

## Defensa del realismo interno

Hilary PUTNAM  
Universidad de Harvard

(En diciembre de 1982 la American Philosophical Association promovió un coloquio sobre mi libro *Reason, Truth and History* en la reunión anual de la Eastern Division. Si bien los artículos de los críticos, Hartry Field y Gilbert Harman, se publicaron en el número de octubre de 1982 del *Journal of Philosophy*, sólo apareció un resumen de mi réplica —por alguna razón ésta es la extraña costumbre. Lo que sigue es mi réplica en su totalidad, que no ha sido previamente publicada entera).

Los puntos de vista filosóficamente importantes que han tenido un atractivo permanente no pueden expresarse en una sola frase. Esta es una de las razones por las que me siento justificado al considerar que un «realista metafísico» es un filósofo que acepta lo que Hartry Field llama «realismo metafísico<sub>1</sub>» (el mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente) y acepta el «realismo metafísico<sub>2</sub>» (hay exactamente una descripción verdadera y completa del modo de ser del mundo), y el «realismo metafísico<sub>3</sub>» (en la verdad interviene algún tipo de correspondencia). Estas doctrinas han sido mantenidas por filósofos de cualquier época histórica y cabe pensar en una rica «filigrana» de ideas, doctrinas, argumentos detallados que encarnan estas ideas abstractas en formas diferentes.

Estas tres frases (sacadas, o más bien arrancadas, de sus lugares en mi libro *Reason, Truth and History*) de hecho no tienen un contenido claro si se sitúan al margen de esa rica filigrana. ¿Qué sentido tiene hablar de objetos al margen de la tradición filosófica y no digamos ya de una «totalidad fija» de todos los objetos? ¿Qué significado puede tener, al margen de una cierta controversia filosófica, el hablar de «independencia de la mente»? La mente humana no ha creado las estrellas ni las montañas, pero esta consideración elemental no es suficiente para poner fin a la

cuestión filosófica del realismo versus antirrealismo. ¿Qué sentido puede tener hablar de una única «descripción completa y verdadera del mundo»?

Puedo dar sentido a esto último si supongo el «realismo metafísico<sub>1</sub>». En ese caso existe un conjunto definido I de individuos que forman el mundo (pongamos, puntos espacio-temporales). Y existe también un conjunto definido —llamémosle «P»— que abarca todas las propiedades y relaciones (de cada uno de los tipos, para evitar paradojas, pero consideremos, por simplificar, que son todas del tipo más bajo).

Consideremos un lenguaje ideal que tenga un nombre para cada miembro de I y un predicado para cada miembro de P. (Quizá Field, en su fase nominalista actual, negaría la existencia de una totalidad P de ese tipo; pero entonces no sé como interpretar su manera de hablar de *maneras* de «toronar pedazos de la pasta noumenica» (p. 561). Un lenguaje ideal de ese tipo no es un lenguaje enumerable (a menos que tomemos las propiedades extensionalmente e incluso entonces sólo si el número de individuos es finito), pero es único (hasta el isomorfismo) y la teoría del mundo —el conjunto de las oraciones verdaderas, hasta cualquier tipo definido— es igualmente único. Puede muy bien suceder que haya otros modos de dar sentido a la afirmación de que hay «una teoría verdadera y completa del mundo», pero mi afirmación es solamente que el modo natural de entender el «realismo metafísico<sub>1</sub>» implica suponer el «realismo metafísico».

A la inversa, si suponemos que hay una teoría ideal del mundo, la noción de «una totalidad fija» de todos los individuos y la de una «totalidad fija» de las propiedades y relaciones de estos individuos queda naturalmente clarificada al identificar la totalidad de los individuos con el rango de las variables individuales y la totalidad de las propiedades y relaciones (de cada tipo) con el rango de las variables de predicado (de ese tipo). Los realismos metafísicos *uno, dos y tres* no tienen contenido tomados aisladamente, uno por uno. Cada uno se apoya sobre los otros y en una serie de nociones y supuestos adicionales.

LA SUGERENCIA DE FIELD DE QUE LA «TEORÍA DE LA REDUNDANCIA»  
ES COMPATIBLE CON EL REALISMO METAFÍSICO

Permítaseme explicar la sugerencia de Field de que se puede ser un realista metafísico y aceptar la «teoría de la verdad como redundancia». (Según Field así es como se podría ser un realista metafísico y no aceptar la teoría de la correspondencia).

