el conocimiento científico, y es parte de nuestra racionalidad fundamental:<sup>9</sup> o sea, un espacio conceptual más amplio que el de las teorías científicas o filosóficas, una especie de reserva, o manantial de racionalidad, a la que es posible recurrir para evaluar otros esquemas conceptuales. Dicha reserva es también, sin duda, un esquema o conjunto de esquemas conceptuales, y la posibilidad que aquí pretendo investigar es la de que, a partir de esa fuente, sea posible construir una crítica del realismo metafísico independiente de la filosofía de Putnam, y

<sup>3</sup> H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court, 1987, p. 1.

<sup>4</sup> *Realism with a Human Face*, p. 113.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 30; H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge University Press, 1983, pp. 211 ss. *Reason Truth and History*, Columbia University Press, 1981, pp. 49 ss., y *Representation and Reality*, M.I.T. Press, 1988, p. 107.

<sup>6</sup> *Realism with a Human Face*, p. 30.

<sup>7</sup> *Realism and Reason*, pp. 205 ss.

<sup>8</sup> *The Many Faces of Realism*, pp. 16–17.

<sup>9</sup> H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 123.

que al mismo tiempo esa fuente provea argumentos capaces de esclarecer aspectos del realismo interno que han dejado perplejos a algunos comentadores. Harry Field lamentó que Putnam no hubiera dejado claro si su realismo interno es algo más que metafórico,<sup>10</sup> y más recientemente Guillermo Hurtado se quejó de que fuese “desesperanzadoramente poco claro”, respecto a su caracterización positiva del realismo interno.<sup>11</sup>

Procuraré investigar esa posibilidad a través de un examen pormenorizado del argumento de Nagel, argumento donde, a mi entender, se manifiestan aspectos importantes de nuestro conocimiento práctico, precisamente en el sentido de Putnam, y de los conceptos fundamentales que en general nos servirán para elaborar un gran número de concepciones, ontológicas y epistemológicas, respecto al mundo y al conocimiento del mundo. Procuraré también mostrar que este argumento tiene la fuerza que tiene, porque se asienta en presupuestos del realismo común que sólo pueden ser negados so pena de caer en flagrante contradicción. Esos presupuestos son los de nuestro marco conceptual, mas recurrir a ellos en nada se confunde con lo que sería argumentar que en nuestra cultura hay ciertas *normas* que nos obligarían a pensar de esta o aquella manera —imponer lo que encontramos en nuestra cultura, sin examen crítico de la consistencia de lo que así encontramos, sería cometer el error que Putnam llama “imperialismo cultural”, sería postular una “noción objetiva de verdad”, entendida como aquello que está conforme con nuestra cultura,<sup>12</sup> lo que sería injustificado e impropio de una actitud crítica. Lo que pasa en este caso es que el argumento de Nagel sólo se sustenta porque es *imposible* que se encuentre subyacente en él. No se trata de una norma cultural, se trata de elementos necesarios de una estructura racional, que es, tal vez, la estructura del realismo común.

Examinemos con atención el argumento. Si tales “seres superiores” realmente existieran yuviésemos pruebas de su existencia y de su superioridad cognoscitiva, pero no recibiéramos ninguno de sus conocimientos —supongamos que ellos, por ejemplo, hicieran predicciones espantosamente exactas, diciendo que ellas se asentaban en su conocimiento privilegiado de aspectos del mundo que nosotros somos incapaces de aprehender—, nadie dudaría de que una parte de los aspectos del mundo tendría sentido para un esquema conceptual que no es el nuestro, y no lo tendría para el nuestro.

O mejor, tendría apenas el sentido de “los aspectos que los seres superiores consiguen aprehender”. Pero al menos una cosa sabríamos, acerca de esos aspectos del mundo que ellos aprenderían y que nosotros no conseguimos alcanzar: que esos aspectos son *aprehensibles* para una especie

<sup>10</sup> H. Field, “Realism and Relativism”, *The Journal of Philosophy*, vol. 79, no. 10, 1982, p. 557.

<sup>11</sup> G. Hurtado, “La Incoherencia del Realismo Interno”, *Diánoia*, no. 38, 1992, p. 154.

<sup>12</sup> *Realism and Reason*, pp. 238 ss.

de individuos, y para su esquema conceptual, y que por tanto los aspectos del mundo que no son *lo que son* en función de nuestro esquema conceptual tampoco son simplemente una masa informe. Todo lo que sabemos es que tienen la estructura propia de un conjunto de aprehensibles, por tanto sabemos que hay aspectos del mundo que no son incomprensibles “absolutamente”, o “inefables en sí” (lo que no querría decir nada), aunque sean totalmente incomprensibles *para nosotros*, ni deban su significado a nuestro esquema conceptual o a nuestras teorías.

Como dice Nagel, ahora basta imaginar que esos seres no existen, y preguntarse si esto cambia en algo la concepción de la realidad aquí desarrollada. No cambia nada, dice él. Y creo que eso es innegable, y que la “llave” de la cuestión reside simplemente en la imposibilidad en que todos estamos, *a partir de nuestros esquemas conceptuales*, de negar esa respuesta, diciendo simplemente que *es imposible* que existan seres como éstos. No podemos decir eso, probablemente, por varias razones, entre las cuales se encuentran:

- 1) Los murciélagos perciben como un “sonar”, y el olfato de muchos animales alcanza cosas que nosotros no alcanzamos, lo que nos impone la idea de que hay aspectos de la realidad que nosotros no podemos aprehender pero que están al alcance de otras especies de aprehensores.
- 2) Entre diversas culturas, hay aspectos que son realidad para una y no son aprehendidos por los miembros de otra, por lo menos durante algún tiempo, a veces muy largo. Y no se puede decir que la realidad es apenas lo que cada cultura aprehende, porque muchos “aculturados”, por un lado, y muchos antropólogos adaptados a sus tribus, por otro, pasan a *ver* realidades que no veían cuando no dominaban la cultura; por tanto, reconociendo dos cosas: que para ver una realidad es preciso un esquema conceptual, pero que esas realidades *están allá*, esperando que alguien que no tiene el esquema *lo aprehenda* —el esquema—, y *las aprehenda* —las realidades. “La realidad del indio”, o “para el indio”, una de dos: o es algo real que ellos pueden aprehender, y nosotros podemos tal vez *aprender a aprehender* como ellos, y con ellos, o entonces son ilusiones, que no corresponden a nada real, y también en ese caso nosotros podremos llegar a aprender y, en su caso, a explicar por qué ellos se engañan y toman apariencias por realidad.
- 3) El propio ejemplo de Nagel —y éste es el factor más decisivo, y por sí solo fundamento suficiente— dice que sus seres superiores están para nosotros como nosotros estaríamos para una comunidad de personas con edad mental de nueve años, las cuales *tampoco conseguirían aprehender muchas de las realidades que nosotros aprehendemos*.<sup>13</sup> Personas así existen y son para nosotros el modelo “inferior” de aquello que sería una especie “superior” a nosotros.

<sup>13</sup> *The View from Nowhere*, p. 95.

## IV

Es por tanto innegable que nosotros en seguida concebimos la realidad en términos de *aprehensibilidad*, también para los aprehensores realmente existentes; pero no sólo para ellos, porque también hay realidades para aprehensores posibles. Si ellas no existieran, sería imposible tener los sujetos de Nagel. ¿Por qué somos incapaces de decir que eso es imposible?

Esta posibilidad no puede ser negada, como mera posibilidad, tal como no pueden ser negadas las consecuencias de esa premisa. Decir que es “probable” que esos seres existan, o el mismo usar frases como “es posible que existan” sería más propio de ufólogos que de filósofos. Pero la convicción de que eso es absolutamente imposible debería, según creo, tener como uno de sus fundamentos otra convicción: la de que todos los aspectos de la realidad serían susceptibles de aprehensión por el sujeto humano. A partir de aquí podría alegarse que, siendo todo aprehensible por nosotros, es imposible que haya seres superiores capaces de aprehender lo que nosotros no conseguimos alcanzar, simplemente porque ningún ser puede ser superior a nosotros, como sujeto de conocimiento.

Ésta es sin duda una cuestión ambigua. ¿Querría decir exactamente que todo puede ser aprehendido por el sujeto humano? ¿Se trataría de una aprehensibilidad de principio, de una posibilidad real, de una probabilidad, o de una cuestión de definición filosófica? Estoy suponiendo que no hay ambigüedad en cuanto al sentido de “aprehender” y “aprehensión”, tomados apenas como referidos a lo que ocurre en los actos cognoscitivos evocados por Nagel, de manera general. Pero creo que en nuestro conocimiento práctico están presentes esquemas tácitos, convicciones profundas, que excluyen la validez de un “argumento de imposibilidad” capaz de descartar el argumento de Nagel. A pesar de los desafíos filosóficos hechos a tales creencias, ellas están y estarán, como parte no eliminable de nuestros esquemas conceptuales, hasta que una argumentación suficiente las venga a avalar. No se trata sino de “nuestra cultura”, y sin las raíces inextirpables de nuestra racionalidad.

Hay en ese argumento cierta circularidad que no implica un vicio lógico, pero aun así precisa ser esclarecida. Ya sugerimos llamar “aprehensores posibles” a los seres superiores que ella nos convida a imaginar, para concluir, a partir de ellos, que hay aspectos del mundo que son reales, aunque no los podemos alcanzar. Ahora el análisis de aquello que en nuestros esquemas sostenía todo eso parece indicar que, para admitir la posibilidad de esos aprehensores, es preciso admitir primero que haya los “aprehensibles” que ellos son capaces de captar. Tal vez ese efecto se deba al carácter de los propios conceptos de aprehensor y de aprehensible; tal como en otros pares de términos, “sujeto” y “objeto”, por ejemplo, uno no tiene sentido sin el otro, en una relación recíproca de donación de sentido y de consolidación

de significado. "Aprehensor" significa "capaz de captar un aprehensible" y "aprehensible" significa "capaz de ser captado por un aprehensor". Tal vez ambos sean conceptos disposicionales: ser un aprehensor es "tener" la disposición o capacidad de aprehender, asimismo ser un aprehensible es poseer la disposición o capacidad de ser aprehendido. Sea como fuere, lo que aquí es más importantes es que el argumento de Nagel, conforme sugerí, no puede ser negado sin dejar fuera aquello que en nuestros esquemas conceptuales él sustenta —o sea, un "fragmento holístico" centrado en la imposibilidad de negar la posibilidad (insistimos: apenas la posibilidad) de haber aprehensores que aprehendan lo que para nosotros no es aprehensible. En el cuadro de nuestro realismo común, la realidad es aprehensibilidad —y como es inconcebible que nuestra especie ya sea capaz de aprehender todo lo que podría ser aprehendido, se concluye que la realidad va más allá de nuestra esfera de conocimiento. Por eso son irrecusables los aprehensores imaginarios de Nagel.

