

HILARY PUTNAM Y LA TERCERA VÍA DEL REALISMO NATURAL

MANUEL LIZ*

RESUMEN

La construcción por parte de Hilary Putnam de una tercera vía entre el *realismo metafísico* (y sus diferentes versiones) y el *relativismo* (y sus diferentes versiones); su formulación problemática tanto en su temprano *realismo interno* como en su posterior *realismo natural*, con los argumentos correspondientes, como los expresa en Dewey Lectures de 1994, son presentados y críticamente evaluados en este artículo. La pregunta del autor: "¿Este tipo de *realismo* (natural o del sentido común) hace justicia a nuestras pretensiones de conocimiento de la realidad, evitando los problemas del *realismo interno*?" es contestada negativamente. Una de las principales razones para hacerlo, es que no es necesario tomar el *realismo interno* como la expresión de una antinomia que deba ser superada a cualquier precio. Para una mente reflexiva, el *realismo interno* no es la última palabra, pues hay preguntas que siempre regresan a la dicotomía *realismo metafísico/relativismo*.

* Universidad de la Laguna. Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del proyecto de investigación de la Consejería de Educación del Gobierno Autónomo de Canarias PI1998/047.

HILARY PUTNAM AND THE THIRD PATHWAY OF NATURAL REALISM

MANUEL LIZ*

ABSTRACT

The construction by Hilary Putnam of a pathway between *metaphysical realism* (and its different versions) and *relativism* (and its different versions); its problematic formulation in his early so called *internal realism* and its last one, the *natural realism* or *commonsense realism* with the corresponding arguments as expressed in Dewey Lectures of 1994 are presented and critically evaluated in this paper. The author's question: "Does this kind of realism (natural or common sense realism) do justice to our claims of knowledge of reality, avoiding the problems of internal realism?" is answered negatively. One principal reason to do this is that it is not necessary to take internal realism as the expression of an antinomy to be overcome at any price. For a reflexive mind, the natural realism is not the last word. There are questions for which the dichotomy metaphysical realism/ relativism returns.

* Universidad de la Laguna. Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo del proyecto de investigación de la Consejería de Educación del Gobierno Autónomo de Canarias PI1998/047.

1. REALISMO INTERNO Y REALISMO NATURAL.

DESDE LOS AÑOS setenta, la trayectoria filosófica de Hilary Putnam constituye un esforzado intento por explorar las deficiencias de las formas más habituales de entender el realismo y el relativismo, intentando buscar algún camino intermedio. Por una parte, según Putnam, estarían las imágenes fantásticas de la realidad ofrecidas por los realismos metafísicos del más diverso tipo, especialmente por esa variedad de realismo metafísico que hoy día suele presentarse como una combinación de materialismo o naturalismo y de ciencia cognitiva. Por otra parte, estarían las imágenes irresponsables de la realidad ofrecidas por el relativismo epistemológico, cultural o moral. Por supuesto, ni los que vayan a ser calificados como realistas metafísicos ni los que vayan a ser calificados como relativistas aceptarán ser, respectivamente, fantasiosos e irresponsables. De cualquier forma, así es como repetidamente se nos propone ver las cosas. Y Putnam no sólo confía en la adecuación del diagnóstico y en que es posible tal *tercera vía* entre la fantasía y la irresponsabilidad. Encontrarla constituye para él, además, una urgente demanda de la razón¹.

Nos hemos acostumbrado a llamar "realismo interno" a los análisis críticos que Putnam hace de las perspectivas del realismo metafísico y del relativismo, y a sus sugerencias acerca de en qué podría consistir esa *tercera vía*. Sin embargo, el debate originado a propósito de estos análisis y sugerencias, algunos malentendidos, no pocas ambigüedades y, sobre todo, ciertos problemas cruciales ligados a nociones como la de "relatividad conceptual" o a afirmaciones como que la verdad deba ser identificada con "aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales (o suficientemente buenas)", han conducido a Putnam a matizar sus posiciones y proseguir la búsqueda bajo otros nombres².

1. Con sus propias palabras: "If, as I believe, there is a way to do justice to our sense that knowledge claims are responsible to reality without recoiling into metaphysical fantasy, then it is important that we find that way. For there is, God knows, irresponsibility enough in the world, including irresponsibility masquerading as responsibility, and it belongs to the vocation of the thinker, now as always, to try to teach the difference between the two." (Putnam, 1994:446).

2. Respecto a la "relatividad conceptual", véase especialmente Putnam (1990:cap.6) y Sosa (1993). Respecto a entender la verdad como "aceptabilidad en condiciones

En un reciente trabajo³, Putnam señala que su propio realismo interno no hacía más que reflejar una profunda antinomia entre la necesidad de rechazar las fantasías del realismo metafísico y la necesidad de admitirlas, de algún modo, con el fin de no caer en la irresponsabilidad del relativismo. Respecto al problema de la fijación de la referencia, por ejemplo, por un lado estaban las dificultades presentes en cualquier intento realista metafísico de entender las relaciones de referencia como algo fijado por la propia realidad y, por otro lado, estaba la necesidad de que nuestro uso real del lenguaje fijara esas relaciones. La misma expresión "realismo interno" ponía nombre a estas tensiones. Putnam llega a decir, muy explícitamente, que sus primeras formulaciones del realismo interno resultaban ser un intento insatisfactorio de resolver dicha antinomia⁴; y lo que actualmente nos propone es una reconsideración de algunas tesis e intuiciones de autores como Wittgenstein, Austin, James, Dewey, etc., incluso de Aristóteles, relativas a algo que suele llamarse "realismo de sentido común", "realismo directo" o simplemente, como prefiere Putnam siguiendo a James, "realismo natural". Putnam ve ahora en este realismo natural una forma de dejar de dar vueltas en torno a la anterior antinomia, localizando y rechazando los supuestos mismos que la hacen posible.

La pregunta que surge inmediatamente, la pregunta que quiero discutir aquí, es la siguiente: ¿es verdaderamente capaz tal realismo natural de hacer justicia a nuestras pretensiones de conocer la realidad evitando los problemas presentes en el realismo interno? En otras palabras, ¿es, por fin, este realismo natural la tan buscada tercera vía entre el realismo metafísico y el relativismo? Me detendré muy especialmente en los planteamientos expuestos por Putnam en sus *Dewey Lectures* de 1994⁵. El realismo natural que allí se defiende tiene dos vertientes: una relativa a la percepción y otra relativa a la cognición. Examinaré brevemente cada una de ellas intentando localizar con precisión lo peculiar del realismo natural. El resultado de este análisis ofrecerá una respuesta negativa a las preguntas anteriores. Más concretamente, intentaré mostrar que el realismo natural no es capaz de proporcionar una solución satisfactoria a los

epistémicas ideales (o suficientemente buenas)", véase Putnam (1990:cap.2) y Folina (1995).

3. Putnam (1994:456-61).

4. Putnam (1994:461).

5. Recogidas en Putnam (1994).

problemas de realismo que puede llegar a plantearse una *mente reflexiva*, esto es, una mente capaz de generar pensamientos diversos, a veces muy contrapuestos, sobre sus propios contenidos y capaz, también, de elegir entre ellos. Una mente de este tipo no puede aceptar que el realismo natural ofrecido por Putnam tenga la última palabra. Una mente de este tipo, y quiero insistir en que nuestra mente es de este tipo, vuelve a enfrentarse una y otra vez al problema de decidir entre algún tipo de realismo metafísico y algún tipo de relativismo.