En la «teoría de la redundancia» decir que «P» es verdadera es mera-

mente afirmar *O*. Puesto que la verdad no es una propiedad, desde este punto de vista, la afirmación de que se puede ser un realista metafísico y continuar manteniendo esta idea acerca de la verdad viene a equivaler a la afirmación de que se puede *decir* «hay una totalidad fija de cosas independientes de la mente de las que está formado el mundo» y considerar esta última afirmación como verdadera sólo en el sentido de una «verdad inmanente», es decir, en el sentido de que (al llamarla verdadera se quiere decir que) es parte del corpus total que se acepta. Es difícil ver en virtud de qué se podría considerar realista ese punto de vista.

Por otro lado, Field apela a trabajos míos en que he sugerido separar la teoría de la verdad de la teoría de la comprensión. Sugiere que una descripción de la «semántica de la función conceptual» (conceptual-role semantics) de un hablante, una descripción de su capacidad para producir oraciones, asignar probabilidades subjetivas a oraciones, etc. podría ser una teoría completa de la *comprensión*. Finalmente rechaza la idea de que haya una noción objetiva de «grado de confirmación» o de justificación. Field afirma ser un realista metafísico acerca de esa «totalidad de objetos independiente de la mente» pero un relativista respecto a la justificación.

Así pues, se pretende que se puede negar que la verdad es una propiedad, negar también que en última instancia las oraciones que usamos tengan algún grado de validez objetiva en absoluto y sin embargo sostener que por mor de usar ciertos *ruidos* —porque eso es todo lo que hay en un punto de vista así— como «el mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente» uno ha conseguido convertirse en un realista metafísico. Si todo es así de fácil, ¿por qué no podría convertirse en «realista metafísico» el mismísimo Richard Rorty?

La única razón que se me ocurre para negar que la verdad sea una propiedad es ser un fisicalista o fenomenalista, o, en el caso de ciertos filósofos, un relativista cultural, una visión de la realidad que excluye una propiedad así. Si se ha adoptado esa visión, el filósofo se ve impulsado a decir que no hay verdad o, más habitualmente, a «salvar» la palabra «verdad» por medio de una teoría «desentrecomilladora». Sólo el compromiso con una u otra visión reduccionista (que se la llame «realista» o «antirrealista» no es relevante) conduce a pensar que la verdad no es una propiedad. Pero, ¡atención!, la mismísima persona que niega con toda firmeza que exista una propiedad como la verdad, y que agita sus puntos de vista para llamar nuestra atención sobre sus múltiples aspectos atractivos, como hace, por ejemplo, Richard Rorty en su *Filosofía y el espejo de la Naturaleza*, nótese que ese filósofo no reconoce que su punto de vista es sólo un punto de vista, sino que cree que en cierto profundo sentido pre-teórico ese punto de vista refleja el modo como es el mundo. Que la verdad *es* una propiedad —y una propiedad que, al contrario que la justificación, o la probabilidad sobre la base de las pruebas actuales, depende de algo más que la memoria presente y la experiencia del

hablante— es una idea del realismo que no deberíamos tirar por la borda. Pero Hartry Field muestra signos de sentirse inclinado a abandonar esta idea, aunque se dice «realista metafísico» y dice que yo soy «no-realista». ¿Podría ser que al final tuviera yo más de realista —aunque no fuera «metafísico»— que Field?

#### JUSTIFICACIÓN Y REFERENCIA

El nivel de abstracción de las discusiones de Field y Harman es tal que no se hace referencia a la práctica por medio de la cual decidimos a qué se refiere una palabra dada —no hay referencias a la práctica de la interpretación. Veamos algunos casos.

El término *flogisto* de hecho no se refería a nada. En concreto, no se refería a electrones de valencia, aunque una vez me encontré con un científico que propuso (medio en broma) que mantuviéramos que «en realidad hay flogisto: ha resultado que el flogisto eran los electrones de valencia». ¿Por qué consideramos razonable por parte de Bohr el mantener la misma palabra, «electrón» (*Elektron*) en 1900 y 1934 y con ello considerar sus teorías de 1900 y 1934, tan diferentes, como teorías que describen el mismo objeto mientras que no consideramos razonable decir que *flogisto* se refiere a los electrones de valencia?

«La semántica de la función conceptual» no tiene respuesta a esas cuestiones, puesto que esa semántica no conoce idea alguna de sinonimia. La métrica de la probabilidad subjetiva de Bohr en 1900 no era la métrica de la probabilidad subjetiva de 1934. Pero eso no quiere decir que la palabra *Elektron*, o cualquier otra palabra alemana, hubiera cambiado su referencia en el idiolecto de Bohr. Si Field tiene razón y no hay objetividad en la justificación, ¿cómo puede haber objetividad en la *interpretación*?