## V

Todo parece indicar que concebimos la realidad en los términos sugeridos por ese argumento: es real todo lo que puede ser captado por un aprehensor posible. De cierto modo, el fenomenalismo clásico, tal como lo describe Wilfrid Sellars,<sup>14</sup> no se delimita de esa posición básica tanto como pueda parecer: siendo ésta la concepción de los "objetos físicos" como "patrones de contenidos sensoriales, reales y posibles" (el subrayado es mío), la diferencia reside sobre todo en la definición de *para quién* esos contenidos son o pueden ser contenidos, o sea, cómo pueden ellos pertenecer a la clase de los *aprehensibles*.

Secundariamente, también hay una diferencia en cuanto a la naturaleza de esos contenidos, y por tanto de sus modos de aprehensión, pues el fenomenalismo visto por Sellars la restringe a la sensorialidad, y desde nuestra perspectiva se trata de aprehensión en general, de todo lo que racionalmente puede ser considerado así, y no sólo de la aprehensión sensorial. Pero la diferencia fundamental reside en la concepción de los aprehensores de esos contenidos, que para Sellars y el fenomenalismo son exclusivamente los sujetos humanos reales, y desde nuestra perspectiva pueden ser también estos últimos, pero cuando se trata de las entidades que no son estrictamente *objetos* sólo pueden ser aprehensores posibles. Sellars admite que los *aprehensibles* no sean reales, que sólo sean posibles —pero no que en cuanto a los *aprehensores* también se pueda tornar esclarecedor distinguir cuándo es el caso en que ellos son reales, y cuándo es el caso en que son sólo apenas posibles.

<sup>14</sup> W. Sellars, "Phenomenalism", H. N. Castañeda, org., *Intentionality Minds, and Perception*, Wayne University Press, 1967, p. 215.

Todo aquello que hemos llamado los “aprehensibles”, por falta de un término mejor, es lo que en el lenguaje del realismo común se llama “realidades”. La clase de los aprehensibles coincide con la clase de las realidades, pues es real todo lo que puede ser aprehendido, y todo lo que puede ser aprehendido es real. Y esto se debe simplemente a que es inconcebible que algo sea aprehendido, o pueda ser aprehendido, sin que al mismo tiempo sea una realidad. Cuando no se está delante de una realidad, y se juzga aprehender alguna cosa, es porque se trata simplemente de una ilusión, y no hay auténtica aprehensión de alguna realidad. Con este realismo, nuestro realismo común, tácitamente adoptado por muchas filosofías, ve conflictuar una u otra línea filosófica, que va desde precursores del realismo científico, como Demócrito, hasta un reciente y asumido realista científico, como Sellars. Desde el democritiano “en la realidad hay solamente los átomos y el vacío” hasta el privilegio ontológico conferido por Sellars a la “mesa científica” sobre la “mesa común” —la realidad sería lo que las ciencias nos dicen, no lo que es captado por los sentidos—<sup>15</sup> hay una larga tradición, que desde otro punto de vista incluye toda la línea platónica, de descalificación ontológica de lo aprehensible más próximo y obvio, lo *observable* o lo *perceptible*. No de todo lo aprehensible, pues también se aprehenden relaciones matemáticas no “sensibles”. Pero el argumento de Nagel se enraiza en la tradición realista, y es con la fuerza de ésta en nuestro marco conceptual como va a alcanzar todo su vigor.

## VI

Nada de lo que aquí se ha dicho podría nunca pretender revelar alguna cosa sobre el “misterio del ser”, o contribuir a satisfacer la vieja y humana curiosidad metafísica. No se trata aquí de una plena ontología como “descripción del mundo”. Se trata de indicar la manera adecuada para hablar de la realidad y de la existencia, esto es, de las precondiciones “ontológicas” que entrañan nuestros esquemas conceptuales, de una manera capaz de formar un sistema coherente, precondiciones que tal vez sólo vengán a ser sustituidas si hubiera alguna modificación profunda en este marco conceptual, a partir del cual pensamos el mundo en que vivimos, muchas veces en implícita oposición a la tradición “idealista”. En la vigencia de esas concepciones fundamentales, es difícil evitar la conclusión de que decir que alguna cosa es real es decir que ella es, en principio, aprehensible.

Supongamos que, más allá de la especie humana y de la especie de aprehensores imaginada por Nagel, existe una tercera especie de aprehensores que es “inferior” a las dos primeras en muchos aspectos, pero que a pesar de eso tiene la capacidad de aprehender muchos otros aspectos del mundo que

<sup>15</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 32 ss.

ni nosotros ni los “seres nagelianos” podemos alcanzar. Si eso nos fuese comunicado, más allá de cualquier duda razonable —ejemplos como el de los murciélagos vuelven eso verosímil—, tendríamos que admitir que también forma parte de la realidad todo aquello que nosotros y esos seres seamos conjuntamente capaces de aprehender. Y con una cuarta y una quinta especies de aprehensores ocurriría lo mismo, de modo que lo que constituye la realidad es tácitamente concebido, en nuestro marco conceptual, como todo lo que pueda ser considerado un “aprehensible”, es decir, todo lo que pueda ser captado por el conjunto de todos los aprehensores posibles.

Insistimos en que nada de esto tiene alcance metafísico, en sentido tradicional, pues se trata apenas de los obvios resultados del análisis y de la investigación de nuestro más básico marco conceptual. Sin duda estamos muy lejos de lo que el propio Putnam llamaría una “teoría coherente de los noumenos”<sup>16</sup> o de algo que se parezca a un sistema metafísico, en los términos del mismo filósofo, para el cual un sistema metafísico tenía que satisfacer una pesada serie de requisitos: “Un sistema metafísico tendrá que ser bastante rico para abarcar lo que es indispensable al discurso, incluyendo la referencia y la justificación, y tendrá que ir acompañado de algún esbozo de la manera como podemos *tener acceso* a la ‘realidad metafísica’.”<sup>17</sup>

Ahora bien, lo que aquí se dijo sobre aprehensores posibles, o sobre realidades como aprehensibles, no es parte integrante de ningún sistema metafísico en el sentido de Putnam, y por eso en nada nos obliga a siquiera tratar de esbozar cómo se podría *tener acceso* a la realidad así concebida. En sentido putnamiano, la realidad así analíticamente “hallada” en nuestro marco conceptual, como sustento necesario del argumento de Nagel, en nada se parece a una “realidad metafísica” —se trata apenas de apuntar a aquello que, en nuestros esquemas, significa “ser una realidad”. Se trata simplemente del concepto de realidad que es común al autor del argumento y a todos nosotros los que comprendemos y aceptamos su validez. Quien no la acepte estará en su pleno derecho; apenas se le pedirá que indique su concepción alternativa de sentido de la realidad, y explique cómo puede ésta ser coherente con el marco conceptual que esa misma persona reconoce como suyo.

Debemos recordar, con Donald Davidson, que no se puede afirmar que toda la humanidad o todos los usuarios del lenguaje “compartan un esquema y una ontología comunes”, ni tampoco se puede sustentar que éstos se dividan en una pluralidad de esquemas.<sup>18</sup> No se discutirá aquí el rechazo davidsoniano del dualismo esquema/mundo, el “tercer dogma del empirismo” criticado por su filosofía. Apenas se señala que el uso de expresiones

<sup>16</sup> *Realism and Reason*, p. 226.

<sup>17</sup> *Realism with a Human Face*, pp. 39–40 (el subrayado es mío).

<sup>18</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, 1986, p. 198.

como “marco conceptual” o “esquema conceptual”, en esta investigación, sólo denota una conjetura razonable acerca de la existencia de una estructura racional de amplio uso, en el interior del cual, el argumento nageliano se vuelve irrecusable, debido al uso que en esa estructura se hace del concepto de realidad. Esa estructura forma parte de nuestra cultura, pero nada podemos decir sobre su posible “universalidad”.

No es casual que se tome como punto de partida, un concepto de realidad como el sentido que tiene lo presentado desde nuestra perspectiva u otro cualquiera, por trivial que sea su definición. Por ejemplo, el concepto que derivamos del argumento nageliano se distingue, por lo menos en una acepción relevante, de cualquier concepto de “realidad en sí misma”. Esta expresión es apenas una forma lingüística que compete con nuestro esquema fundamental. Tampoco se confunde con cualquier concepto de cosa en sí, o de “pasta noumenal”.<sup>19</sup> Porque desde esta perspectiva no tiene sentido hablar de realidad en sí, pues toda realidad es concebible únicamente como realidad *para* un aprehensor posible —un aprehensor que tampoco se confunde con ninguna “mirada de Dios” en sentido putnamiano.<sup>20</sup>

## VII

Ejemplo de eso es la imposibilidad, desde nuestra perspectiva, de llegar a concepciones como la del, por otro motivo severo, crítico de Putnam, Hartry Field. En el texto citado él dice: “Admitamos que un ser con la perspectiva de la mirada de Dios fuese capaz de cortar mentalmente la ‘pasta noumenal’ usando como ‘cortadores de pasta’<sup>21</sup> conceptos muy diferentes de los que nosotros usamos; tal ser nunca tendría ocasión de hacer aserciones existenciales que incluyen nuestros conceptos.”<sup>22</sup> Desde nuestro punto de vista, nunca hay ocasión para tales operaciones de “pastelería trascendental”, pues simplemente no hay masa amorfa alguna de la cual tenga sentido hablar, ninguna “realidad existente” que sea trascendente a la perspectiva de quien la aprehende. Más adelante investigamos la distinción entre el concepto de existencia y el de la realidad, de un modo que podrá esclarecer este punto. Pero desde ahora puede quedar señalado que ni los términos de Putnam ni los de Field serían aceptables en nuestro “lenguaje”, pues no hay mirada de Dios, sino sólo la perspectiva de cada especie de aprehensores. Y sobre todo, en cuanto a Field, debe destacarse que “otros aprehensores” pueden perfectamente tener la capacidad de usar todos nuestros conceptos y además los suyos propios, como es tácitamente el caso de

<sup>19</sup> “Realism and Relativism”, p. 561.

<sup>20</sup> *Realism and Reason*, p. 211.

<sup>21</sup> *Cfr. Reason, Truth and History*, p. 49 ss.