2. PERCEPCIÓN

COMENCEMOS CON LA percepción. La relación del lenguaje y el pensamiento con el mundo sólo es un problema, dice Putnam, si nos parece problemático que podamos pensar y hablar sobre casas, árboles, etc., cuando los estamos *viendo* continuamente. Y nos parecerá problemático esto último si aceptamos una concepción errónea de la percepción según la cual percibir requiere siempre la existencia de ciertos *intermediarios*, o "interfaces", mentales e internos a los sujetos (sensaciones, "qualia", "sense data", ideas, etc.) que constituyan el objeto inmediato y directo de la percepción y que, de existir alguna otra realidad que deba ser percibida, medien siempre entre ella y los sujetos que perciben.

Como dice Putnam, esta teoría de los intermediarios ha sido aceptada tanto desde posiciones idealistas como materialistas. Y la mayor parte de la ciencia cognitiva actual la asume plenamente en la forma de una teoría representacional y computacional de la mente. Los intermediarios en cuestión son entidades destinadas a desempeñar *papeles* como los siguientes:

1. Han de ser el resultado –tal vez causal– de una realidad externa, o acaso el resultado –ya no tan causal– de algo de otro tipo o –en las versiones más idealistas– simplemente lo dado.
2. Han de ser algo interno a los sujetos y algo de tipo mental.
3. Deben constituir el objeto inmediato y directo de cualquier percepción y ser capaces de generar de manera mediata o indirecta –o al menos, la apariencia de– una percepción de objetos externos.

4. Esas entidades –o tal vez algunos juicios que el sujeto realice sobre ellas– deben intervenir en la formación de juicios sobre la realidad externa.
5. Las mismas entidades deben estar presentes tanto en los casos, digámoslo así, de percepción verídica como en los casos de percepción no verídica, ayudando a explicar la posible identidad cualitativa de ambos casos.
6. Por último, han de ser los elementos básicos de una reconstrucción (en las versiones más filosóficas) o teoría (en las versiones más científicas) de la percepción.

De acuerdo con Putnam, autores como Austin, Wittgenstein, o James habrían señalado con acierto la poca precisión, la ambigüedad y la falta de valor explicativo tanto de la teoría misma de los intermediarios como de casi todas las nociones que pone en juego (particularmente, de las dicotomías interno/externo, mental/no mental, directo/indirecto, inmediato/mediato, percepción verídica/percepción no verídica, etc., y de la propia noción de realidad que se está utilizando). Tal vez, incluso sea pedir demasiado que todos los anteriores papeles puedan ser desempeñados por un único género de entidad.

En cualquier caso, y aparte de estos problemas, la teoría de los intermediarios hace que, en la percepción, *perdamos contacto con la realidad*. Y esto provocaría el inmediato surgimiento de las conocidas posibilidades escépticas con respecto a la percepción. Y con ellas, un espacio de sentido para las fantasías filosóficas del realismo metafísico y las irresponsabilidades del relativismo.

Las *posibilidades escépticas* del tipo demonios cartesianos, cerebros en cubetas ("brains in a vat"), ilusiones perceptivas totales, espectros invertidos, etc., se alimentarían de la falta de garantía respecto a que los intermediarios perceptivos no puedan, por decirlo así, "ir por libre". Y el realismo metafísico y el relativismo intentarían limitar ese "poder ir por libre" dando sentido a cierta distinción "percepción verídica/percepción no verídica". Cuando los intermediarios "cumplen bien su papel", la percepción sería verídica. Cuando, por el contrario, no "cumplen bien su papel", entonces los intermediarios irían, como hemos dicho, "por libre" y la percepción no sería verídica.

En el realismo metafísico, el "cumplir bien su papel" de los intermediarios se equipara con algo así como "existe cierta conexión apropiada entre una realidad externa y esos intermediarios internos", donde "conexión apropiada" se interpreta a veces como cierta relación de semejanza, o como una relación causal, o como algún otro tipo de relación factual, contrafáctica o metafísica más profunda. Por el lado relativista, el "cumplir bien su papel" se intenta garantizar sin recurrir a nada "externo" a los propios intermediarios. Lo único que puede ser relevante para el carácter verídico de la percepción son ciertas propiedades de los intermediarios como la coherencia, un adecuado encadenamiento psicológico, etc. El fenomenismo humeano y los programas reconstructivos de Mach, Carnap o Goodman son ejemplos concretos de esta estrategia. Y se trata de un relativismo porque lo que permite trazar la distinción "percepción verídica/percepción no verídica" depende exclusivamente de (es relativo a) lo que ocurra "dentro" de los sujetos de conocimiento, sin ningún recurso a una realidad "externa" o, en cualquier caso, común a todos ellos.

En definitiva, las posibilidades escépticas nos fuerzan a preguntarnos una y otra vez ¿cómo asegurar que, en general o ante cualquier caso particular, no ocurre siempre una percepción no verídica y los intermediarios no "van por libre"? Y el realismo metafísico y el relativismo tienen sus respuestas preferidas. De acuerdo con el primero, esa garantía nos la dan ciertas "conexiones apropiadas" entre los intermediarios "internos" y una realidad "externa". Cuando se dan tales "conexiones apropiadas", conseguimos percibir objetos "externos". De acuerdo con el segundo, la única garantía para el carácter verídico de la percepción proviene de los propios intermediarios "internos". La garantía relativista no pretende asegurar que consigamos percibir objetos "externos", pero sigue intentando, a su modo, marcar las diferencias entre percepción verídica y percepción no verídica.

Señalábamos antes que Putnam *rechaza* la postulación de intermediarios en la percepción. En esto consiste su realismo natural respecto de la percepción. Cuando tenemos percepciones verídicas, tenemos experiencia de cosas "externas", de cosas reales. En un sentido muy amplio que incluye el uso de instrumentos, lenguajes y teorías, medios todos ellos de ampliar nuestros poderes perceptivos

permitiéndonos "ver lo que hay", percibir es justamente eso⁶. Percibir es, sencillamente, ver lo que hay.

Lo que Putnam está sugiriendo es que *el simple percibir excluye las posibilidades escépticas* de unos intermediarios perceptivos que siempre puedan "ir por libre". Y que esto hace que pierdan sentido las respuestas realistas metafísicas y relativistas a la hora de distinguir "percepción verídica/percepción no verídica" con base en el "buen o mal funcionamiento" de esos intermediarios. Lo único que, acaso, puede "ir por libre" y llevarnos a lo que hemos estado llamando "percepción no verídica" son cosas como el volar de nuestra imaginación, nuestro apresuramiento en el juicio, la inercia de nuestra memoria, etc. (decorados de edificios que se toman por edificios reales, juegos de manos que inducen respuestas equivocadas, nuestro repentino despertar de un sueño que durante unos instantes nos confunde, etc.). Y en consecuencia, la distinción adecuada no sería tanto la establecida entre percepción verídica y percepción no verídica como la existente entre percepción y no percepción. Toda percepción es verídica en el sentido de que en toda percepción experimentamos cosas *reales*. Esto no quiere decir que el conocimiento perceptivo sea infalible, sino que no hay nada que consista en algo así como experimentar perceptivamente algo que no es real. Las supuestas "percepciones no verídicas" son simplemente casos de *no percepción*: casos en los que nuestra imaginación se desborda, nuestro juicio se precipita, un recuerdo muy vivo se impone, etc.