Me parece que Field tiene dos opciones. Field puede decir que hay hechos objetivos respecto a qué es una buena «reconstrucción racional» de las intenciones referenciales de un hablante (y que tratar «Elektron» como un «designador rígido» del tipo de entidad, cualquiera que sea, que es responsable de ciertos efectos y que obedece aproximadamente ciertas leyes es una «reconstrucción racional» de ese tipo), pero que no hay hechos objetivos respecto a la justificación en la ciencia y en la mayor parte de nuestra vida cotidiana o, alternativamente, puede decir que la interpretación *es* subjetiva, pero eso no quiere decir que la referencia sea subjetiva. La primera opción le implicaría en la afirmación de que decidir sobre la «reconstrucción racional» apropiada de las intenciones semánticas de un hablante es una actividad aislada de «la inteligencia general completa», de la «competencia inductiva» entera, etc. Pero, ¿cómo es

posible que la decisión de que algo obedece «aproximadamente» unas leyes (en cualquier caso, que las obedece lo suficientemente de cerca) —la decisión de si los electrones tal como ahora los concebimos se «ajustan» a las intenciones referenciales de Bohr en 1900 pero no a las intenciones referenciales de los teóricos del flogisto, inmediatamente anteriores— puede aislarse de o ser diferente en su naturaleza de las decisiones acerca de lo que en general es *razonable*? La segunda opción nos implicaría en la pretensión de que tenemos una noción de referencia que es independiente de los procedimientos y prácticas por medio de las cuales decidimos que personas en diferentes situaciones, con diferentes cuerpos de creencias de fondo, de hecho se refieren a las mismas cosas. Esta pretensión parece ininteligible. ¡Me llevaría las manos a la cabeza si esta posibilidad se llegara a plantear seriamente!

Nótese que el argumento no depende de ejemplos rebuscados: consideremos que la gente, hace doscientos años, se refería a lo que hoy llamamos «plantas» (o aproximadamente a las cosas que hoy llamamos «plantas») aunque no estemos de acuerdo con ellos respecto a las propiedades esenciales de las plantas. Sin una práctica informal de prescindir de ciertas diferencias en nuestras creencias («caridad en la interpretación») no podríamos decir que las palabras más corrientes del lenguaje han mantenido fija su referencia ni siquiera en parte a lo largo de doscientos años. Si se supone que todo esto es subjetivo, si la práctica de la traducción es subjetiva, no veo que quede ninguna noción interteórica e interlingüística de referencia y verdad. Pero si se supone que es objetivo, quiero preguntar por qué las nociones de traducción (una noción que resulta necesaria incluso para una teoría desentrecomilladora de la referencia) e interpretación están en una situación mejor que la noción de justificación.

#### EL PUNTO DE VISTA DE HARMAN

Harman y yo nos encontramos mucho más adelante que lo hacemos Field y yo. Por así decirlo, Field intenta dispersar mi fuego, mientras que Harman se enfrenta a él e intenta devolvérmelo a la cara.

Comenzaré por preguntar cómo es la justificación objetiva desde el punto de vista de Harman. Los ejemplos de Harman de máximas innatas presupuestas por la justificación son las habituales de conservadurismo, simplicidad y capacidad predictiva. Pero si cada hablante tiene el conocimiento «innato» de que debe preservar las doctrinas anteriores y la «simplicidad» y *no* tiene criterios objetivos para la «simplicidad» misma o del tipo correcto de «conservadurismo», entonces la justificación no va a resultar más objetiva desde el punto de vista de Harman que desde el de

Field. Si se acepta que la justificación es objetiva *exactamente en la medida* en que la gran mayoría de los hablantes de hecho interpretan esas máximas innatas de la misma forma, y es subjetiva en la medida en que los hablantes divergen, entonces, dependiendo de lo riguroso que sea el criterio de acuerdo de la «mayoría» y del tiempo, el lugar y la cultura, o bien descubriremos que esta idea filosófica no está ella misma justificada o que hay muchas cosas —la infalibilidad del Papa, por ejemplo— que no consideraríamos como justificadas y que resultarían estar «objetivamente» justificadas en ciertas culturas. La filosofía misma es un campo en que uno cree que hay algunas soluciones, o disoluciones o discusiones, correctas (o planteamientos objetivamente mejores o peores de los problemas) pero en el que esta corrección (o «mayor o menor bondad») no consiste en la posibilidad de un argumento que resultara satisfactorio para la «mayoría». Me admira que sean precisamente los filósofos los que piensen que el hecho de que ciertas ideas estén intrínsecamente llamadas a ser fuente de controversia indique que no hay corrección e incorrección acerca de esas ideas. El argumento que Harman da para considerar la ética como no-cognitiva<sup>1</sup> es precisamente el argumento que el hombre de la calle da para considerar como no-cognitiva a *toda la filosofía*.