<sup>22</sup> “Realism and Relativism”, p. 561.

los “seres superiores” de Nagel. Su perspectiva no es la de la “verdadera realidad” por detrás de la “mera apariencia” de los “fenómenos” a nuestro alcance, ni tendría que carecer de conceptos y capacidades como las nuestras, más allá de sus “facultades superiores”. Tal limitación podría alcanzar a seres superiores como los imaginados por Locke, y que comentaremos más adelante (p. 30), pero no los que integran la perspectiva tácita del realismo común.

Toda realidad, como realidad *para*, es tan plenamente real como las otras, simplemente porque es eso lo que significa “ser real”: poder ser aprehendido, “en principio”, por un aprehensor posible. El que evidentemente incluye también a los aprehensores reales como los miembros de la especie humana, caso éste en que los aprehensibles pasan a poder ser considerados *objetos*, en una conocida acepción: la kantiana.

Las realidades aprehendidas por nosotros, sujetos cognoscitivos humanos, se constituyen como objetos a partir de nuestra estructura específica de aprehensores, o sea, a partir de las categorías que presiden la aprehensión de que somos capaces —llámese a esa aprehensión *percepción*, *conocimiento*, *comprensión*, etc. En la expresión de Putnam: “los objetos no existen independientemente de los esquemas conceptuales”.<sup>23</sup> Pero las realidades que no pueden ser efectivamente aprehendidas, y por tanto no constituyen objetos de aprehensión humana, ni de cualquier aprehensor realmente existente, no dejan por eso de ser realidades, o aspectos reales del mundo. Ellas son realidades si son “aprehensibles”, presas posibles de actos de aprehensión de aprehensores posibles.

## VIII

La “teoría de la referencia directa” defendida por Putnam parece indicar una acepción tácita de los términos en que se presenta la realidad “nageliana”. Para Putnam, la referencia de las palabras de nuestro lenguaje está fijada, en parte, por el ambiente no humano en que nos encontramos y no sólo por el ambiente lingüístico de la comunidad de los usuarios del lenguaje. Supongo, como Putnam, que hay en el universo una Tierra Gemela, donde todo es igual a la nuestra salvo que el líquido que la presenta en los trazos fenomenológicos del agua no tiene la composición  $H_2O$ , sino otra composición  $XYZ$ , eso no constituye una falsificación de nuestro enunciado que el agua es  $H_2O$ . Lo que referimos con la palabra “agua” es cualquier líquido con esa misma composición de nuestros ejemplos paradigmáticos del agua. Para quien fuera capaz de entender esa verdad científica, el líquido de la composición  $XYZ$  existente en la Tierra Gemela simplemente no es agua, pese a su grado de semejanza fenomenológica con ésta. Nuestras

<sup>23</sup> *Reason, Truth and History*, p. 52.

representaciones del agua pueden ser fenomenológicamente idénticas a las que los habitantes de la Tierra Gemela tienen de su líquido, pero desde siempre nuestra referencia directa fue referencia al agua, al líquido de composición  $H_2O$ , y la referencia directa de esos habitantes fue siempre referencia, no al agua, sino al líquido de composición  $XYZ$ .<sup>24</sup>

Supongo que los habitantes de los dos planetas harán bastante tarde el descubrimiento de esa diferencia entre  $H_2O$  y  $XYZ$ , asimismo, para Putnam, “la diferencia en la referencia estaba por así decir ‘dormida’ en la misma sustancia desde siempre, y habría sido despertada por los descubrimientos científicos hechos por las dos culturas” (la de que la composición del agua es  $H_2O$  y la de que la composición del líquido del otro planeta es  $XYZ$ ). Desde una perspectiva como ésta, no creo que sea posible negar, supongo, que respecto a cualquiera de nuestros objetos, por ejemplo los ladrillos, los seres superiores de Nagel —para pasar de los “mundos posibles” a los “sujetos posibles”— pueden describir entidades y aspectos que a nosotros se nos escapan enteramente, sea en cuanto a su estructura interna, sea en cuanto a las manifestaciones ocurridas en su “superficie”, que éstas no se refieren a una *entidad* diferente de la entidad a la que nosotros nos referimos con la palabra “ladrillo”. Porque los ladrillos son cosas reales, que tienen como aspectos reales tanto las propiedades y relaciones que el sujeto humano consigue aprehender, como las propiedades y relaciones (si no fueran algo diferentes de propiedades y relaciones) que podrían ser aprehendidas por los aprehensores de Nagel. La referencia a entidades no depende ni de la aparición fenomenológica que cada una de ellas hace a su aprehensor, ni del conocimiento que un aprehensor pueda tener de los aspectos que puedan ser captados por otra especie de aprehensores, o, de otra manera, por cualquier otro aprehensor de cualquier especie. El caso es diferente del ejemplo de Putnam, pues aquí la propia apariencia cambia, de comunidad de aprehensores en comunidad de aprehensores. Pero la misma concepción de la referencia directa se aplica a los dos casos. En el primero, la similitud de apariencia no impide la diferencia en la referencia; en el segundo, la diferencia de la apariencia no impide la identidad de la referencia. Y la misma concepción, la misma “ontología fundamental”, preside a estos dos análisis. Lo que podría estar “dormido en la propia sustancia” eran las *aprehensibilidades* que, desde siempre, en ella se encontraban a disposición de “su” aprehensor posible.

Todo esto tiene una dimensión estrictamente *limitada*: se trató apenas, mediante el análisis de los conceptos subyacentes en el argumento de Nagel, y con la ayuda de algunos conceptos filosóficos “prestados” (de Kant, por ejemplo), de establecer el *sentido* de una versión viable del realismo común, únicamente en el plano conceptual, en cuanto a ciertas cuestiones

<sup>24</sup> *Realism with a Human Face*, pp. 108 ss.; *Reason, Truth and History*, pp. 18 ss.

de principio, o de significado, respecto a algunos conceptos fundamentales. Sobre todo el concepto de “una realidad”, en cuanto distinto de la “existencia” y del “ser”, puede recortarse con un perfil nítido, como el de un “aprehensible”, un aspecto del mundo que sólo es un aspecto del mundo para un aprehensor posible, o sea, desde una perspectiva que sería la de ese aprehensor. Como más adelante veremos con mayor detalle, el *existir* sólo tiene sentido “en sí”, pero *ser* una *realidad* sólo tiene sentido “para” un aprehensor.

Esta dimensión es limitada porque no tiene ningún alcance “cognoscitivo”, pues se trata de una dilucidación de conceptos, de una descripción de principio y no de una efectiva y auténtica descripción del mundo. No se trata de ontología, concebida como parte de la metafísica. Nada aquí obedece a lo que Putnam llama “el deseo de especulación metafísica”, o “el deseo de una teoría acerca del mobiliario del mundo”.<sup>25</sup> Se trata apenas, digamos, de esclarecer el “vocabulario ontológico”, del modo mínimo y más básico. No tenemos por tanto aquí una concepción realmente alternativa a la filosofía de Putnam y a su realismo interno. Pero tenemos una fijación del sentido de algunos términos clave, el sentido que ellos tienen en la “ontología mínima” del realismo común, y se torna posible, a partir de ese sentido, a partir de esos conceptos nítidamente definidos, intentar establecer una confrontación entre el realismo común y el realismo putnamiano.

## IX

Desde la perspectiva del realismo común, expresiones como “realidad en sí” carecen de sentido, pero tiene todo el sentido decir que las cosas *existen* en sí mismas. Esta diferencia tiene que ver con la gramática del verbo “existir”, en cuanto distinta de la que gobierna el uso de los términos como “real” y “realidad” cuando atribuyen propiedades o identidades, e incluso el uso del verbo “ser” en su acepción predicativa, aquella en que éste es un “verbo de unión”, pidiendo predicativo del sujeto, en contraste con los “verbos transitivos”, que piden objeto directo. Por un lado, es posible decir a veces que algo “tiene realidad” en el sentido equivalente a “existir”, y en este sentido podemos decir que ese algo existe en sí mismo, porque “existir” es simplemente perseverar de modo independiente y autónomo, o subsistir por sí solo, o en sí mismo. O sea, existir (o sus sinónimos) sólo tiene sentido como existir en sí mismo, simplemente porque no es concebible otro existir sino el existir en sí mismo. Es así como se usa el verbo existir, y es así como se usa el concepto de existencia. No hay “existir para” —en esta acepción aquí analizada, y no, obviamente, en la de “vivir para alguna cosa” o de otras equivalentes. Harry Field recuerda que no es legítimo pre-

<sup>25</sup> *Realism and Reason*, p. 210.

tender introducir un sentido del verbo existir en que éste sea “dependiente de la mente”, sin explicar exactamente ese sentido, y Putnam no lo explica; tampoco tienen sentido expresiones como “existencia fenomenal”,<sup>26</sup> la cual tampoco parece haber sido explicada por el filósofo.

Por otro lado, no es concebible ninguna realidad que no sea “realidad para” —realidad para un aprehensor, real o posible, pues en eso consiste “ser” alguna cosa, o “tener” una realidad: en tener propiedades, o una identidad, definibles como aprehensibles. Desde este punto de vista, hablar de “cosas en sí” encierra la posibilidad de un equívoco, pues esta expresión, por un lado, apunta correctamente a entidades que *existen* autónomamente, pero por otro lado jamás podría indicar entidades cuya realidad no dependiese de poder ser aprehendidas, es decir, que fuesen “en sí” en el sentido de no depender de cualquier aprehensor posible. Simplemente no es ése el sentido de las expresiones con que hablamos de lo real y de la realidad, expresiones que sólo tienen sentido cuando significan que tal o cual aspecto del mundo es susceptible de percepción, o intelección, etc., por un aprehensor posible.

Enteramente diferente es hablar de las entidades, o aspectos del mundo, cuya realidad es autónoma o independiente en relación con cualquier aprehensor *real*, con cualquier sujeto que exista o ya haya existido efectivamente. A partir de nuestro argumento inicial, fácilmente se concibe lo real sin ninguna dependencia en relación con su aprehensión por el sujeto humano, o incluso en relación con la propia *posibilidad* de aprehensión por este sujeto, o por cualquier sujeto efectivamente existente, en el presente o en el pasado. Podemos así admitir que las cosas *existen* en sí mismas, en el sentido apuntado, pero no que ellas tienen una *realidad* en sí mismas, pues esta segunda expresión sería peligrosamente ambigua: no queda especificado si la aserción es que esa realidad es independiente del sujeto humano, o de cualquier sujeto posible. En el primer caso, tal uso sería correcto, pero en el segundo caso estaría destituido de sentido, conforme lo que se ha visto. Sería totalmente ininteligible decir que cierta entidad tiene una *realidad* que no puede ser aprehendida por cualquier aprehensor *posible*. En contraste con eso, no hay ningún problema en decir que esa misma entidad *existe*, existió o existirá independientemente de su aprehensibilidad. Sin duda no se puede olvidar que lo que existe son realidades, y que nada sino realidades puede existir, ni tendría sentido hablar de la existencia de lo que no fuese una realidad. Son niveles distintos de nuestro lenguaje, o de nuestros esquemas conceptuales. De donde resulta que sólo tiene sentido hablar de cosas en sí cuando nos referimos a su existencia, pero no (o no sin ambigüedades, que es preferible evitar) cuando nos referimos a su realidad.