3. COGNICIÓN

Decíamos que, para Putnam, la pregunta "¿cómo se conecta el lenguaje y el pensamiento con el mundo?" estaba íntimamente ligada a la pregunta "¿cómo se conecta la percepción con el mundo?". La teoría de los intermediarios perceptivos hace que la realidad pueda estar más allá de nuestros *poderes perceptivos naturales* y que, así como resulta problemático asegurar que llegamos alguna vez a percibir cosas reales, resulta igualmente problemático asegurar que conseguimos hablar sobre ellas y conocerlas. El poder situar la realidad más allá de nuestros poderes perceptivos naturales acaba

6. Putnam (1994:502).

afectando a propiedades semánticas como el significado, la referencia y las condiciones de verdad. Y a la hora de explicar cómo es posible que nuestros pensamientos se conecten con el mundo, y puedan llevarse a cabo "cogniciones genuinas", siempre se necesitará aquí añadir algo a nuestros pensamientos que garantice y fije una semántica.

En consonancia con la respuesta dada al tema de la percepción, Putnam también rechaza esta manera de entender la cognición. Pensar no requiere ningún *vehículo del pensamiento* (representaciones, símbolos de un lenguaje de pensamiento, etc.) que, a modo de intermediario o "interface", esté necesitado de una semántica. De la misma manera que era inadecuado respecto de la percepción plantearse la pregunta "¿cómo es posible una percepción verídica?", será ahora inadecuado respecto de la cognición plantearse la pregunta "¿cómo es posible que nuestros pensamientos consigan tener una semántica (un significado, una referencia, unas condiciones de verdad)?". Según Putnam, suponer que en nuestros pensamientos hay algo necesitado de una semántica hace que surjan tanto ciertas posibilidades escépticas respecto a la cognición como, nuevamente, un espacio de sentido para las fantasías filosóficas del realismo metafísico y las irresponsabilidades del relativismo.

Las posibilidades escépticas con respecto a la cognición han sido menos exploradas por la filosofía tradicional que las posibilidades escépticas respecto a la percepción. Pero es fácil concebirlas. También tienen lugar cuando los vehículos de nuestro pensamiento "*van por libre*", sin respetar de manera adecuada ninguna semántica. Un ejemplo muy simple de ese "ir por libre" sería, sin ir más lejos, la libre producción y asociación de ideas. Aunque en algún sentido cierta semántica pueda orientar una libre producción y asociación de ideas, éste es justamente el tipo de relación semántica que *no* deseamos para la cognición. La libre producción y asociación de ideas puede orientarse tanto por una semántica como por la longitud de las palabras con las que expresamos nuestros pensamientos. Y una cognición así sería una "cognición no genuina".

Los vehículos del pensamiento también irían "por libre" si sus significados o referencias pudieran cambiar, modificándose con ello sus condiciones de verdad, sin ningún reflejo en ellos mismos. Esto es justamente lo que ocurre tanto en las situaciones planteadas por Putnam, a propósito de la indeterminación de las relaciones de

referencia entendidas de cierta forma realista metafísica, como en la situación planteada, según Kripke, por Wittgenstein a propósito de la manera como los significados de nuestros conceptos podrían determinar, a la manera platónica, unas condiciones de uso. En las situaciones planteadas por Putnam, las referencias reales podrían adoptar infinidad de formas diferentes pero compatibles todas ellas con los mismos vehículos del pensamiento. En la situación presentada, según Kripke, por Wittgenstein, cualquier uso de representaciones y símbolos, en particular la dinámica de lo que estamos llamando vehículos del pensamiento, sería compatible con una infinidad de significados diferentes.

El escepticismo respecto a la cognición nos fuerza a preguntarnos una y otra vez ¿cómo asegurar que, en general o ante cualquier caso particular, no ocurre siempre una cognición no genuina y los vehículos de nuestro pensamiento (representaciones, símbolos de un lenguaje del pensamiento, etc.) no "van por libre"? Y el realismo metafísico y el relativismo quieren responder a esta pregunta intentando dar sentido a la distinción "cognición genuina/cognición no genuina". De nuevo, cuando los vehículos de nuestros pensamientos "cumplen bien su papel", la cognición es genuina. Cuando "van por libre", la cognición no es genuina. En el realismo metafísico, ese "cumplir bien su papel" se equipara esta vez con algo así como "existen conexiones semánticas apropiadas", donde "conexión semántica apropiada" vuelve a interpretarse como cierta relación de semejanza, o relación causal, o relación de algún otro tipo, entre unos estados y procesos "internos" a los sujetos y unos significados, referencias y condiciones de verdad que se añaden "desde fuera". Y en el relativismo, ese "cumplir bien su papel" se intenta garantizar sin recurrir a nada "externo" a los propios estados y procesos "internos" a los sujetos. Aquí nos encontramos con las semánticas del papel conceptual y con esa manera de resolver el problema de la fijación del significado apelando a un uso entendido como mera manipulación de marcas y sonidos, manipulación sometida tal vez, como en el planteamiento del Kripke, a mecanismos sociales de sanción y aprobación. Y aquí nos encontramos también con las identificaciones, propias tanto del deflacionismo como de los verificacionismos tipo Dummett, del significado con condiciones de asertabilidad o verificabilidad.

Putnam rechaza todos estos planteamientos. Cuando pensamos, nos dice, la semántica de nuestros pensamientos no es *algo añadido*.

Pensar siempre es pensar sobre algo. Es más, como diría Husserl, al pensar nuestra mente alcanza sus objetos intencionales totalmente, no importa lo lejos que se sitúen en el espacio o en el tiempo. O, como dice Putnam citando repetidamente a Wittgenstein,

when we say, and *mean*, that such-and-such is the case, we –and our meaning– do not stop anywhere short of the fact; but we mean *this-is-so*.⁷

De esta forma, dejarían de tener sentido tanto las posibilidades escépticas de unos vehículos del pensamiento que puedan "ir por libre" como las respuestas realistas metafísicas y relativistas a la hora de trazar la distinción cognición genuina/cognición no genuina con base en el "buen o mal funcionamiento" de esos intermediarios. Y de nuevo, la distinción adecuada no sería la establecida entre cognición genuina y cognición no genuina sino la existente entre cognición y *no-cognición*. Simplemente, toda cognición es genuina en el sentido en que toda cognición lleva en sí misma una semántica. No hay nada como una cognición que necesite ser completada con una semántica. No hay cognición sin semántica. Las supuestas "cogniciones no genuinas" son sólo casos de *no-cognición*.

Ciertamente, el tipo de realismo que resulta de todo esto es un *realismo muy natural*, un realismo muy "de sentido común". No hay ningún problema en cómo nos conectamos con el mundo porque ese mundo es el mundo que vemos y tocamos con nuestros sentidos y también con nuestros instrumentos, lenguajes y teorías. Todo él se sitúa dentro de nuestro alcance epistémico.

4. EL ARGUMENTO DE LA ILUSIÓN REINTERPRETADO: INTERMEDIARIOS REALES

CON EL fin de apreciar mejor esta *accesibilidad epistémica* que acabamos de señalar, debemos dar un poco marcha atrás. Comencemos recordando uno de los argumentos más utilizados por la teoría de los intermediarios perceptivos, el llamado argumento de la ilusión:

7. Putnam (1994:492-3). Nuestro pensamiento puede colocar así muchos de sus contenidos más allá de sus condiciones de asertabilidad o verificabilidad. Por esto podemos entender enunciados que traten sobre cosas que incluso nunca podremos llegar a verificar. Respecto a este último punto, véase también Putnam (1994:510-1 y 514-6).