Prefiero interpretar a Harman no en el sentido de que son sólo estas máximas, incurramente imprecisas, acerca de la «coherencia», la «simplicidad», etc. las que son innatas, sino más bien en el sentido —como sugiere su referencia a la distinción de Chomsky entre competencia y actuación— de que hay un sistema detallado de reglas en el cerebro que interpreta esas máximas, a primera vista tan vagas. Partiendo de esa perspectiva lo que está justificado no es necesariamente lo que la gente dice de hecho que está justificado, sino más bien lo que un miembro idealmente «competente» de la especie diría que está justificado<sup>2</sup>.

La noción de «competencia» fue introducida por Chomsky en *Syntactic Structures*. La descripción de la «competencia», en el sentido de Chomsky, es una descripción que *choca* con la descripción biológica. Si intento el experimento de intentar producir una serie de infinitas oraciones gramaticales (pongamos «hay una manzana», «hay dos manzanas», «hay tres

<sup>1</sup> Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, 1977, Oxford University Press. John Mackie. *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 1977, Penguin Books, Londres.

<sup>2</sup> «Metaphysical Realism and Moral Relativism: Reflections on Hilary Putnam's *Reason, Truth and History*. The Journal of Philosophy, LXXIX 10 (1982), pp. 568-574. Harman escribe (p. 570): «... suponemos que al final los mismos principios subyacen al razonamiento de todos, en el modo en que la misma gramática puede subyacer al habla de diferentes hablantes que tienen diferentes vocabularios y diferentes capacidades para hablar». Contesto a este argumento que la noción de un principio «subyacente» al que se apela aquí (como la distinción chomskiana competencia/actuación en la que parece basarse) es justamente la noción de la idealización mejor o de la mejor explicación y que Harman nos debe una explicación de que *ésta*s son nociones fisicalistas.

manzanas»..., esto es algo para lo que —según Chomsky— tengo competencia) y fallo, como ha de ocurrirme antes o después, este «error de actuación» no es debido a ningún fallo de mi cerebro a la hora de seguir sus «especificaciones» biológicas. El cerebro no está construido para usar una cinta de papel infinita, u otro tipo de memoria externa infinita, y no conseguiría estar produciendo estas oraciones por siempre incluso si tiene ese tipo de ayudas mecánicas. En pocas palabras, la *descripción en términos de competencia* es como la descripción del aire como un fluido perfecto: puede ser, como pretende Chomsky, la mejor descripción que cabe usar para los propósitos de la teoría lingüística, al igual que la descripción del aire como fluido lo es para otros propósitos, pero esto no quiere decir que simplemente sea una explicación de hechos fisicalistas. Es una *idealización*.

En *Syntactic Structures* nos prometió Chomsky que habría una *forma normal* para las gramáticas y una función de simplicidad matemática que precisaría todo ésto. Bastaría con considerar las descripciones alternativas de la competencia del hablante, escritas en forma normal y medir la simplicidad de cada una, usando la función matemática de que dispondríamos, para ver cuál de ellas es la más «simple». Esta sería, por definición, la descripción de la «competencia» del hablante. (En rigor, Chomsky nos debe también otra función: una función para medir la *bondad del ajuste* entre una descripción de la competencia y la actuación real. Chomsky parece suponer que lo que constituye un «error de actuación» es algo que los hablantes inteligentes conocerían «intuitivamente»).

Esta idea de que se puede matematizar la descripción de la competencia en lingüística se ha abandonado. Actualmente la idea de que una idealización concreta del comportamiento de un hablante representa su «competencia» mejor que otra idealización distinta, reposa enteramente en nuestra noción intuitiva de «mejor idealización» o «mejor explicación». Arguir que la noción de justificación se ha convertido en *fisicalista* al identificarla con lo que la gente diría según su descripción de la *competencia*, (en un sentido de «competencia» mucho más ambicioso que el que incluso Chomsky haya podido aceptar) es absurdo.