<sup>26</sup> “Realism and Relativism”, p. 560, *cfr.* pp. 561–562.

No hay por tanto razón para formarnos una “imagen subjetivista del mundo”, contra lo que Putnam considera como la “imagen objetivista”, que para él es una especie de enfermedad filosófica cuya raíz se encontraría “en la noción de una propiedad ‘intrínseca’, una propiedad que una cosa tiene ‘en sí misma’, independientemente de cualquier contribución hecha por el lenguaje o por la mente”.<sup>27</sup> No estamos obligados a nada como la elección aquí sugerida, entre “objetivismo” y “subjetivismo”, como hemos intentado mostrar, y esperamos que esta imparcialidad se torne más clara en el transcurso de esta exposición.

## X

Si pasamos ahora a la confrontación entre la concepción de la realidad tácitamente presente en el realismo común y el realismo metafísico tal como es entendido por Putnam, abarcando prácticamente todas las filosofías anteriores a Kant,<sup>28</sup> creo que vamos a toparnos con una fuerte incompatibilidad, aunque tal vez ésta no se manifieste en todos los puntos relevantes. Por un lado, la tesis de que hay aspectos de la realidad que son independientes de nuestra capacidad de aprehenderlos, pero no independientes de cualquier aprehensión posible, es una tesis que ya vimos que no es parte integrante de ningún sistema metafísico, sino apenas pieza de una “ontología minimalista” donde solamente se delinea en qué debe consistir una realidad para poder ser contada como una realidad, pero sin ninguna tentativa de dar siquiera ejemplos concretos de lo que se entiende allí por realidad, o de las maneras como se podría alcanzar la realidad. Tal vez tengan razón los que sustentan que eso es tarea exclusiva de las ciencias. Por otro lado, toda la concepción ligada a esa tesis entra en conflicto con las tres tesis del realismo metafísico (véase p. 3), conforme veremos ahora.

En primer lugar, la tesis metafísica según la cual el mundo es una totalidad fija de objetos independientes de la mente presenta, desde la perspectiva del realismo común, tres discrepancias principales, una de ellas más “verbal” y las otras más filosóficas. Del lado más verbal, la crítica al realismo metafísico recordaría que, más exacto que decir que el mundo está constituido por objetos —aun cuando se especifique que se trata de objetos físicos— será decir que el mundo está constituido por “entidades”, o simplemente decir que está constituido por “cosas”. De esta manera se torna posible esclarecer que algunas entidades, que tienen sus propiedades o relaciones aprehendidas por aprehensores o sujetos realmente existentes, se han constituido como objeto por esa vía —en cuanto que los aspectos del mundo que son inalcanzables para nosotros, aspectos que son tan reales co-

<sup>27</sup> *The Many Faces of Realism*, p. 8.

<sup>28</sup> *Reason, Truth and History*, p. 57.

mo los objetos, pero no son objetos en este sentido, son aspectos de cosas o entidades cuya realidad puede ser captada por aprehensores posibles.

Una discrepancia más estrictamente filosófica, entre el realismo metafísico y la “ontología mínima” del realismo común, tiene que ver con el tratamiento de las entidades como “independientes de la mente”. Debe estar ahora bastante claro que las entidades que constituyen el mundo son independientes de la mente, en cuanto *no-objetos*, en la medida en que no dependen del sujeto humano para ser reales —tampoco para eso dependen de cualquier aprehensor real y efectivo. Pero tales entidades ciertamente dependen de los aprehensores posibles, y sólo poseen realidad *para* estos últimos.

Otra discrepancia se da respecto a la noción de “totalidad fija”. Desde la perspectiva adoptada, el mundo *no* puede ser considerado una totalidad fija de entidades, pues éstas se constituyen como conjuntos de propiedades que pueden ser aprehendidas por todas las especies posibles de aprehensores. A los “individuos” que son esos conjuntos de propiedades, les son atribuidas diferentes *identidades* por cada especie de aprehensores, y cada una de esas identidades establece, con las demás entidades, ciertas relaciones, que pueden ser aprehendidas por los diferentes aprehensores, y que, junto con las propiedades, son predicadas de cada una de las entidades por cada una de las especies de aprehensores. Tales entidades *existen* independientemente de cualquier aprehensor, real o posible, pues como vimos en esa autonomía consiste el existir, pero no puede tener cada una su realidad, independientemente de cualquier aprehensor *posible*, aunque la puedan tener independientemente de cualquier aprehensor *real*. Así, la realidad del mundo, en cuanto distinta de su existencia, en una distinción trivialmente analítica, no puede confundirse con cualquier “separación”, no puede ser independiente de las especies posibles de aprehensores, y de sus posibles actos de aprehensión de propiedades, identidades y relaciones. El mundo es la totalidad de las entidades aprehensibles por todos los aprehensores posibles, y esa totalidad es *indefinida*, por lo que no es viable afirmar que ella es fija: la combinatoria resultante de todos los actos posibles de aprehensión no permite tal tesis metafísica, lo cual por lo menos nos invita a admitir la posibilidad de la indefinición intrínseca de aquella totalidad.

En segundo lugar, nuestra perspectiva también es incompatible con la tesis metafísica de que hay una única descripción coherente y verdadera del mundo. No puede haber tal descripción única, pues cada especie de aprehensores posibles, a partir de su perspectiva, hace su propia descripción del conjunto de “sus aprehensibles”, descripción dotada de su coherencia interna y, cuando es verdadera, verdadera *internamente* a esa perspectiva. Se impone un pluralismo que no deja de evocar aquel hacia el cual Putnam

también se inclina.<sup>29</sup> Habrá tantas descripciones verdaderas y coherentes de mundo, en cuanto a descripciones *posibles*, cuantas fueran las especies de aprehensores posibles.

En su crítica a *Reason, Truth and History*, Hartry Field presenta un argumento semejante, que, tal como en Nagel, se apoya en la suposición de “otros seres”; “seres diferentes de nosotros podrían usar predicados con extensiones diferentes de cualquier cosa fácilmente definible en nuestro lenguaje, o cuyas extensiones difirieran de cualquier cosa *del todo* definible en nuestro lenguaje, sin embargo, su lenguaje podría no tener predicados, sino dispositivos referenciales de tipo radicalmente diferente” —por tanto no tiene sentido decir que hay exactamente una única descripción verdadera y completa del mundo.<sup>30</sup> Nótese que Field presenta su argumento como si estuviera dotado de validez universal, y no apenas como válido para nuestro realismo común. Pero, modestamente, me limito aquí a reiterar que, desde la perspectiva aquí adoptada, tampoco hay lugar para aquella misma “mirada de Dios”, el punto de vista divino y abarcante rechazado por Putnam.

Por último, un punto donde la discrepancia es tal vez tenue, pues hay lugar en nuestro modelo para un concepto de correspondencia, si bien, una correspondencia concebida como *constitutiva* tanto de los aprehensores como de los aprehensibles, en su relación recíproca. El acto de aprehensión *corresponde* a la propiedad o identidad aprehensible simplemente cuando hay lugar para un acto de aprehensión —y sin tal correspondencia no hay acto, ni aprehensor, ni ningún aprehensible que tenga sentido. Pero no se trata de una correspondencia *paradójica*, que exija un acto de aprehensión de lo aprehendido o aprehensible, por un lado, y por otro un acto de aprehensión del propio acto, para en un tercer momento realizar un tercer acto, un acto de “verificación” de la correspondencia eventualmente existente entre el primero y el segundo —este segundo podría ser, alternativamente, el *resultado* del acto, sin que el argumento cambie si fuera ése el caso. Así, si hubiera lugar para un concepto de correspondencia en nuestra perspectiva, no sería un concepto identificable con la correspondencia postulada por el realismo metafísico criticado por Putnam.

La perspectiva del realismo común es compatible con la crítica al realismo metafísico, que consiste en el alegato de que “no se puede señalar una correspondencia entre nuestros conceptos y los supuestos objetos noumenales sin tener acceso a los objetos noumenales”.<sup>31</sup> Desde esa perspectiva, también hay objetos noumenales, y en el plano cognoscitivo o epistemológico ella acepta tanto como Putnam el “perspectivismo” de nuestro co-

<sup>29</sup> *The Many Faces of Realism*, pp. 19 ss.

<sup>30</sup> “Realism and Relativism”, pp. 553 ss.

<sup>31</sup> *Reason, Truth and History*, p. 73.

nocimiento —la herencia de Hume y Kant.<sup>32</sup> Pero *conceptualmente*, en el plano de los principios que rigen “lo que puede ser dicho desde un punto de vista ontológico”, el concepto de correspondencia es simplemente el de una relación posible entre aprehensor y aprehensible, en la medida en que podemos decir, al imaginar cuál es la relación posible entre los “seres superiores” y los aspectos de la realidad que están ahí a nuestro alrededor, pero que sólo ellos, tal vez, podrían aprehender y comprender, que habrá una correspondencia entre cada acto de aprehensión y cada aprehensible siempre que este último fuera *aprehendido sin error*. Y es evidente que ese error sólo podría ser definido dentro del esquema conceptual de la especie de aprehensores que fuese el caso, no el nuestro. Desde esta perspectiva, debemos distinguir dos cosas, que no forman un “continuo” y que están separadas por una auténtica “dicotomía”.<sup>33</sup>

## XI

Una “correspondencia entre nuestros conceptos y los aprehensibles que no son objetos” no presenta los mismos problemas que el apuntado por Putnam, porque los aprehensibles no son “objetos noumenales” (al mismo tiempo que tampoco son “objetos kantianos”) —o podemos decir simplemente que esas entidades y aspectos del mundo no son *concebidos* como objetos noumenales o “realidades en sí mismas”. A partir de esto, la dicotomía que debemos atenuar es entre la “correspondencia de nuestros conceptos *ontológicos*” y las entidades que no son objetos y lo que sería (y es lo que Putnam sin duda tiene en mente) una hipotética “correspondencia entre nuestros conceptos *epistemológicos*, empíricos, etc.” y las entidades que no son objetos. En el segundo sentido, Putnam evidencia en este texto una coherente posición *crítica*, en la medida en que el conocimiento sólo es posible en el interior de un esquema conceptual —sea una “naturaleza humana” o un “sujeto trascendental”. Y una posición que también es crítica del kantismo, pues para el realismo interno “no sabemos de qué estamos hablando cuando hablamos de ‘cosas en sí’”.<sup>34</sup> Pero en cuanto al modo como, en principio, es legítimo formular el problema de esas entidades que están más allá del mundo de nuestros objetos, su perspectiva me parece simplista e insatisfactoria.