- (1) El argumento comienza constatando la existencia de casos especiales de percepción, digamos, no verídica como, por ejemplo, el de ver un bastón torcido en el agua.
- (2) En tales casos, el argumento continúa, aunque percibamos algo, en forma de datos sensoriales internamente presentes a nuestra mente, lo que percibimos no es ninguna propiedad real de los objetos externos.
- (3) Pero, no hay ninguna diferencia cualitativa entre lo que percibimos en los casos no verídicos de percepción y lo que percibimos en los casos verídicos.
- (4) En consecuencia, siempre percibimos datos sensoriales.

Con variaciones, a veces importantes, es posible encontrar este argumento en autores clásicos como Descartes, Berkeley o Hume, e incluso mucho antes, y en autores modernos como Russell, Moore, Ayer o Price. Y, como Putnam nos recuerda, Austin en sus lecciones tituladas "Sense and Sensibilia" se ocupa de analizarlo con gran detalle, rechazando el carácter conclusivo del argumento y la mayoría de sus supuestos. No voy a repetir aquí esta discusión⁸. Quiero llamar la atención sobre otra cosa que no debería quedar en segundo plano.

Esa otra cosa es simplemente que este tipo de argumentos, o argumentos muy semejantes, pueden ser usados, y de hecho han sido usados, para *dos objetivos* que pueden llegar a ser muy distintos. Han sido usados tanto en favor de la existencia de intermediarios perceptivos internos y puramente mentales, en el sentido denunciado por Austin y Putnam, como en favor de dudas escépticas acerca, en este caso, de nuestro conocimiento del mundo externo. Y rechazar el primer uso tal vez no implique necesariamente un rechazo completo del segundo uso.

8. Véase Austin (1962), así como la introducción de Alfonso García Suárez a la versión española.

¿Cómo utilizar el anterior argumento para hacer que surjan dudas escépticas sobre nuestro conocimiento del mundo externo? De dos formas. Una de ellas requiere la existencia de datos de los sentidos, u otras entidades similares, pero la otra no. ¡Y es este segundo uso el que *no queda eliminado* aunque eliminemos los intermediarios perceptivos internos y mentales!

El primer uso sería el siguiente. Si la supuesta percepción de ciertas propiedades reales de los objetos externos nunca es directa o inmediata, si, en el mejor de los casos, está siempre mediada por la percepción directa o inmediata de datos sensoriales internos, entonces o bien puede sencillamente rechazarse la existencia de una realidad externa asociada a nuestras percepciones, como ocurre en Berkeley y en el fenomenalismo, o bien puede quedar como algo que sólo podrá ser conocido inferencialmente. Y tal inferencia, al menos por lo que respecta a la percepción, nunca podrá ser concluyente.

Al rechazar la existencia inevitable de intermediarios perceptivos internos y mentales, se impide generar por este camino dudas escépticas acerca del mundo externo que percibimos. Pero aún hay otra forma de generar las mismas dudas escépticas a través del anterior argumento, pero esta vez *sin la ayuda de tales intermediarios*. Consideremos el ejemplo del bastón que se ve torcido en el agua. Una vez que hemos rechazado los intermediarios perceptivos internos y mentales, podemos decir que lo que vemos no es un conjunto de datos sensoriales que reunimos bajo la etiqueta "bastón torcido". Lo que vemos es un bastón parcialmente introducido en agua cuya parte sumergida *parece* estar torcida. Esto es lo que realmente se percibe. Si afirmamos que el bastón está torcido, emitimos un *juicio* apresurado y erróneo sobre la situación, un juicio que podemos corregir, por ejemplo, acercándonos al bastón, tocándolo y sintiéndolo recto. Una vez que rechazamos los intermediarios perceptivos internos y mentales, podemos decir estas cosas u otras parecidas. Pero, aquí es donde el escéptico puede comenzar a hablar de nuevo. La cuestión ahora es ¿por qué estamos tan seguros de que el juicio corregido una vez tocado el bastón no es igualmente apresurado y erróneo? ¿Por qué estamos tan seguros de que lo que falla es "*el juicio del ojo*" (esto es, el juicio basado en nuestra percepción visual), y no más bien "*el juicio de la mano*" (esto es, el juicio basado en nuestra percepción táctil)?

A diferencia de lo que ocurría con los inevitables intermediarios perceptivos internos y mentales, la percepción táctil hace posible que nuestro juicio aparte, podemos decirlo así, un velo *real* de apariencia. En la situación del ejemplo, el agua actúa como un *intermediario real* que precipita nuestro juicio. No es un intermediario interno y mental, sino un intermediario externo, natural y real. Pero es, al fin y al cabo, un intermediario que a veces hace que consideremos erróneamente lo que percibimos. Y la pregunta sigue siendo ¿por qué, en este caso, el juicio surgido a propósito de la percepción táctil es más fiable que el provocado por la percepción visual? O, de manera más general, ¿puedo estar en algún momento seguro de que mis juicios acerca de lo que percibo son correctos y de que he conseguido controlar todos los posibles intermediarios reales capaces de desviar mi apreciación de lo que percibo?

Podríamos presentar esta segunda forma de argumentación escéptica en los siguientes términos.

- (1') Comenzamos constatando la existencia de casos en los que un juicio basado en la percepción resulta ser erróneo.
- (2') En tales casos, aunque de hecho percibamos algo real, nuestro juicio se apresura y no llega a apreciar adecuadamente ciertas propiedades de aquello que percibimos. Algo de lo que percibimos actúa como un velo real de apariencia, como un *intermediario real* entre lo que percibimos y nuestro enjuiciamiento de la situación.
- (3') Pero, antes de darme cuenta de lo erróneo de mi apreciación, no detectaba ninguna diferencia entre mi manera general de proceder en esa ocasión y mi manera general de proceder en otras ocasiones en las que sí creo que mi juicio es correcto.

(4') En consecuencia, todos mis juicios basados en la percepción pueden ser erróneos. No tengo ninguna garantía de que no lo sean.⁹

Hay, pues, una variedad de escepticismo sobre nuestro conocimiento del mundo externo que es independiente de la postulación de intermediarios perceptivos internos y mentales. Paralelamente, no sería difícil formular argumentos escépticos muy parecidos pero referidos esta vez al conocimiento del significado, de las referencias o de las condiciones de verdad. A esta variedad de escepticismo le es suficiente la existencia de los *intermediarios reales* que vamos descubriendo en nuestra experiencia y que, según creemos constatar, a veces nos conducen a *enjuiciar erróneamente* la situación. Explota justamente la capacidad que el sujeto tiene de explorar su entorno adoptando diversas perspectivas epistémicas ante lo que va encontrando y generando de manera reflexiva representaciones e interpretaciones diversas (incluso a veces muy divergentes) sobre su propio mundo.