#### EL ARGUMENTO DE «LOS COMPAÑEROS DE LA CULPABILIDAD»

Supongamos que hayamos decidido tomar nociones como «competencia» o quizá «mejor explicación» o quizá «justificación» como primitivas. Puesto que estas nociones no son nociones fisicalistas<sup>3</sup> nuestro «realismo»

<sup>3</sup> Argumento por qué estas nociones no son fisicalistas en «Why Reason Can't be

no sería ya del tipo que Harman quiere defender. Pero cabría preguntar ¿por qué no andar ese camino? ¿Por qué no concluir, por ejemplo, que Brentano tenía razón y que hay propiedades semánticas irreducibles? ¿Qué puede haber de malo en un realismo metafísico antirreduccionista con nociones semánticas primitivas, nociones primitivas de justificación, etc.?

Bien, en primer lugar, si no hay nada erróneo en ello, la cuestión de por qué hay que ser no-cognitivista en *ética* se convierte en un problema serio. El desacuerdo en los valores éticos, al que Harman señala, se corresponde con el desacuerdo en los criterios de justificación o explicación. Sobre que no se debe, coeteris paribus, hacer daño a un benefactor está aceptado más universalmente que lo está la relevancia de la *predicción* para la cuestión de si la tierra comenzó a existir hace cinco o seis mil años (o cuando fuera). Esto no le molesta a Harman porque piensa que hay hechos fisicalistas (hechos acerca de la «competencia») que determinan quién tiene razón cuando hay un desacuerdo de ese tipo pero no hay hechos fisicalistas que determinen quién tiene razón cuando hay un desacuerdo ético. Admitir hechos éticos objetivos que no sean reducibles a hechos físicos sería una violación del espíritu y el contenido del fisicalismo. Si el realista metafísico ha de romper con Harman (y con Mackie) admitiendo *cualquier* noción intencional ética o epistemológica irreducida e irreducible —si por ejemplo, ha de tomar como primitivas nociones como «mejor idealización» o «mejor explicación»— entonces desaparece toda *raison d'être* de su neta distinción entre hechos y valores. Nuestras ideas de interpretación, explicación y todo lo demás surgen de necesidades humanas tan profundas y complejas como nuestros valores éticos. Si se rechaza la objetividad de la ética en base a que la distinción entre una necesidad humana y un mero deseo es en sí misma una mera proyección, una distinción sin diferencia real, entonces se nos ha de decir por qué no sucede lo mismo con las profundas necesidades humanas que dan forma a las nociones de interpretación, explicación, traducción y las demás.

Puedo imaginar un crítico que dijera ahora: «muy bien, Putnam, concederé que lo que es y que lo que no es una buena interpretación, lo que es y lo que no es explicativo, lo que está y lo que no está justificado, están en el mismo barco que lo que es y lo que no es *bueno*. Pero estoy dispuesto a ser un realista metafísico también acerca de la bondad». ¿Qué le diría yo a semejante crítico?

Me habría gustado que mi crítico hubiera aceptado mi argumento de los «compañeros de culpabilidad». Después de todo, uno de mis propósitos fundamentales a la hora de escribir *Reason, Truth and History* era

---

Naturalized» [trad. castellana en «Racionalidad y Metafísica», Cuadernos Teorema, 1985, Madrid] y en «Beyond Historicism», caps. 13 y 16 de *Realism and Reason* (vol. 3 de mis Philosophical Papers) 1983, Cambridge University Press.

hacer que la gente se diera cuenta de la gran fuerza que tiene el argumento en cuestión. No hay razones serias para el relativismo ético que deban conducir a un ser racional, *movido exclusivamente por esas razones*, en cuanto se oponen al vaivén del Zeitgeist, a ser un relativista ético y no un relativista total. Y si el renacimiento de un realismo metafísico de pleno derecho, con sangre en las venas, fuera el camino que llevara a la gente a aceptar la objetividad de la ética, casi pagaría gustoso el precio de que eso pasara. Pero no creo que la visión metafísica realista tenga algún contenido hoy si no se la considera en unión del fisicalismo.