La perspectiva en favor de la cual se organiza la presente argumentación podrá tenerse en cuenta para complementar la filosofía de Putnam, y conseguir esclarecer puntos dejados en la oscuridad por esta filosofía, o bien podrá considerarse contraria a Putnam, si tuviera alguna faceta incompatible con el realismo interno de ese filósofo. Creo que una confrontación

<sup>32</sup> A. Marques, *Perspectivismo e Modernidade*, Vega, 1993, pp. 10–11.

<sup>33</sup> *Cfr. The Many Faces of Realism*, p. 27.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 36.

cuidadosa revelará que *ambos* tipos de juicio tienen su razón de ser. Por ejemplo: Putnam denuncia como un grave error filosófico la suposición de que la pregunta “¿cuáles son los objetos reales?” sea una pregunta que tenga sentido “independientemente de nuestra elección de conceptos”.<sup>35</sup>

Ahora bien, hay un sentido de esa suposición en que ella es exactamente una de las suposiciones subyacentes en nuestra perspectiva, y otro sentido en que la misma suposición (aunque sea la misma) sólo tiene vigencia en el interior del realismo *científico*, y es tan fuertemente descartada por nuestra perspectiva como por la de Putnam.

Si el término “objeto”, en esa misma suposición, tuviera el sentido “kantiano” arriba indicado, ciertamente habrá que aplaudir la respuesta putnamiana: sólo hay objetos *para*, y en el *interior* de, un esquema conceptual. No tiene sentido, en este caso, atribuir a la pregunta por los objetos reales ningún sentido independiente de la elección de conceptos —sean ellos los de un “sujeto trascendental” él mismo realmente existente, sean ellos los de una *episteme* culturalmente diferenciada, históricamente dada y repartida en una determinada comunidad. Pero si la misma suposición se refiere a las entidades o cosas que, en el mismo sentido, no son objetos, tendremos que distinguir, en ese plano, dos “principios ontológicos”, dos cuestiones diferentes.

Si la pregunta tiene relación con el plano “transobjetual”, o “transfenoménico”, de la realidad, si ella fuera una pregunta como “¿cuáles son las realidades del mundo?”, la respuesta debería ser diferente de la anterior. En este caso, es evidente que no es un error, por el contrario, admitir que la pregunta tiene sentido “independientemente de *nuestra* elección de conceptos” (el subrayado es mío). El énfasis es de rigor: si se trata de entidades que sólo tienen sentido en cuanto aprehensibles por otros y no para nosotros, está claro que nuestros conceptos no tienen tampoco por qué intervenir. Pero eso no implica de modo alguno que se trate de una “realidad en sí” (este sí como vimos, un pseudoconcepto destituido de sentido), pues se trata de una realidad *para* una especie posible de aprehensores, para la cual ella es una realidad, y *aquella* realidad que es. Si la pregunta fuera tomada en su generalidad de principio, la respuesta es que las realidades del mundo son las entidades y propiedades que son realidad para aprehensores posibles. Si otras pretendidas realidades nos fueran propuestas, en esta meseta ontológica, y nos dijeran que ellas son realidades *absolutamente* (para todo aprehensor posible) imposibles de aprehender, la respuesta, desde la perspectiva aquí adoptada, es que eso es una falsedad y un despropósito. Pero de *ningún modo* es un error decir que esas realidades, las que no podemos nosotros, aprehensores humanos realmente existentes, conocer como objetos, tienen sentido independientemente de nuestros pobres conceptos.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 20.

## XII

Hay aún una tercera posibilidad, un sentido de la pregunta que se presta a recibir como respuesta que las realidades del mundo son, obviamente, las *existentes*. Pero esto no pasa de la reiteración de una verdad *analítica*: “realidad” *quiere decir* “realidad existente”; aunque conceptualmente la existencia y la realidad *puedan* y *deban* ser distinguidas. En este caso, la pregunta y la respuesta adquieren sentido en función de nuestros conceptos, pero no son los conceptos acerca de aquello en que consiste ser real, y sí los que distinguen el uso de esos dos términos. Este tercer aspecto, una vez señalado puede dejarse de lado. El que tiene interés para esclarecer las ambigüedades putnamianas es el contraste entre los dos primeros.

Y para las consecuencias de ese contraste no veo escapatoria. Una de dos: o la denuncia putnamiana del “error subjetivista” se refiere sólo a aquellas entidades que son *objetos*, y su tesis es impecable pero estrictamente *epistemológica*, o se refiere a las entidades en general, incluyendo aquellas cuya realidad, o parte de cuya realidad, depende apenas de la aprehensión posible de otros que no son miembros de nuestra especie de aprehensores, o cualquier otra efectivamente existente, y su tesis está bastante lejos de ser impecable. Para tener razón, Putnam debe restringirse a un espacio cuidadosamente epistemológico. Como aparentemente su filosofía tiene también pretensiones ontológicas, sospecho que, en la propia medida en que las tiene, tenga también serios problemas, a pesar de la relativa convergencia, contra el realismo ingenuo y contra el realismo metafísico, y sin caer en el relativismo ni en el subjetivismo idealista, que nuestra perspectiva, a partir de la cual estamos procurando mostrar sus deficiencias, tiene con la filosofía de Putnam.

Los resultados de la confrontación entre el realismo metafísico y nuestra perspectiva no conducen, a pesar de ser también contrarios al mismo realismo metafísico combatido por Putnam, a una convergencia completa con la propuesta a la cual este filósofo llama “realismo interno”. Algunas proposiciones a las cuales quita validez, porque las toma en los términos del realismo metafísico, pueden adquirir otro estatuto a partir de nuestra perspectiva. Por ejemplo, decir que un enunciado como “hay puntos de espacio absolutos” es un enunciado verdadero, implica, según Putnam, un uso de la palabra “verdadero” que no cuadra con ninguna noción de soporte o sustentación que realmente tengamos, o de la cual se pueda imaginar que esté en la posesión de “cualquier ser con una naturaleza racional y sensible”.<sup>36</sup> Putnam ya había declarado, antes de eso, que no consideraba filosóficamente problemático hablar de “seres capaces de verificar teorías matemáticas y físicas que ni siquiera conseguimos comenzar a entender (pero que tienen

<sup>36</sup> *Realism with a Human Face*, pp. 41 ss.

cerebro y sistema nervioso)”,<sup>37</sup> esto es, admite que se hable de algo como los “seres superiores” de Nagel.<sup>38</sup> Ahora bien, es correcto decir que no tenemos conceptos que legitimen hablar de *absolutos*, como los puntos de espacio-tiempo —pero en términos de nuestra “ontología realista” es válido hablar de entidades cuya existencia y realidad sean independientes del conocimiento *humano*. Es inconcebible que la realidad de algo como puntos de espacio-tiempo, o de lo que fuere, no dependa de la posibilidad de llegar a ser aprehendida por un aprehensor; pero, como vimos, esto puede ser encarado como apenas posible; y esta dependencia vuelve un despropósito decir que ellos son absolutos, o hablar de cualquier realidad absoluta. Sobre este aspecto hay convergencia con Putnam. Pero la *realidad* de ellas no depende de *nuestra* perspectiva, o de cualquier perspectiva realmente existente, y sí de una perspectiva posible. Sin duda, en términos epistemológicos, es innegable el alegato de Putnam. Pero el sentido más profundo de una realidad como esa no tiene que ser *concebido* —“concebido” en cuanto contrastado con “conocido”— como un sentido *interno* a nuestra perspectiva, o a nuestras teorías —aunque debe ser concebido como interno, en principio, a la perspectiva que lo tornara posible.

Nada se opone, por tanto, desde nuestra perspectiva, a que la *realidad* de los puntos de espacio-tiempo sea vista como “absoluta” con relación a las teorías efectivamente existentes, y a los sujetos de esas teorías, y a las perspectivas paradigmáticas en cuyo cuadro surgen y se desarrollan. Desde que se dejó claro que debe forzosamente ser considerado relativo, como concepto de un tipo de entidad real —relativo a la perspectiva de su respectivo aprehensor posible. Putnam tiene razón al objetar aquí el uso del término “absoluto”, pero lo que le da razón es la extrema ambigüedad de este término, colocado en el contexto “nageliano” aquí propuesto; no son los argumentos del realismo interno. Respecto a *la existencia* de esas entidades, como vimos, será la única cosa que la existencia puede ser —“absoluta” en tanto autónoma, e impensable en cuanto a que depende de algo exterior a sí misma. Tampoco aquí tenemos nada que dependa “internamente” de cualquier sistema teórico efectivamente existente. Ciertamente hay varios otros aspectos de ese concepto, como el de la aserción de la existencia de puntos de espacio-tiempo, pero son aspectos *epistemológicos* —como el de saber si es verosímil afirmar que hay puntos de espacio-tiempo— y no problemas ontológicos de principio —como el de saber cómo los debemos *concebir* en el plano de lo posible y del principio.

Esos problemas epistemológicos tienen que ver con la legitimidad científica, o la razonabilidad empírico-teórica, de conceptos como ése, al igual que de las proposiciones donde se utilizan los términos que les correspon-

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>38</sup> *The Many Faces of Realism*, p. 14.

den, frente a los criterios epistémicos admitidos por la comunidad científica que los va a juzgar, y por la cultura global en que se inserte la teoría, o por cualquier cultura históricamente dada que los vaya a juzgar en el futuro. No son problemas de principio, siempre que no se viole el “principio”, o la regla de buen sentido ontológico, de nunca afirmar de cualquier concepto que la realidad a la cual se refiere, que es su “referente teórico”, es una realidad independiente de cualquier aprehensor posible.

La realidad de los puntos de espacio-tiempo, como cualquier realidad, no tiene en principio que depender, para que su posible verdad sea concebida, de cualquier conocimiento o perspectiva de sujetos humanos reales, aunque de ellos dependa para poder pretender ser “conocida” —o para ser una teoría defendible o razonable, etc. En principio, tales conceptos precisan apenas corresponder a algo que se pueda concebir que forma parte de los *aprehensibles*, de los aspectos del mundo que pueden ser captados por algún aprehensor posible. Lo cual manifiestamente está implícito en el uso teórico que de tales conceptos se hace en algunas ciencias. El resto es epistemología.