Creo que es, sobre todo, ante este escepticismo donde surge lo peculiar del realismo natural que nos propone Putnam. Este escepticismo nos fuerza a preguntarnos una y otra vez por qué estamos tan seguros de que en algún momento llegamos a formular juicios correctos. Y lo que quisiera responder el realismo natural de Putnam es que, a pesar de que nos equivoquemos a menudo, a pesar de que no podamos señalar como incorregible ninguna parte de nuestro conocimiento, a pesar de que el conocer sea siempre una tarea inacabada, etc., podemos formular juicios correctos porque la corrección de un juicio es algo que depende de cada *situación concreta*. La corrección no es una noción ni unívoca ni absoluta. Y como no hay ninguna situación concreta que requiera examinar todos los intermediarios reales, destapar todos los velos reales de

9. Existe alguna similitud entre este tipo de argumentos y los argumentos escépticos basados en una inducción a partir de la constatación de que la mayor parte de nuestra ciencia pasada ha resultado ser falsa. Sin embargo, no se trata de lo mismo: en los argumentos del primer tipo, el error no tiene porqué ser general, ¡incluso bastaría la constatación de un único error!

apariciencia, *en toda situación concreta la realidad es epistémicamente accesible*.¹⁰

Lo que el realismo natural de Putnam intenta es asegurar la accesibilidad epistémica de la realidad, haciendo que la corrección de nuestros juicios dependa de *cada situación epistémica concreta*¹¹. Según Putnam, el escepticismo que acabamos de presentar seguiría aceptando una fantasía metafísica crucial:

(...) the fantasy of imagining that the form of all knowledge claims is fixed once and for all in advance (...) [and] (...) that there must be just one way in which a knowledge claim can be responsible to reality.¹²

Putnam argumentaría que la variedad de escepticismo que hemos descrito perdería su fuerza si reconocemos que la noción de juicio

10. He evitado a propósito referirme de entrada a posibilidades como la del sueño cartesiano. Pero si de hecho no percibo nada, sino que sólo sueño o imagino (o alucino a consecuencia de la ingestión de drogas), y emito juicios diversos sobre lo que percibo, entonces también, aunque no existan intermediarios perceptivos internos y mentales, un intermediario real, un velo real de apariencia, me oculta lo que realmente percibo, que en este caso es nada. Existen situaciones en las que sería muy relevante, incluso muy relevante en la práctica, llegar a descartar estas posibilidades para poder afirmar que nuestros juicios basados en la percepción no son erróneos. Todo depende del tipo de sujeto y de la situación.

11. Es importante enfatizar que el realismo natural esbozado por Putnam no consistiría así en un simple rechazo del hecho de que nos representamos el mundo de una u otra forma. Como dice Putnam (1994:505), "...giving up the idea of representations as interfaces requiring a "semantics" is not the same thing as giving up on the whole idea of representation". Ni en que las llamadas "cualidades secundarias" deban ser consideradas tan reales como las llamadas "cualidades primarias". Según vemos, por ejemplo, en Putnam (1987:5-11), esto puede argumentarse de manera bastante independiente. Ni supondría un rechazo de que, desde el punto de vista del sujeto, las experiencias "verídicas" puedan llegar a ser indistinguibles de las "no verídicas". La cuestión relevante aquí no es si pueden llegar a serlo o no, esto dependería del sujeto y de la situación, sino más bien la de si, en el caso de que fueran indistinguibles o en alguna medida relevante similares, la postulación de intermediarios de cualquier tipo explica realmente algo o es una mera paráfrasis del hecho trivial de que, por ejemplo, "It seemed to Helen when she dreamt as if she were seeing just what she later saw when she actually saw the Taj Mahal", Putnam (1994:475). Ni la defensa de una concepción de la mente como un "sistema de capacidades" en lugar de como un "órgano" radicado en nuestros cerebros. Sin aclarar en que consisten esas capacidades, podría no conseguirse nada cambiando la concepción de la mente. Podría tratarse, por ejemplo, de capacidades simplemente relacionadas con el desarrollar nuestras vidas en un mundo de apariencias sin ninguna posibilidad de acceso a nada más.

12. Putnam (1994:514).

correcto no es unívoca ni absoluta. La corrección de nuestros juicios es siempre relativa a cada situación, y querer llevar la corrección más allá de lo que es requerido por cada situación, por cada práctica, sería simplemente "estúpido".

5. PERO, ¿ES "ESTÚPIDA" LA REFLEXIÓN?

DE LA CLÁSICA distinción apariencia/realidad, el pensamiento moderno habría transformado las "apariencias" en algo puramente interno a los sujetos y en algo mental, en un necesario intermediario entre los sujetos y la realidad. De aquí surge cierto escepticismo y ciertas respuestas realistas metafísicas y relativistas. El realismo metafísico aspira a localizar esa supuesta realidad en un nivel más profundo que cualquier apariencia y el relativismo intenta arreglárselas sólo con las apariencias. Hemos visto cómo el realismo natural de Putnam rechaza esta imagen y defiende que únicamente tiene sentido establecer la distinción realidad/apariencia dentro de la propia realidad percibida y conocida.

Los únicos intermediarios aceptables para el realista natural son los intermediarios naturales, reales; y el único medio en que un realista natural puede distinguir realidad de apariencia es mediante un examen de la propia realidad a través de la percepción asistida por instrumentos, lenguajes y teorías. Y al igual que carece de sentido adoptar como medio de ampliar nuestra visión distante un instrumento que, sin que tengamos manera alguna de apreciar el cambio, a veces funcione como un telescopio y a veces como un caleidoscopio, carece de sentido hablar de un enjuiciamiento incorrecto de la situación que esté más allá de nuestra capacidad de discriminar en tal situación lo correcto de lo incorrecto. Hasta aquí uno puede encontrar aceptable el planteamiento de Putnam. Sin embargo, el problema comienza cuando queremos dar un paso más y nos preguntamos *en qué consiste esa capacidad de discriminar en cada situación concreta lo correcto de lo incorrecto y en cómo uno puede reconocer que se ha ejercido adecuadamente tal capacidad.*

Respecto al paso 3 del primer argumento escéptico basado en la existencia de intermediarios internos y mentales (es decir, respecto a que no exista diferencia cualitativa entre los casos de percepción verídica y los casos de percepción no verídica), el realismo natural replica que en los casos de percepciones verídicas tenemos

experiencia de los objetos reales. Ahora el fallo estaría también en el paso 3' del segundo argumento escéptico. Cada situación concreta debe ofrecer los medios para reconocer que se ha ejercido adecuadamente la capacidad de discriminar lo correcto. Sí que habría, por tanto, una importante diferencia entre mi manera de proceder cuando enjuicio incorrectamente una situación y mi manera de proceder cuando la enjuicio correctamente. Al enjuiciarla *correctamente*, en la situación no queda por apartar ningún velo real de apariencia. Si me empeño en seguir apartando posibles velos reales de apariencia, paso a tener un comportamiento simplemente "estúpido".

Pero hay algo sumamente extraño en todo esto. ¡Cuando menos, resulta extraño que la solución a un problema filosófico acabe siendo una cuestión de ser o no "estúpido"! Debe haber algo más. Aunque sólo sean distintos tipos de "estupidez". A continuación, y utilizando tres ejemplos usados por el propio Putnam¹³, intentaré mostrar cómo *la reflexión nos puede forzar a seguir apartando velos reales de apariencia en cualquier situación*. Y cómo, detrás del recurso a la "estupidez", siguen actuando tomas de posición realistas metafísicas o relativistas.

Primer ejemplo: Las alubias de William James

ILUSTRANDO SU IDEA de que no es necesario ser realista metafísico para hacer justicia a la idea de que nuestras pretensiones de conocimiento han de responder ante la realidad, Putnam comenta el siguiente ejemplo de James¹⁴. Unas alubias son arrojadas sobre una mesa. Hay una infinidad de maneras diferentes como podemos describirlas y clasificarlas. Por su color, tamaño, forma, etc. Cada una de estas descripciones refleja unos intereses determinados. No hay ninguna descripción que no refleje ningún interés en absoluto. Sin embargo, todas esas descripciones pueden ajustarse perfectamente a la situación en la que se encuentran las alubias, independientemente del sujeto que las está describiendo. Y así, todas ellas pueden ser consideradas verdaderas.