El problema concreto del fisicalismo en que hice hincapié en *Reason, Truth and History* es que la cuestión «¿qué es lo que selecciona una relación R como “la” relación de referencia?» no tiene respuesta. La respuesta de Harman es que el mundo tiene «una estructura causal única»<sup>4</sup>. Pero esto no nos sirve de ayuda. Porque si mi competencia lingüística está causada por  $E_1, E_2, E_3, \dots$ ; entonces es verdad que ha sido causada\* por  $E1^*, E2^*, E3^* \dots$ , donde el \* denota la entidad correspondiente en un modelo no-standard apropiado. Entonces pregunto «¿por qué la referencia queda fijada por la causación y no por la causación\*?». La única respuesta que puede darme un fisicalista es «porque esa es la naturaleza de la referencia». Decir que la *naturaleza* misma selecciona objetos y los pone en correspondencia con nuestras palabras no tiene significado alguno que yo pueda adivinar.

Consideremos, por ejemplo, uno de los modos en que se ha sugerido que la «naturaleza» podría hacer esto. David Lewis ha planteado recientemente la sugerencia de que hay ciertas clases de cosas «ahí fuera, “clases de élite” como él las llama, que se distinguen intrínsecamente. Sugiere que es una “restricción natural” sobre la referencia (es decir, una restricción *dada en la naturaleza*) que tantos de nuestros términos como sea posible han de referirse a “clases de élite”»<sup>5</sup>. Esto no determina de modo unívoco la referencia de nuestros términos: hay otros desiderata, y están los intercambios que a veces hay que hacer entre esos desiderata pero se supone que ésta es la restricción que hace que el lenguaje «enganche» al mundo.

Si Dios hubiera decidido que no es la relación R del realista metafísico sino una contrapartida no-standard  $R^*$  la que ha de ser «seleccionada» como relación de referencia, entonces nuestras experiencias habrían sido las mismas, las oraciones que creeríamos habrían sido las mismas y nuestros éxitos y fracasos habrían sido los mismos. Esta es la parte del argumento de *Reason, Truth and History* que no ha contestado ninguno de

<sup>4</sup> «Metaphysical Realism and Moral Relativism: Reflections on Hilary Putnam's *Reason, Truth and History*. The Journal of Philosophy LXXIX 10 (1982), pp. 569 y 573. La frase que usa Harman es «un único orden causal explicativo».

<sup>5</sup> La sugerencia fue hecha por primera vez (pero sólo para rechazarla) por G. H. Merrill.

mis críticos. Se sigue que la «restricción natural» de Lewis no viene a la existencia en virtud de nuestros *intereses* sino que se la ha de pensar como algo que opera junto con esos intereses para fijar la referencia.

A lo que va la historia de Lewis es a que la clase de los gatos pide a voces que se la denomine, mientras que la clase de los gatos\* no lo hace. Mas que resolver el problema de la referencia, lo que hace la idea de una restricción incorporada a la naturaleza y la de las «clases de élite» es confundir los puntos de vista materiales añadiéndoles algo «fantasmal».

El problema no afecta sólo a las relaciones de referencia, las relaciones de justificación, de explicación, de comantenibilidad (que una verdad seguiría siéndolo si otra *no lo fuera*), todas ellas comparten el rasgo de no poder ser fijadas por nada psicológico, por nada que esté «en nuestras cabezas». El fisicalismo no puede decir cómo quedan fijadas sin caer en una jerga, de resonancias medievales, acerca de «capacidades causales», o «restricciones naturales». El fisicalismo es un fracaso.

#### REALISMO METAFÍSICO ANTIRREDUCCIONISTA

La cuestión que planteaba mi imaginario interlocutor hace unos minutos, «¿por qué habría de rechazar un realismo metafísico antirreduccionista y libre de toda distinción hecho/valor?». Mi respuesta reposa en parte en el fenómeno de las descripciones equivalentes.

(Las descripciones equivalentes son teorías que son incompatibles si se toman a primera vista, o que por lo menos tienen ontologías muy diferentes pero que se tratan como variantes notacionales en la práctica actual de la ciencia. En *Realism and Reason* he dado una caracterización más precisa, pero la que aquí doy, junto con los ejemplos que mencionaré, pueden quizá poner en claro en lo que estoy pensando). Como ejemplo —volveré sobre él inmediatamente— se puede pensar en el par de teorías consistentes en la física «nominalista» presentada por Field en su *Science without numbers* y la «misma» física presentada en forma más standard usando la teoría de segundo orden de los números reales o, equivalentemente, la teoría de tercer orden de los números naturales.)

Un ejemplo que he usado a menudo en este contexto es el par de teorías formado por una versión de la física newtoniana en la que hay partículas y fuerzas actuando sobre las partículas pero no hay «objetos» extensos entre las partículas (no hay «campos» según la concepción de que los campos no son meramente construcciones lógicas), y la teoría de la física newtoniana tal como aparece cuando se suponen el «campo electro-magnético» y el «campo gravitacional» y se tratan como individuos concretos genuinos.