### XIII

Sin duda, nuestro acceso al mundo sólo se da a través de nuestro discurso, y comparar ese discurso con las cosas tal como son en sí mismas se ve al adquirir el estatuto de un “acto misterioso”, como dice también Putnam.<sup>39</sup> Pero la “ontología de los aprehensibles” integra nuestro discurso, en el cuadro de nuestro marco conceptual, tan eminentemente como cualquier otro de sus aspectos, y tal vez más centralmente que muchos otros: es como si el propio discurso fuese a apuntar más allá de sí mismo, a esclarecer que, más lejos de lo que él alcanza, queda el dominio de una realidad más alejada que la de los objetos, una realidad que no tocamos con los dedos pero que es indispensable concebir con nitidez, para que nuestro marco conceptual en su conjunto tenga sentido, y dé sentido a lo que se dice en su interior.

Cualquier discurso sobre “las cosas como son en sí mismas” es descalificado por nuestra perspectiva, así como por la de Putnam, aunque no precisamente por las mismas razones. Vimos cómo el único discurso posible sobre las cosas en sí mismas, en sentido propio, está condenado a restringirse a la afirmación de que ellas existen. Pero decir *cómo* son las cosas, sería decir cuál es la realidad de cada una de ellas, y también la propia identidad, y la propia individuación de las entidades reales, sólo tiene sentido dentro de una perspectiva, para un aprehensor; en este caso, lo que no tiene sentido es la noción de “realidad en sí misma”. Al mismo tiempo que tiene todo el sentido admitir la existencia de realidades para nosotros

<sup>39</sup> *Realism with a Human Face*, p. 121.

inaprehensibles, que adquieren estatuto ontológico en cuanto aprehensibles por sujetos posibles.

Lo que tiene sentido en nuestro discurso es coherente con nuestros esquemas conceptuales, y es preguntar cuál sería el *contenido* captado por aquellos aprehensores que serían capaces de comprender uno de esos aspectos de la realidad que para nosotros son inalcanzables. El misterio del acto de “comparar nuestro discurso con las cosas como son en sí mismas” puede ser disipado si concordamos con Putnam, en que no hay sentido en tal comparación, pero añadiendo que todo discurso que pretenda sugerir, cualquier cosa, sobre la naturaleza de entidades que nuestra especie de aprehensores, el sujeto humano, es incapaz de captar, es un discurso que equivale a una tentativa de “adivinar” cuál sería, en cuanto al aspecto que se ve, el *contenido aprehensible* de ese aspecto del mundo, para un aprehensor posible desconocido para nosotros.

Porque las teorías científicas siempre suponen tácitamente los aprehensores aquí explicitados, las hipótesis científicas son en general presentadas como descripciones de “objetos imaginarios”, que para un científico realista serían cosas reales, y como una postulación de entidades, propiedades y relaciones que nuestra especie es incapaz de aprehender de la misma manera como aprehende los objetos que no son imaginarios. Cabe la pregunta: ¿podremos decir que los científicos y su auditorio *aprehenden* las nuevas realidades propuestas por las conjeturas científicas? Y otra pregunta: ¿cuál es la relación entre el *entendimiento* de una hipótesis científica, y de su validez, o corrección, o razonabilidad, o sustentabilidad, o como se quiera llamar a lo que antes pretendía ser la “verdad científica”, y lo que sería la aprehensión efectiva de las realidades postuladas por esa teoría, por un aprehensor posible como los que son postulados por el argumento de Nagel? Todo depende fundamentalmente de una posibilidad: la de concebir una *analogía* suficiente entre nuestros actos de entendimiento científico y esos actos imaginarios de aprehensores posibles. Y como a su vez sólo podemos concebir esos actos imaginarios por analogía con nuestros propios actos de aprehensión *real*, sean ellos observaciones o lo que se pueda admitir con auténticas aprehensiones, indirectamente se trata de investigar la analogía que se pueda establecer entre nuestro entendimiento científico de los referentes de las teorías científicas, por un lado, y por el otro, todo aquello que reconocemos como efectivo acto de aprehensión real del mundo.

Para otras filosofías, como la de Quine, las piezas del mobiliario del mundo, sean “palos y piedras” o “electrones y moléculas” no deben ser consideradas meras maneras de hablar, pues en su concepción ellas son reales, y ese “robusto realismo” es entendido en el cuadro de un naturalismo donde se reconoce “que es en el interior de la propia ciencia, y no en cualquier filosofía primera, que la realidad puede ser adecuadamente identificada

y descrita".<sup>40</sup> Pero cuando no se trata de entidades ya reconocidas como aprehensibles por aprehensores reales, sean científicos o personas comunes —y si el concepto de electrón, por ejemplo, tiene ese estatuto es cuestión altamente polémica— la aserción de su realidad corresponde, en nuestra perspectiva, a la conjetura de que ellas existen como aprehensibles, para aprehensores posibles diferentes de nosotros que somos reales. Y así será hasta que pueda surgir un consenso en torno del acto de aprehensibilidad *real*, y no sólo posible, de tales entidades. No que necesiten eso para hacer legítima su realidad; pero es indispensable para validar la aserción de que son también *objetos*. En cuanto a otras cuestiones epistemológicas, como la de saber si debemos aceptar un "paradigma observacional", o un "paradigma cientificista" (en sentido más amplio que el kuhniano, como se volvió común que se usara), son cuestiones que es forzoso dejar de lado aquí. Todo depende de la concepción que fuere adoptada en cuanto a la relación entre *aprehensibilidad* y *objetividad*.

#### XIV

La perspectiva aquí desarrollada escapa, según creo, a las acusaciones de incoherencia como las dirigidas a Putnam por críticos como Hurtado. Para ese crítico, la incoherencia del realismo interno se establece en el juego entre la tesis de la imposibilidad de existir en un mundo sin actividad conceptualizadora, de un lado, y de otro lado la afirmación de que, al final, hay una realidad independiente de la mente, con la salvedad de que esta última es "absolutamente indeterminada". La conclusión de Hurtado va a ser que "el realismo interno precisa ofrecer una descripción de la realidad independiente de la mente, y eso equivale a contradecir su propia posición, pues describir algo y decir que algo es el caso, es indicar sus determinaciones"<sup>41</sup> —y esta última indicación sería inadmisibles para Putnam, fuera de algún marco conceptual.

Ahora bien, frente al argumento de Nagel queda bien claro que cualquier realidad "independiente de la mente" puede ser concebida, por lo menos en nuestro propio marco conceptual, en términos de aprehensibilidad —lo que aleja la idea de "absoluta indeterminación". No sería totalmente exacto decir, como Hurtado, que "todas las determinaciones ontológicas son proporcionadas por los esquemas conceptuales" (p. 154). Las realidades que podrían ser aprehendidas por los seres superiores de Nagel, y que para nosotros son inaccesibles, sólo tendrían sentido ordenadas y encuadradas por "esquemas conceptuales", pero serían los esquemas conceptuales de esos aprehensores, y no los esquemas conceptuales humanos.

<sup>40</sup> W. Quine, "Reply to Stroud", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 6, University of Minneapolis Press, 1981, p. 474; *cfr.* W. Quine, *Ontological Relativity* 1969, pp. 126 ss.

<sup>41</sup> "La incoherencia del realismo interno", pp. 154, 156, 160.

No se trata de esquemas conceptuales reales —por lo menos para nosotros, se trata apenas de esquemas conceptuales posibles. Son solamente posibles, pero en términos de ellos podemos concebir la realidad que está muy lejos de ser “absolutamente indeterminada”, pues lo que ocurre es simple y sencillamente que no sabemos cómo puede determinarse. Las determinaciones de aquella realidad, que para nosotros está más allá del mundo visible de los objetos, son determinaciones de los esquemas conceptuales de sus aprehensores posibles —y donde no estuvieran éstos no es posible que esté ninguna realidad, en cualquier sentido inteligible del término. No hay aquí, por tanto, ningún peligro de caer en aquellas incoherencias que, por lo que parece, acechan el realismo interno.

Si Putnam hubiese precisado que lo que es “independiente de la mente” de cualquier aprehensor, real o posible, es meramente la *existencia* del mundo concreto, tal aserción sería compatible con la tesis de la dependencia de la *realidad* de las cosas, con relación a la conceptualización *posible o real* de los aprehensores en general. Ni la existencia ni la realidad dependen propiamente de las “mentes”, en el sentido de las mentes humanas realmente existentes, pues apenas los *objetos*, en el sentido indicado, están en esa situación de dependencia. Pero Putnam no parece haber precisado estas cuestiones en esos términos, y por tanto podemos concluir, provisionalmente, que es probable que alguna falta de rigor de su parte haya generado la perplejidad de sus críticos. Por lo menos en el caso de Hurtado.

## XV

Otro crítico, Mauricio Beuchot (“Realismo, Epistemología y Clases Naturales en Hilary Putnam”), parte de la concepción putnamiana de la verdad como *epistémica* “o sea, relativa a nuestros marcos conceptuales”. Beuchot señala que por lo menos las clases naturales no pueden ser relativas, pues si todas las clases fuesen construidas a partir de marcos epistémicos, todas ellas serían “artificiales”. El conocimiento de las clases naturales no puede, señala él, ser “relativo a las teorías”, no puede ser “epistémico” —según Beuchot, “es un sector que está libre”.<sup>42</sup>

Pero ¿qué sentido puede tener un concepto como el de “realidad libre de cualquier marco conceptual”? Recorramos una vez más los presupuestos que el argumento nageliano revela en nuestro marco conceptual. Si la realidad independiente de los conceptos *reales* de nuestra especie, de la especie humana tomada como especie de aprehensores realmente existentes, es en tanto “dependiente” de los conceptos posibles de todos los aprehensores posibles, presentando una inmensa variedad de “aspectos reales”, entonces

<sup>42</sup> M. Beuchot, “Realismo, Epistemología y Clases Naturales en Hilary Putnam”, *Diánoia*, no. 38, 1992, pp. 108,109,111.

el modo de constitución del conocimiento humano de algún modo puede ser visto como un cierto tipo de selección. De entre esa multiplicidad de aprehensibles, el sujeto humano selecciona solamente lo que puede aprehender. Él también selecciona lo que le interesa aprehender, y deja de lado aspectos que podría aprehender pero que no corresponden a su interés cognoscitivo —y sin duda tal interés, importante para la constitución de los objetos, ha variado a lo largo de la historia y, en cada época, varía entre las diversas culturas. Pero después de eso, o antes de eso, importa señalar que hay configuraciones, o aspectos, o “realidades” que serían simplemente imposibles, que por tanto no son reales en sentido alguno del término, y otras que forman parte de la realidad.