13. Seguimos refiriéndonos a Putnam (1994).

14. Putnam (1994:447-52).

Un realista metafísico, nos dice Putnam¹⁵, interpretaría el ejemplo diciendo que los intereses determinan las combinaciones de propiedades que se consideran, pero no el mundo tal como es independientemente del sujeto que realiza la descripción. El mundo consiste en un conjunto preexistente de objetos y propiedades distribuidas entre esos objetos. Esto está fijado con total independencia de los intereses de los sujetos. Asimismo, la única forma en la que todas nuestras pretensiones de conocimiento han de responder ante la realidad está fijada de antemano. Nuestros pensamientos y lenguajes deben referirse a los objetos y propiedades reales. Y, orientados por los intereses que queramos, conocemos cuando describimos alguna de las combinaciones de objetos y propiedades que realmente se dan.

Putnam rechaza esta imagen. La intuición importante del pragmatismo de James consiste, según él, en el rechazo de que describir sea meramente copiar. La misma noción de objeto no es previa a nuestras descripciones. Las partículas de la mecánica cuántica, por ejemplo, no son objetos en el sentido tradicional de objeto. Y tampoco nuestros términos generales denotan meramente propiedades compartidas por todos los objetos a los que aplicamos el término. El significado ordinario de la palabra "oro", por ejemplo, no es equivalente a ninguna propiedad ni conjunto de propiedades. La explicación del realista metafísico falla porque sus nociones de objeto y propiedad son vacías.

Sin embargo, Putnam quiere hacer justicia a la idea según la cual nuestras pretensiones de conocimiento han de responder ante un mundo que es como es, independientemente de los intereses del sujeto que lo describe. Putnam se queja (como también lo hizo James) de que haya quienes interpreten su posición como una negación de la realidad de las alubias. Literalmente, nos dice Putnam¹⁶,

I agree with the critic (esto es, con el realista metafísico) that the world is as it is independently of the interests of describers.

15. Putnam (1994:446-9).

16. Putnam (1994:448).

La diferencia decisiva respecto al realismo metafísico radicaría en que ha de ser cada situación concreta la que señale la manera cómo nuestras pretensiones de conocimiento han de responder ante ese mundo independiente de nuestros intereses. Hasta aquí todo parece ir bien. ¡Pero no vayamos tan deprisa! Pues surge un problema grave en la nota a pie de página con la que Putnam complementa el texto que acabamos de citar. En ella, Putnam añade lo siguiente:

Apart, of course, from the fact that those interests are themselves part of the world. The truth about those interests would be different were those interests different. But what the traditional realist is pointing out is that when I talk about anything that is not causally effected by my own interests –say, when I point out that there are millions of species of ants in the world– I can also say that the world would be the same in that respect even if I did not have those interests, had not given that description, etc. And with all that I agree.¹⁷

Putnam está sugiriendo que, al igual que ocurre con las hormigas, la existencia misma de las alubias del ejemplo de James *no está causalmente afectada por nuestros intereses* al describirlas y que, así, resulta ser un aspecto del mundo independiente de tales intereses. En otras palabras, que por lo que respecta a la existencia de las alubias, el mundo podría seguir siendo como es aunque yo no tuviera esos intereses, aunque no hubiera realizado la descripción que he hecho, etc. Pero, si como Putnam mismo ha argumentado en diversas ocasiones¹⁸, la *causalidad* misma es una noción relativa a intereses, entonces la verdad del enunciado o del pensamiento acerca de que el mundo pueda seguir conteniendo esas alubias aunque yo no tenga los intereses que tengo, o aunque yo no las describa como lo hago, etc., acabará siendo a su vez algo relativo a intereses. Y ante esta *reflexión*, generada a partir de la situación concreta en la que nos sitúan Putnam y James, creo que sólo caben dos opciones: 1) exportar hacia la realidad los intereses que hacen que rechazemos ciertas relaciones causales y tomarnos así en serio la realidad de las alubias en un sentido muy próximo al realismo metafísico –las alubias serían parte del mundo en sí mismo–, o 2) importar hacia nosotros la

17. Putnam (1994:448).

18. Por ejemplo, y muy directamente, en Putnam (1987:Lecture II) y en Putnam (1990:cap.5).

existencia real de las alubias en un sentido muy próximo al relativismo.¹⁹

La reflexión anterior puede, además, *generalizarse* muy fácilmente a otras muchas situaciones ordinarias que incluyan no sólo hormigas y alubias sino mesas, sillas, el universo que queda fuera de mi cono de luz, el pasado, etc. Y cuestionar la existencia real de todo esto en un mundo "externo" a nosotros nos puede parecer sumamente "estúpido". Pero me temo que aquí, subyaciendo a esa acusación de "estupidez", ya habremos realizado una *elección*, ya habremos elegido la primera de las dos opciones anteriores .

Segundo ejemplo: El "duck-rabbit drawing"

CONSIDEREMOS AHORA el ejemplo del "duck-rabbit drawing" (el ejemplo del "dibujo del pato-conejo"). Según Putnam²⁰, la discusión que Wittgenstein ofrece de este ejemplo también puede dirigirse contra la postulación de intermediarios en la cognición necesitados de una semántica. A diferencia del propio "duck-rabbit drawing", podemos decir con Wittgenstein y Putnam que la imagen mental que inmediatamente me formo de ese dibujo no es ambigua. Es una imagen mental de un pato o, en sentido excluyente, de un conejo. Concedámoslo. Concedamos que no hay ninguna semántica que añadir a esa imagen mental. Que no hay nada que añadir porque tener una imagen o representación mental de algo ya es tener una semántica (un significado, una referencia, unas condiciones de verdad). Podemos incluso aceptar las implicaciones de esto para el conjunto de nuestros estados y procesos cognitivos y decir, como hace Putnam en el siguiente texto, que lo mismo ocurre con el significado de las palabras y las sentencias:

When we hear a sentence in a language we understand, we do not associate a sense with a sign-design; we perceive the sense *in* the

19. En relación a los prejuicios de Chomsky acerca del carácter arbitrario y subjetivo que tendrían las relaciones causales si se relativizaran a intereses, Putnam (1992:64) señala que no somos simplemente libres para escoger los intereses que queramos y que es posible someter a crítica racional nuestros intereses. Los intereses no serían, pues, ni arbitrarios ni subjetivos. Hay muchos otros lugares en la obra de Putnam donde es posible encontrar observaciones similares. No creo, sin embargo, que nada de esto cambie los términos en los que están planteadas estas opciones.

20. Putnam (1994:490-1).

sign-design. Sentences that I think, and even sentences that I hear or read, simply do refer to whatever they are about; not because the "marks and noises" that I see and hear (or hear "in my head", in the case of my own thoughts) intrinsically have the meaning they have, but because the sentence in use is not just a bunch of "marks and noises"²¹

Sin embargo, nada de lo anterior impide que *reflexivamente* me forme una segunda imagen mental del "duck-rabbit drawing" en la que no vea, digamos, un pato sino un conejo, o viceversa, o que me forme otra imagen mental de cualquiera de esas primeras imagenes mentales y que en esa segunda imagen vea la otra figura., y que cognitivamente relacione todas ellas como siendo imagenes mentales diferentes sugeridas por el mismo "duck-rabbit drawing".