La cuestión de si la gravitación es una entidad existente entre los

cuerpos, o una auténtica «acción a distancia», o tiene otra naturaleza distinta apareció una y otra vez en la controversia entre Newton and Leibniz. La respuesta de Newton era que esa cuestión no es una cuestión para la «filosofía experimental». El rechazo de este tipo de cuestión, la cuestión de si un elemento concreto en una representación científica operativa de los hechos está realmente «ahí fuera» en el sentido metafísico realista, *no* es un rechazo que surja en todos los casos de ideas previas de tipo positivista (de hecho no tenía ese origen en el caso de Newton), sino que es un rechazo que es parte de la ciencia misma, un rechazo que surge de la necesidad de separar las cuestiones científicas y las metafísicas. Bien, pienso que lo que hemos aprendido desde Newton es que la metafísica no es un tema posible.

Puedo estar equivocado respecto a esto; quizá Saul Kripke nos enseñe a hacer metafísica. Pero para mostrarnos cómo hacer metafísica Kripke, o quien sea, ha de hacer algo realmente revolucionario. Un sistema metafísico habrá de ser lo suficientemente rico para abarcar todo lo indispensable para el discurso, incluyendo el hablar de referencia, de justificación, y de valores en general. Y deberá estar acompañado de un boceto de teoría acerca de cómo tenemos acceso a la «realidad metafísica». Apoyarse en la «intuición» cuando la cuestión es la de «si el campo electromagnético es real» (signifique esto lo que sea), o «si hay puntos espacio-temporales absolutos» (sea lo que sea lo que esto significa), o «si hay realmente conjuntos» (signifique lo que esto signifique), o «si hay puntos espacio-temporales absolutos» (sea lo que sea lo que esto significa), o «si hay realmente conjuntos» (signifique lo que signifique) es apoyarse en lo que entendemos respecto a cuestiones que no entendemos.

El «realista metafísico» actual es típicamente un filósofo que ni siquiera intenta esa empresa revolucionaria. Más bien trata oraciones sueltas, arrancadas de todo contexto teórico real, como cuestiones filosóficas genuinas, y supone simplemente que tenemos algún «agarradero» sobre la noción de *verdad* aplicada a esas oraciones.

#### SER «VERDAD» EN SENTIDO REALISTA VERSUS SER CORRECTO

Creo que hay *una* noción de verdad, o, más humildemente, de «corrección» que usamos constantemente y que no es en absoluto la noción metafísica realista de una descripción que se «corresponde» con los hechos nouménicos. En este humilde sentido, no es cuestión de escoger entre la teoría de Field en *Science Without Numbers* y las versiones «matemáticas» más standard de la «misma teoría». Las dos están «perfectamente bien». Las dos son *correctas* si una lo es. Desde el punto de vista

de «ser correcto» que opera de hecho en nuestras vidas y en la práctica intelectual, una teoría matemática que toma como primitivos los conjuntos y una teoría matemática que es intertraducible con la primera pero en la que las funciones son lo primitivo, pueden, de modo análogo, ser correctas las dos. Desde el punto de vista de la vida y la práctica intelectual, una teoría que trata los puntos como individuos y una teoría que trata los puntos como límites pueden (en contextos apropiados) ser ambas verdaderas. Desde el punto de vista de la vida y la práctica intelectual, pueden ser correctas una teoría que representa las interacciones físicas entre los cuerpos en términos de acción a distancia y una teoría que representa la misma situación en términos de campos.

Voy a concluir intentando decir algo más acerca de mis propios puntos de vista, puesto que tengo puntos de vista. No creo que se malo tenerlos en filosofía. Lo que es malo es olvidar que son puntos de vista y tratarlos como «el mundo».

Desde mi punto de vista, los objetos son dependientes de la teoría en el sentido de que teorías con ontologías incompatibles pueden ser simultáneamente correctas.

Decir que son correctas no es decir que haya campos «ahí fuera» como entidades con extensión y (además) campos en el sentido de construcciones lógicas. No es decir que haya puntos espacio-temporales absolutos y puntos que son meros límites. Es decir que distintas representaciones, distintos lenguajes, distintas teorías son igualmente buenas en ciertos contextos. En la tradición de James y Dewey es decir que los instrumentos que son funcionalmente equivalentes en el contexto de la investigación para la que fueron diseñados son equivalentes en cualquier sentido «manejable».