Y las clases naturales, en algunos aspectos, forman parte de los aprehensibles —lo real no es una jalea o “pasta” amorfa de la cual el sujeto humano, o cualquier otro sujeto posible, pueda recortar con su navaja epistémica a su placer o arbitrariamente. La realidad *resiste* la construcción epistémica, y en ese sentido tal vez podamos hasta decir que la *verdad* no es *sólo* epistémica.

De eso depende, entre otros aspectos, la posibilidad de *error*, es decir, una de las posibilidades de error que existen. Los juicios verdaderos acerca de clases naturales son aquellos que resultan de una “selección de aspectos” exenta de error: en este capítulo, la verdad es apenas la ausencia de falsedad, se define negativamente. Algunas clasificaciones que es posible imaginar serían inmediatamente vistas como “imposibles” frente a la realidad. Y está inscrito en nuestro marco conceptual que así debe acontecer en cualquier marco conceptual posible —que es imposible que haya una perspectiva para la cual ninguna taxonomía arbitraria y fantástica sea errónea.

La realidad de las cosas no está constituida por todo aquello que nuestra fantasía sea capaz de imaginar: está constituida por aprehensibles, cuyo conjunto, para nosotros, sólo puede surgir como indefinido, pero que sabemos que no puede ser amorfo ni ilimitado —en la medida en que está constituido por conjuntos de predicados *posibles*, de propiedades susceptibles de aprehensión por sujetos posibles. El conjunto de los aprehensibles está limitado por una frontera, más allá de la cual se sitúa lo imposible, aquello que jamás podría ser aprehendido por ningún sujeto, o para lo que no hay aprehensor posible. Y es importante subrayar aquí, recordando otra vez que el Putnam más reciente prefiere llamar “realismo pragmático” al que antes era su realismo interno, que nada de esto depende de factores pragmáticos: lo real es sin duda “relativo” a los aprehensores posibles, pero es “absoluto” respecto a estos limitados aprehensores que somos nosotros, los sujetos humanos reales.

## XVI

No hay, por tanto, en nuestro marco conceptual —que, se insiste, no podemos razonablemente repudiar en tanto no seamos capaces de recusar el argumento de Nagel, diciendo por qué razones sería inaceptable sostener que hay aspectos de la realidad a nuestro alrededor que seres superiores podrían aprehender— lugar para cualquier auténtica controversia entre “relativismo” y “absolutismo”. Los objetos de conocimiento son relativos a los aprehensores reales y sus esquemas conceptuales históricamente dados, y las *entidades* o cosas reales son relativas a los aprehensores posibles y a sus también posibles esquemas conceptuales. Todo lo que es *real*, además de simplemente *existente*, lo es para un aprehensor de su realidad —de sus predicados, de su identidad, de sus relaciones— pero esto en nada implica una dependencia con relación a los aprehensores *reales*. Éstos, los aprehensores humanos existentes, son tan sólo los sujetos dotados de los esquemas conceptuales relativamente a los cuales adquieren sentido los objetos. Detrás de los objetos, o “a la vuelta” de ellos, las entidades reales, que sería inapropiado en nuestra “gramática ontológica” decir que “son en sí mismas”, o que “son reales en sí mismas” —pero que sin duda existen en sí mismas, pues es absurdo otro existir que no sea ése— pues son reales, o son lo que son, única y exclusivamente *para* un aprehensor posible —esas entidades reales se relacionan con los sujetos empíricos (o trascendentales) de un modo *relativamente absoluto*, si se me permite hablar así, esto es, son absolutos delante de los aprehensores reales, aunque relativos a los aprehensores posibles. Pues los sujetos reales son también, *a fortiori* aprehensores posibles, para los cuales “son” los aspectos de las entidades reales que “aparecen”, o son “fenómenos”, o están constituidos como objetos. Pero estos mismos sujetos reales en nada contribuyen a cualquier construcción de aquella realidad más amplia que se extiende más allá de los fenómenos.

“Para nosotros”, la realidad es un “*en sí*”, fuera de los aspectos que nosotros mismos aprehendemos como fenómenos constitutivos de los objetos. Pero esta realidad no es necesariamente, aunque lo sea contingentemente —y éste es un aspecto que aquí puedo apenas anotar brevemente—, más *fundamental* o más profunda que el conjunto de aquellos aspectos que captamos como fenómenos. Si Daniel Dennett tiene razón, contra otra tesis de Nagel, al decir que finalmente para nosotros no es del todo imposible imaginar “cómo ser un murciélago” (en *Consciousness Explained*,<sup>43</sup> criticando el célebre artículo de Nagel “How Is It Like to Be a Bat?”) sí nos es posible tener una idea de qué es aprehender los fenómenos de sonar por los cuales los murciélagos se orientan y a través de los cuales como que “ven” el mundo. En este caso podemos constatar que la “realidad de los murciélagos”, al mismo tiempo que no nos es directamente accesible, en nada se presenta

<sup>43</sup> D. Dennett, *Consciousness Explained*, Penguin Books, 1993, pp. 441 ss.

como más fundamental que la escena del mundo que se presenta a nuestros propios sentidos y a nuestra propia conciencia. Sería hasta legítimo considerar más pobre ese mundo fenoménico distinto del nuestro. Pero basta aquí dejar establecido que no existen buenas razones para considerar siempre lo que nos es inaccesible como más básico que lo que nos es accesible. La realidad “allá afuera” es más amplia que nuestro mundo de objetos, pero ni siempre, ni en todos sus aspectos, puede ser considerada más fundamental.

Pero sin duda también es legítimo imaginarnos otras clases de aprehensores, con capacidades más complejas y ricas que las de los murciélagos o las de los humanos, como señala, por ejemplo, Locke al lanzar su hipótesis de los “ojos microscópicos”.<sup>44</sup> Si nosotros tuviésemos ojos capaces de ver lo “infinitamente pequeño”, afirma Locke, podríamos conocer la maquinaria causal del mundo. Nótese, sin embargo, que, conforme Locke no dejó de señalar, en ese caso podría también haber una pérdida: la capacidad de ver los corpúsculos más diminutos podría acarrear la ausencia de nuestra capacidad de aprehender los objetos medios y observables que constituyen el mobiliario de nuestro mundo común. Veríamos los átomos de “mesa científica” de Eddington, pero tal vez no fuésemos capaces de ver la propia “mesa común”, por falta de adecuada perspectiva.

Admitir una realidad para la que “aparece” no implica mayor compromiso del que encierra el argumento nageliano: un mundo de aprehensibles, al cual no podemos legítimamente atribuir ningún carácter “fundamental”, simplemente porque de eso nada sabemos. Algunos aspectos podrían serlo, como se pretende en algunas de nuestras especulaciones científicas, y otros podrían ser más secundarios que muchos de nuestros fenómenos. No sabemos. Ni siquiera podemos decir que sabemos de la existencia o de la realidad de entidades más allá de lo fenoménico. La concepción aquí presentada es tal vez un realismo alternativo, quiere lo metafísico y quiere lo internalista, pero es apenas aquella concepción que se encuentra tácitamente inscrita en nuestro marco conceptual, como podemos mostrarlo a partir de Nagel. Y aquello a lo que esta concepción *apunta*, como algo que “viene con el territorio”, y que no podemos rechazar sin abandonar también todo lo que nos permite pensar, sea en el espacio de la ontología o en el de la epistemología, en cuanto a la “naturaleza de la realidad”, no sería correctamente entendido como dependiente de *nuestros* esquemas conceptuales —y sin los esquemas conceptuales (aunque sólo fuera eso) de todos los aprehensores posibles.

<sup>44</sup> J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, XXIII, párrafo 12, Oxford University Press, 1985, p. 303.

## XVII

Putnam se opone coherentemente al realismo ingenuo y al realismo metafísico, pero su conflicto parece ser sobre todo con el realismo científico —por lo menos en su versión más ingenua, como creencia en la existencia real de las entidades postuladas por la ciencia— descubiertas, no invenciones.<sup>45</sup> En “Why There Isn't a Ready-Made World”,<sup>46</sup> después de haber delineado más de una vez el realismo interno en términos sobre todo negativos, para desesperación de los críticos como Hurtado —como un realismo que reconoce la diferencia ente “*p*” y “yo pienso que *p*”, entre estar *cierto* y meramente pensar que se está cierto, sin situar esa objetividad ni en la correspondencia trascendental ni en el mero consenso (pp. 225–226)—, pasa a citar los “ways of worldmaking” de Goodman sin mayores explicaciones, y nunca llega a decir en qué consiste, finalmente, esa objetividad. En otro texto sugiere que esa objetividad consiste en la conformidad con el esquema conceptual en el que, de esa manera, se está “cierto”. Es muy poco claro. Pero en el resto de este texto su argumentación acaba por dejar entrever que su verdadera *bête noire* es el realismo científico.

Porque todo parece girar, a partir de ahí, en torno a una negación: la de la posibilidad de “una teoría coherente de los *noúmenos* consistente, sistemática, y que puede alcanzarse por el método científico”. Debemos estar de acuerdo con Putnam, según creo, en que tal empresa es “quimérica”, y que una metafísica materialista de inspiración científica es un sueño sin futuro. Pero luego se argumenta: “Toda la historia de la ciencia parece combi- ar mal con esos sueños.” Por ejemplo: Newton siempre rechazó que su teoría de la gravitación pudiese ser leída como una descripción de hechos metafísicamente final.<sup>47</sup>

Después de eso, se recuerda que la teoría científica más apreciada por el autor, la mecánica cuántica, “no tiene ninguna interpretación realista que sea aceptable para los físicos”, ni pretensiones de absoluto, pues nada en ella puede ser independiente de un observador. Y concluye Putnam: “Nada en la historia de la ciencia sugiere que ella viese o tuviese que mirar la llegada a una única y absoluta versión del ‘mundo’”, pues nunca se podría decir cuál de entre varias teorías sería “realmente verdadera”.<sup>48</sup> Lo que Putnam no admite es sobre todo que alguna teoría científica futura pueda venir a considerarse “la verdad”, interpretada realistamente.

Pero en otro texto vemos que la exigencia de Putnam va más lejos. En un artículo de 1982, observamos que lo que está en juego es el propio *principio*, o la propia *posibilidad*, de que una teoría corresponda a la realidad.

<sup>45</sup> B. Van Fraassen, *The Scientific Image*, Claredon Press, 1980, p. 7.