Ninguna de estas imagenes mentales es semánticamente ambigua. Todas ellas llevan en sí mismas su interpretación. Pero ahora la cuestión no es ¿qué interpretación doy a mi imagen mental?, sino ¿qué imagen mental selecciono como la imagen más adecuada del "duck-rabbit drawing"? La primera pregunta sólo tiene cabida dentro de la teoría de los intermediarios cognitivos, pero la segunda es independiente de ellos. Para que la segunda pregunta sea pertinente basta con que puedan existir *intermediarios reales*, velos reales de apariencia, que me impidan ver correctamente algo. Pues, después de todo, el dibujo concreto que tengo ante mí puede ser más un dibujo de un pato que un dibujo de un conejo, o viceversa. Después de todo, puedo estar pasando por alto algún detalle importante del dibujo.

Ahora, ante la oferta de imágenes mentales que ha originado mi *reflexión*, tengo sólo dos opciones respecto a la segunda pregunta: 1) adoptar una de esas imágenes mentales como lo que debo ver en el "duck-rabbit drawing" en un sentido muy realista metafísico –los dibujos sí representarían algo de una manera intrínseca–, o 2) considerar que todas ellas son altamente opcionales en un sentido muy relativista.

Esto no quiere decir que en la situación de contemplar el "duck-rabbit drawing", no nos parezca ciertamente "estúpido" empeñarse en que sólo una de las imágenes mentales es la imagen adecuada que

21. Putnam (1994:491).

debo ver. De hecho, nos parecería "estúpido" ese empeño. Pero esto es sólo un hecho, que creo que sólo se da porque ya hemos *elegido*. Enfrentados al tipo de situaciones a las que pertenece el "duck-rabbit drawing", solemos elegir la segunda de las anteriores opciones, la opción relativista.

¿Qué se puede decir con respecto al significado de las palabras y sentencias de un lenguaje que entendemos y usamos? ¿Hay algo diferente en este caso? Aceptemos que entender y usar esas palabras y sentencias no es simplemente manipular marcas y sonidos a los que debe añadirse una interpretación. Entender y usar esas palabras y sentencias es captar en ellas el significado que tienen. Lo que ocurre con las palabras y sentencias de un lenguaje que entendemos y usamos es que, a diferencia del "duck-rabbit drawing", generalmente estas palabras y sentencias no son ambiguas²². No se trataría aquí, por tanto, de que la palabra castellana "gato", por ejemplo, pueda ser vista por nosotros *reflexivamente* como significando, por ejemplo, manzana. No se trata de esto. ¡O no estamos usando la palabra castellana "gato" o, si la usamos, no significa manzana! Sin embargo, sí podemos imaginar situaciones en las que se den *usos* en todo parecidos al uso que en castellano tiene la palabra "gato" salvo en que en esos nuevos usos la palabra homófona/homógrafa "gato" signifique manzana sin que se modifiquen en lo más mínimo los valores de verdad que asociemos a todas las sentencias de nuestro lenguaje. Y, ante esta *reflexión*, sí que vuelve a plantearse el dilema anterior: o 1) adoptamos uno de esos usos como el uso apropiado en un sentido muy realista metafísico —el mundo en sí mismo, un mundo que incluso puede estar poblado por gatos y manzanas, seleccionaría uno de los usos como el uso apropiado—, o 2) consideramos que todos esos usos son opcionales en un sentido muy relativista. Y también creo que aquí sólo nos puede llegar a parecer "estúpida" la primera opción porque ya hemos tomado partido en favor de la segunda.²³

22. Y si lo son, si son ambiguas, entonces tenemos un caso enteramente análogo al del "duck-rabbit drawing".

23. Tal vez nos parezca menos "estúpida" aquí la primera opción que en los casos tipo el "duck-rabbit drawing". Como hecho, es interesante, y tal vez nos haga reflexionar sobre las diferencias entre percibir imágenes (de patos, conejos, etc.) y "captar" significados lingüísticos. Pero me temo que de esto sólo se seguiría la constatación de que en algunos campos tendemos más al realismo metafísico y en otros campos tendemos más hacia el relativismo.

Tercer ejemplo: Errores al contar.

EXAMINEMOS TAMBIÉN otro ejemplo utilizado por Putnam, esta vez procedente de Diamond (1991). Se trata de imaginar el caso de una persona a la que queremos enseñar a contar correctamente. Se colocan sobre una mesa varias filas de lapiceros y, al señalar una de estas filas, la persona dice los números cardinales empezando por la izquierda. Cuando pedimos el resultado, la persona responde diciendo el último número. La persona ya sabe que no debe contar un lapicero más de una vez, que no debe saltarse ninguno, ni repetir ningún número, ni alterar el orden de los lapiceros, etc. En este punto, Putnam señala:

The man is supposed to know that these count as mistakes in the game, and there is a penalty for making them. (The pencils are in plain view, and he is able to see that no pencils are added to any of the rows or removed while the game is going on.)²⁴

La persona, en consecuencia, ha aprendido a reconocer los errores que comete al contar cuando cuenta más de una vez el mismo lapicero, cuando se salta algún lapicero, etc.; y dice "¡he cometido un error!" si reconoce que algo de esto ha ocurrido. Podemos pensar ahora que si la persona lleva a cabo este procedimiento dos veces sobre la misma fila de lapiceros y llega a resultados diferentes, entonces también debe estar cometiendo un error. En este punto, Diamond y Putnam se preguntan en qué consiste esta peculiar "necesidad" que ha de reconocer la persona.

Para responder a esta pregunta, imaginan a la persona llevando la cuenta dos veces sobre la misma fila de lapiceros y llegando a dos resultados diferentes sin aceptar haber cometido ningún error. Lo que haríamos frente a un caso así, continúan, es contar junto a la persona varias veces la misma fila de lapiceros procurando resaltar el hecho de que el resultado es siempre el mismo. Supongamos ahora que, en cierto momento, la persona dice algo así como "¡ya lo he entendido!", y que a partir de entonces, todo nos indica que ha conseguido captar la necesidad de estar cometiendo un error cuando, al contar varias veces la misma fila de lapiceros, llega a resultados distintos. Llamemos actividad C al juego que consiste en decir "¡he cometido

24. Putnam (1994:507).

un error!" sólo cuando la persona reconoce que ha contado más de una vez el mismo lapicero, que se ha saltado algún lapicero, etc. Y llamemos actividad D al juego que consiste en decir "¡he cometido un error!" tanto cuando la persona reconoce estar en alguna de las anteriores circunstancias como cuando se da cuenta de que llega a resultados diferentes al contar dos veces la misma fila de lapiceros. D es una actividad un poco distinta de la actividad C, y hasta cierto punto involucra distintas reglas, pero la expresión "¡he cometido un error!" *debe ser vista*, afirma Putnam, como no cambiando de significado. Las actividades C y D deben ser vistas como desarrollando el mismo juego. Se debe ver "*el mismo rostro*" en ambas actividades. Y en esto consistiría, según Putnam, la necesidad que ha de reconocer la persona:

It is true that for the person who cannot see the connection between the activities C and D the words 'I have made a mistake' change their meaning depending on which game the person is playing; but such a person would be regarded as "stupid". Activity D would not have the sense for this person which it has for us. (...) And, like Diamond, I am suggesting that the sameness of the "sense" (...) in these cases is not an identity of "rules", nor yet a "description of *something* else" than the way we use the words in these cases.²⁵