Para evitar malas interpretaciones, no estoy pretendiendo que alguna descripción del mundo perfectamente buena contenga la oración «no hay sillas en Manhattan» usada de tal forma que pudiera traducirse homofónicamente en castellano standard. No *toda* oración cambia su valor de verdad al pasar de una teoría aceptable a alguna —o cualquier otra— teoría aceptable. Pero para echar por tierra el punto de vista realista metafísico es suficiente que resulte inviable el proyecto de dar una «descripción completa del mundo» sin emplear oraciones que tengan este tipo de inestabilidad, esta dependencia de una teoría respecto a su valor de verdad.

Si los objetos son, al menos cuando uno se hace suficientemente pequeño, o suficientemente grande o suficientemente teórico, dependientes de la teoría, entonces ha de abandonarse la idea entera de la verdad en cuanto definida en términos de una «correspondencia» entre elementos de un lenguaje y elementos de una realidad fija independiente de la teoría. El punto de vista que propongo no es, desde luego, el punto de vista del idealismo transcendental kantiano, pero ciertamente está relacionado con

el. Es el punto de vista de que la verdad no es, en última instancia, más que aceptabilidad racional idealizada.

Este tipo de «idealismo» no es un «verificacionismo» que nos exige defender que las afirmaciones acerca del pasado han de entenderse viendo cómo podemos verificarlas en el futuro. Todo lo que pido es que lo que se supone que es «verdadero» sea *justificable* sobre la base de la experiencia y la inteligencia de criaturas con una «naturaleza racional e inteligente». Hablar de si hubo tigres de dientes de sable hace treinta mil años, o seres que pueden verificar teorías matemáticas o físicas que nosotros no podemos ni siquiera empezar a entender (pero que tienen cerebros y sistemas nerviosos) o hablar de seres sensibles fuera de nuestro cono lumínico, no es algo que me resulte filosóficamente problemático. Rechazo, sin embargo, el hablar de la existencia de «puntos espaciales absolutos» o de que los conjuntos «existen realmente» o que «no existen en realidad». Cuando afirmamos que una oración como «hay puntos espacio-temporales absolutos» es verdad, estamos usando la palabra «verdad» de un modo totalmente desconectado de toda noción de justificación que tengamos de hecho o que podamos imaginar que podría poseer de hecho un ser con una «naturaleza racional e inteligente».

Bien, el punto de vista que acabo de bosquejar es sólo un «punto de vista». Si fuera a pretender que es una *teoría* se me podría exigir al menos que hiciera un bosquejo de teoría de la justificación idealizada: no creo que podamos ni siquiera bosquejar una teoría de la justificación de hecho (una teoría de la «naturaleza» de la justificación), así que menos una teoría de la justificación idealizada. Por otro lado, el realismo metafísico es sólo un «punto de vista». En un nivel muy abstracto, el debate entre «realismo metafísico» e «idealismo» termina en un empate. Cada lado puede, ajustándose a la verdad, decir del otro «¡no tienes una teoría!».

A pesar de esto, pienso que el «punto de vista» idealista llama nuestra atención sobre rasgos vitalmente importantes de nuestra práctica —y ¿qué sentido tendría tener «puntos de vista» si no estamos interesados en ver en qué medida representan adecuadamente lo que pensamos y hacemos de hecho? Algo que el «realismo» nos oculta es el hecho de que, en la práctica, no construimos de hecho una versión única del mundo, sino sólo un amplio número de versiones (no todas equivalentes: he centrado mi atención en el caso de las descripciones equivalentes sólo como un caso dramático). Que no hay nada malo en los predicados vagos —lo único que es malo es ser demasiado vago en un contexto dado— es otro hecho que el «realismo» ignora o representa inadecuadamente<sup>6</sup>.

El primero de estos hechos, el pluralismo de nuestra práctica, ha sido expresado por Nelson Goodman en forma atrevida diciendo que hay

<sup>6</sup> Argumento que la vaguedad es un fenómeno para el que el realismo metafísico no tiene explicación que dar en «Vagueness and Alternative Logic», cap. 15 de *Realism and Reason*.

muchos mundos, no uno. El segundo hecho, lo definitivo de la vaguedad, me lo planteó en una reciente conversación Rogers Albritton al decir que hay objetos vagos.

Reconocer estos hechos es parte de lo que se podría llamar «rechazar el "realismo" en nombre del espíritu realista». Mi idea es que revivir y revitalizar el espíritu realista es la tarea importante de un filósofo actual.