<sup>46</sup> *Realism and Reason*, pp. 225 ss.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 226, 227.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 227 ss.

Si dos filósofos estuvieran en desacuerdo acerca de una cuestión como la existencia de puntos espaciales, y se planteara la pregunta: “¿Hay alguna afirmación de hechos que sea concreta?”, la respuesta sería: “Un realista científico que responda ‘tiene que haber’ —o hay cosas como puntos espaciales o no los hay— ya se volvió un realista metafísico.”<sup>49</sup> Lo que así se descarta no es sólo que una teoría pueda ser vista como “la verdad”, o “la única”, es también, implícitamente, que alguna teoría pueda ser declarada totalmente falsa, en el sentido de que se puede decir que *no es el caso* lo que ella sustenta, y también que se pueda admitir que una teoría tiene como referente una *realidad* efectivamente existente, sin tener que ser “existente de modo dependiente de la mente, o de la teoría” —posición cuyas dificultades ya fueron apuntadas.

Es por tanto aquel realismo científico que se caracteriza por esa opción, considerada metafísica, de admitir la existencia de referentes reales para nuestras teorías, y también por la afirmación de que eso estaría desprovisto de sentido, contra lo que se perfila el realismo interno putnamiano. Pero un realismo que pretende ser “interno” debería ser capaz de oponerse eficazmente a cualquier realismo con pretensiones “externalistas”, donde tuviese sentido un mundo real que no fuese concebido apenas a través de los esquemas conceptuales de la filosofía y de la ciencia existentes. Ahora bien, el realismo común, aquel que Putnam acaricia al atribuirle la justa dimensión de una posición que se escribe, sensatamente, con “r” minúscula —en contraste con la que vimos ser la desmedida ambición del Realismo metafísico con “R” mayúscula—, no será internalista, en el mismo sentido en que Putnam emplea el término, si fuera, como procuro mostrar aquí, rigurosamente conforme al argumento de Nagel. Nuestro marco conceptual “práctico”, que incluye todos los conceptos cuya estructura global nos impide rechazar aquel argumento, postula un mundo de realidades aprehensibles, que tienen *sentido* dentro de nuestros esquemas en términos de sus aprehensores posibles, aunque evidentemente, para intentar conocer la “realidad noumenal”, fuese necesaria una especulación que podría ser del tipo de las que Putnam rechaza en el texto citado al último. Pero el problema es *conceptualmente anterior* a ése. La negación de sentido a un mundo que no hacemos es una tesis ontológica putnamiana, y entonces un punto meramente conceptual, que no debería depender en nada de cualquier decisión relativa al realismo científico.

El realismo interno de Putnam expresa ese rechazo, desde mi punto de vista, bien fundado, de un realismo científico especulativo. Pero él pretende también rechazar el *mundo de aprehensibles*, cuyo sentido es el de una estructura y no de una “pasta” amorfa, que el realismo común trae en su

<sup>49</sup> H. Putnam, “Three Kinds of Scientific Realism”, *Philosophical Quarterly*, vol. 32, no. 128, 1982, p. 197.

vientre, conforme revela su acuerdo con el argumento nageliano. Y ése es un mundo cuya *realidad* sólo puede ser concebida en términos “externos”—es el que nos dice el marco conceptual en cuyo “interior” pensamos—; ahora bien, ciertamente cualquier verdad que quisiéramos atribuir a una *descripción* de ese mundo, más allá de los límites trazados por la “ontología minimalista” implícita en el realismo común, sólo puede, sin duda, tener el alcance “interno” pretendido por Putnam.

Más adelante, en la misma obra, Putnam vuelve a operar el mismo paso, que creo dudoso, de la epistemología a la ontología. En la página (230), defiende que proposiciones como “los campos de fuerza existen como cosas físicas reales”, o “existen cosas de color marrón” son verdaderas, si, pero sólo si, cada una de ellas, en relación con los esquemas conceptuales o versiones del mundo. En el primer caso, una vez más tenemos una crítica al realismo científico, que implica que de los campos de fuerza no se puede propiamente decir que son reales “en sí”, en el espíritu de un realismo externo que en el fondo es un realismo metafísico. En el segundo caso, se retoma el tema de las cualidades segundas (Galileo, Locke) pero como parte de la idea más amplia de que todas nuestras pretensiones de conocimiento del mundo son verdaderas, no desde un punto de vista externo a nuestra “versión del mundo del sentido común”, sino relativamente al esquema conceptual de esta última. En ambos casos (y en el de las disposiciones, mencionado en la página siguiente por Putnam), asistimos a argumentos epistemológicos formulados desde la perspectiva del realismo interno, argumentos que a mi entender tienen plena validez: no podemos *conocer* fuera de nuestros esquemas conceptuales, y la verdad de los ejemplos dados sólo puede ser aseverada “internamente”. No tiene sentido decir que los campos de fuerza existen en sí mismos, tal como no tiene sentido decir que las hojas de los árboles son verdes en sí mismas.

Pero Putnam añade en seguida una cláusula de orden, no ya epistemológica, sino nítidamente ontológica: “Postular un conjunto de objetos ‘últimos’, o mobiliario del mundo, o lo que se quiera, cuya ‘existencia’ es *absoluta*, y en nada relativa a nuestro discurso, y una noción de la verdad como ‘correspondencia’ a esos objetos últimos, es simplemente revivir toda la empresa fallida de la metafísica tradicional” (p. 231). Aquí lo que Putnam rechaza es sólo que se afirme la verdad de las *proposiciones*, sino que se pretenda la legitimidad de los *conceptos*. No sólo se veda cualquier enunciado fuera del realismo interno, también se prohíbe cualquier *postulado*. Ahora bien, se trata de problemas filosóficos diferentes en cada caso, los cuales hay que distinguir cuidadosamente, atentos tanto a la posibilidad de que se trate, finalmente, de un “continuo”, como la de que se trate de una necesaria dicotomía.

En este texto de Putnam hay dos cuestiones, la de la existencia absoluta y la de la verdad como correspondencia. La “ontología mínima” del realis-

mo común, desde nuestra perspectiva, tiene que ver con la primera de esas cuestiones, aunque también pueda contribuir al esclarecimiento del sentido de la segunda, como se vio. Pero limitémonos a la primera, la que más nítidamente pertenece al dominio ontológico, y no al epistemológico. Putnam no distingue, y creo que debería, entre “postular un mobiliario del mundo cuya existencia es absoluta” y lo que sería, en términos epistemológicos y no puramente ontológicos (por lo menos los de una “ontología analítica”, sin pretensiones metafísicas en sentido tradicional), postular que ciertos “muebles” definidos existen en sí, con los trazos que le atribuye una de nuestras teorías, de manera absoluta e independientemente de esta misma teoría, o del conjunto de las teorías de que disponemos en nuestro marco conceptual total. Se trata de pretensiones muy diferentes; la crítica putnamiana es enteramente válida en el segundo caso —pero carece de legitimidad en el primer caso, dado el carácter profundo del realismo común y de sus conceptos ontológicos (sin enunciados que deban ser afirmados), a partir de los cuales se delinea con nitidez una legítima concepción *externalista* —con relación a nuestros conceptos humanos— de la realidad del mundo.

## XVIII

Desde este punto de vista, de ningún modo se pretende conocer la realidad del mundo —y se puede admitir, como yo personalmente admito, que el *conocimiento* de las realidades sólo tiene sentido en el cuadro de un realismo interno con raíces en Hume y Kant. Pero esclarecer lo que *pueden ser* las realidades, o discutir si ellas pueden ser dichas “en sí” (lo que vimos que no es legítimo), o si por otro lado se puede decir que ellas existen en sí (lo que vimos, por el contrario, que sí lo es), o si ellas tienen una estructura (y vimos que es forzoso que tengan una, como *aprehensibles* que tienen que ser para poder tener sentido), son empresas perfectamente racionales, y las respuestas que juzgué encontrar también me parecen legítimas; lo cual tiende, por tanto, a restar validez a las pretensiones ontológicas de Putnam —pero no a retirar interés a sus tesis epistemológicas, digna versión de una filosofía crítica expuesta en términos actuales. Creo que toda la estrategia putnamiana consiste en intentar forzar a una extensión “imperialista” del internalismo, a pasar de la epistemología, que es su dominio propio de soberanía, e intentar invadir el de la ontología, donde, como se diría en lenguaje kantiano, ya no tiene los mismos derechos. Putnam sintió, con mucha razón, que ni el realismo científico ni el realismo metafísico constituían, en el fondo, grandes progresos con relación al realismo ingenuo. Pero no vio, según creo, que su querido realismo con “r” minúscula, el realismo común de nuestro marco conceptual práctico —un plano práctico con un rico contenido conceptual, aunque no propiamente “teórico”—, no precisaba ser defendido en términos internalistas, que le bastan perfectamente

sus propios conceptos ontológicos mínimos. En el espíritu de un minimalismo se evita cuidadosamente cualquier incursión sustantiva en la meseta de la metafísica especulativa, pues éste, como dice Kant, es un mar revuelto donde lo más natural sería perdersenos.

Ese espíritu es el de la racionalidad común, si nuestra interpretación es correcta, y del cual tuvo Kant una profunda intuición al escribir en el Prefacio de la Segunda Edición de la *Crítica de la razón pura*, después de reiterar la imposibilidad de conocer cualquier objeto como cosa en sí: “Todavía deberá recalcarse y quedar bien entendido que debemos, por lo menos, poder pensar esos objetos como cosas en sí, aunque no los podamos conocer.” A lo que añade en una nota: “Para conocer un objeto es necesario poder probar su posibilidad (...) Pero puedo pensar en lo que quiera, mientras no entre en contradicción conmigo mismo, esto es, mientras mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder que, en el conjunto de todas las posibilidades, a ese concepto le corresponda o no también un objeto. Para atribuir, con todo, a tal concepto validez objetiva (posibilidad real, pues la primera era simplemente lógica) se exige más. Pero las fuentes teóricas del conocimiento no necesariamente tienen que procurarnos ese algo más, éste puede encontrarse también en las fuentes prácticas.”<sup>50</sup> Sabemos que Kant procuró tales fuentes en el plano de la acción y de la moral. Lo que aquí intentamos mostrar es que es posible encontrarlas en la racionalidad común —aunque sólo en cuanto a la “manera de pensar” en las cosas, como pueden ser independientemente de nosotros.

Traducción de María Elena Victoria Jardón

<sup>50</sup> I. Kant, *Crítica da Razao Pura*, trad. M.P Santos e A. Morujao, Gulbenkian, 1985, p. 25.