Creo, sin embargo, que no todo se reduce a "la manera como usamos las palabras en estos casos". Modifiquemos un poco el ejemplo de Diamond. Imaginemos que, como en muchos otros juegos, en este caso la *penalización de los errores* tiene gran importancia para la anterior persona y que no desea de ninguna manera ser penalizada. Y supongamos que, por alguna razón, sospecha que cuando lleva a cabo el procedimiento de contar dos veces la misma fila de lapiceros llegando a resultados diferentes, algo extraño ha tenido que pasar con los lapiceros. Alguno de ellos, por ejemplo, ha tenido que ser quitado o añadido. O tal vez, sencillamente, se ha volatilizado. Ha sido todo lo cuidadosa que es capaz de ser y ha seguido las instrucciones al pie de la letra. Así, que algo extraño ha tenido que ocurrir. Como antes, cuando la persona llega a resultados distintos al contar la misma fila de lapiceros, nosotros volvemos a contar con ella varias veces esa fila, resaltando el hecho de que el resultado es siempre el mismo. En cierto

25. Putnam (1994:510).

momento, también aquí, la persona dice algo así como "¡ya lo he entendido!". Ahora hay una *diferencia importante* respecto del ejemplo de Diamond. Aquí la frase "¡ya lo he entendido!" puede significar simplemente resignación. La persona sigue sospechando que algo raro pasa cuando ella sola cuenta dos veces la misma fila de lapiceros pero se *resigna* a aceptar las apariencias. ¿Se trata ahora de un *mismo* juego, del mismo "rostro" o "sentido"? ¿Consideraríamos ahora el mismo juego a las actividades C y D que podríamos seguir definiendo en los mismos términos que antes? Creo que no. "¡He cometido un error!" ya no significa lo mismo en la actividad C que en la actividad D.

Aunque la persona se comporte a partir del momento conflictivo como en el ejemplo de Diamond, ya no podemos decir que ha conseguido captar la necesidad de estar cometiendo un error cuando al contar varias veces la misma fila de lapiceros llega a resultados distintos. Conociendo el estado epistémico de sospecha de la persona en cuestión, y su posterior resignación, ya no es aquí tan "*estúpido*" no ver en las dos actividades, antes y después del conflicto, el mismo juego. Pero, ¿por qué en el ejemplo de Diamond *sí* era "*estúpido*" no ver el mismo juego en las dos actividades? Creo que la respuesta puede permanecer oculta justamente por lo obvia que resulta: ¡nos parece "*estúpido*" no ver el mismo juego porque nadie cree que, en condiciones normales, al contar dos veces una serie de cosas alguna de ellas pueda ocasionalmente volatilizarse y volver a aparecer de repente unos instantes después!

El caso es que, al considerar estas posibilidades, surgen otra vez las mismas opciones que en los casos anteriores: 1) podemos aceptar de una manera realista metafísica que la realidad en sí misma no depende del hecho de contar cosas –y que la necesidad de la que hablan Diamond y Putnam hunde sus raíces en esa realidad tal como es en sí misma–, o 2) podemos ser, digamos, muy convencionalistas respecto al mismo hecho de contar y a esa noción de necesidad a la manera del relativismo. Y nos parece "*estúpida*" la persona que en el ejemplo de Diamond no ve el mismo juego en las dos actividades, sólo porque aquí nos decantamos claramente por la primera opción.

6. CONCLUSIÓN.

EL REALISMO NATURAL podría ser la posición correcta en relación con cierto tipo de mentes, pero no puede ser el realismo de una *mente reflexiva*, de una mente cuya perspectiva epistémica le permita siempre generar representaciones e interpretaciones diversas, incluso a veces muy divergentes, sobre sus propios contenidos obligándole a decidir entre ellas.

No creo, en fin, que el realismo natural supere las tensiones del realismo interno. Y no creo, por tanto, que consiga ofrecer esa ansiada *tercera vía* entre el realismo metafísico y el relativismo. Pero lo que me parece aún más equivocado es ver al propio realismo interno como la expresión de una antinomia que *haya que superar* a toda costa. Naturalmente, siempre podemos negarnos a asumir nuestra condición y seguir buscando una tercera vía. Sin embargo, creo que lo más valioso del realismo interno consiste justamente en mostrarnos por sus dos caras las monedas que tenemos.

Respecto a cualquier campo de la realidad, tanto el realismo metafísico como el relativismo nos enseñan únicamente una cara de la moneda, y al descubrir la otra, puede surgir la tentación de rechazar la moneda como falsa y buscar otras monedas más auténticas. Pero tan cierto es que no podemos tener monedas de una sola cara como que no podemos tener monedas sin dos caras, y querer mirar nuestras monedas únicamente de perfil, buscando una tercera vía, es tan engañoso como fijarse sólo en una cara. Nuestras monedas, ya sean falsas o auténticas, tienen siempre dos caras. Y el realismo tiene muchas caras, utilizando una expresión del propio Putnam, no porque nuestras monedas tengan más de dos caras, sino porque tenemos siempre muchas monedas para comerciar con la realidad. Esto hace posible que sin ser relativistas podamos aceptar muy en serio el pluralismo. Siempre he querido ver así el realismo interno. Visto de esta forma, el realismo interno permite comprender mejor muchos problemas del propio conocimiento científico, y también, muchos problemas de nuestras vidas. No hay nada, y menos aún una determinada perspectiva filosófica, que nos pueda ahorrar el *esfuerzo de pensar*. Y ni todo es fantasía en el realismo metafísico ni todo es irresponsabilidad en el relativismo.

Después de haber rechazado que esté fijada de antemano la forma que han de adoptar todas nuestras pretensiones de conocimiento y el modo en el que han de responder ante la realidad²⁶, carece también de sentido llamar fantástica cualquier propuesta que se aproxime al realismo metafísico y tachar de irresponsable a todo relativismo. Es más, si realmente estamos ante una antinomia que no podemos superar, nos conviene que así sea. El realismo natural nos hace soñar con una vuelta a casa, al mundo del sentido común, a lo familiar, a lo que importa en nuestras prácticas y en nuestras vidas. Pero la reflexión y la filosofía son al menos tan antiguas como el propio sentido común. Y allí donde la reflexión nos enfrenta con alternativas diversas respecto a lo que el sentido común nos sugiere, estamos *también* justo donde estábamos al principio, ahora sin ninguna clase de inevitables intermediarios perceptivos o cognitivos. Volvemos a encontrarnos allí con la perplejidad y con las viejas opciones del realismo metafísico y del relativismo. En ningún sitio se está mejor que en casa, solemos decir. Pero al decir esto no nos damos cuenta de que, al marcharnos, nuestra casa quedó un poco revuelta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, J.L., *Sense and Sensibilia*, Oxford Univ. Press, Londres, 1962, (trad. cast., *Sentido y Percepción*, Madrid, Tecnos, 1981).

DIAMOND, C., *The Realistic Spirit*, Cambridge, MIT Press, 1991.

FOLINA, J., , "Putnam, Realism and Truth", en *Synthese*, 103, 1995.

PUTNAM, H., *The many faces of realism*, La Salle, Open Court, 1987,

----- *Realism with a Human Face*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1990,.

26. Putnam (1994:449 y 465).

----- *Renewing Philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1992.

----- "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", en *The Journal of Philosophy*, vol. XCI, no. 9, Septiembre, 1994, .

SOSA, E., "Putnam's Pragmatic Realism", en *The Journal of Philosophy*, vol. XC, no. 12, Diciembre, 1993.