



**ABRIR PARTE PRIMERA**

PARTE SEGUNDA:  
PRAGMATISMO CONCEPTUALISTA

*En cuanto a mí, no puedo evitar la consideración, que se me impone a cada paso, de que el conocedor no es un simple espejo que flota sin asidero alguno y que refleja pasivamente un orden con el que tropieza y cuya existencia se encuentra sin más. El conocedor es un actor, coautor, por un lado, de la verdad, al tiempo que, por otro, registra la verdad que él ayuda a crear. Los intereses de la mente, las hipótesis, los postulados, en la medida en que sirven de base para la acción humana --acción que, en gran manera, transforma el mundo--, ayudan a hacer la verdad que ellos mismos declaran. En otras palabras, hay una espontaneidad, un voto, que es patrimonio de la mente desde su nacimiento. Participa del juego, y no es un mero espectador.*

William James

*El hombre trata de darse a sí mismo en la forma que mejor le convenga un cuadro simplificado e inteligible del mundo; trata luego de sustituir el mundo de la experiencia por este cosmos suyo y así superarlo.*

Albert Einstein

**CAPITULO 1. INTRODUCCION: CONSIDERACIONES GENERALES  
SOBRE EL METODO DE LA FILOSOFIA Y EL  
ANALISIS DEL CONOCIMIENTO**

En los próximos capítulos vamos a exponer, de un modo que trataremos que sea al mismo tiempo completo y sintético, los contenidos de lo que sin duda es la obra capital de C.I. Lewis, *Mind and the World Order*.<sup>1</sup> Capital por dos razones: primero, por la repercusión que tuvo y que situó a Lewis en la primera línea de la filosofía de su tiempo, de modo que su nombre quedaría ya para siempre asociado a este título; segundo, porque en ella quedan establecidas las coordenadas de su pensamiento, completadas y ampliadas, más que alteradas, en todos sus escritos posteriores. Como reza su subtítulo, bien es cierto que con una modestia innecesaria, se trata del "esbozo de una teoría del conocimiento". Este esbozo en once capítulos más seis apéndices, y de cerca del medio millar de páginas, despliega ante el lector un completo *análisis* filosófico centrado en el conocimiento, que consiste en descomponerlo en sus elementos *lógicos* para ver a continuación cómo se combinan éstos y qué

<sup>1</sup> C.I. Lewis, *Mind and the World Order: Outline of a theory of knowledge*, Dover Publications, Nueva York 1956. La edición original es la de Charles Scribner's Sons, Nueva York 1929. Nuestras referencias serán siempre de la edición de 1956, corregida por el autor; por lo general, usaremos las siglas MWO seguidas del número de capítulo en romanos y el número de página del volumen en rústica de 1956 (hemos eliminado algunos arcaísmos ortográficos en la transcripción de los pasajes originales que citamos). Decimos que es su obra capital, pero no la definitiva ni tampoco la más ambiciosa (para una contextualización de *Mind and the World Order* dentro de la trayectoria intelectual de su

papel cumple cada uno de ellos en el mecanismo total. La idea de Lewis es que con este ejercicio de desmontar y volver a montar el mecanismo, utilizando para ello un instrumental *reflexivo* únicamente, podemos alcanzar una comprensión más clara del significado, el tipo de validez y los límites de la cognición, o, lo que vendría a ser lo mismo, podemos desprendernos de un buen número de preconcepciones injustificadas, cuando no absurdas, acerca de esas mismas cosas. Al punto de vista sobre el conocimiento que se desprende de este análisis lo bautizó el propio Lewis como "pragmatismo conceptualista".<sup>2</sup>

Como corresponde a una labor analítica cuyo objeto es un proceso tan complejo como el cognitivo, el orden de la exposición adquiere singular importancia, ya que en buena medida los elementos se presuponen mutuamente y se aclaran y modulan los unos a los otros. Lewis fue consciente de este problema a la hora de organizar la estructura de su obra<sup>3</sup>. Por nuestra parte, y en lo tocante a la organización de los contenidos que vamos a abordar, seguiremos casi con total fidelidad el orden expositivo por él adoptado.

<sup>2</sup> MWO, Prefacio, p.xi: "Since this point of view will be likely to acquire some sort of label in any case, I shall venture to give it one myself and call it "conceptualistic pragmatism". Without the earlier conceptions of Peirce, James and Dewey --especially Peirce-- it would probably not have been developed."["Ya que de todas formas este punto de vista seguramente recibirá algún tipo de etiqueta, me atreveré a ponerle una yo mismo y lo llamaré "pragmatismo conceptualista". Sin las concepciones previas de Peirce, James y Dewey --en especial de Peirce--, probablemente no habría sido desarrollado."]

<sup>3</sup> Véase MWO, *ibid.*



## §26. Las tesis fundamentales del pragmatismo conceptualista

No resulta en absoluto difícil condensar en un listado de "tesis" la perspectiva sobre el conocimiento que Lewis se propone defender en *Mind and the World Order*, pues él mismo lo hace por nosotros, y además por partida doble. Hay en el Prefacio de esta obra una primera síntesis de sus contenidos en tres únicas proposiciones:

1(a). La verdad *a priori* es definitoria y procede exclusivamente del análisis de los conceptos. La determinabilidad *a priori* de la realidad no se debe a formas de la intuición o a categorías que limiten el contenido de la experiencia, sino a que cualquier cosa que denominemos "real" debe ser algo discernido en la experiencia mediante criterios previamente determinados.

2(a). Por el contrario, la aplicación de los conceptos a la experiencia es hipotética, la elección de conceptos es pragmática, y la verdad resultante, sólo probable.

3(a). La posibilidad de conceptualizar la experiencia no nos compromete con ningún supuesto metafísico sobre la conformidad entre experiencia y mente.<sup>4</sup>

Estas tres tesis nos ofrecen un esquema sumamente elemental del mecanismo cuyo funcionamiento Lewis se propone explicar. En él vemos ya aparecer, siquiera sea nominalmente, tres elementos diferenciados: "experiencia", "realidad" y "conceptos". Sobre ellos se nos anticipan al-

gunas ideas: a) que el conocimiento (empírico) es el resultado de *aplicar conceptos* a una experiencia que es *independiente* de ellos (tesis 1), resultado cuyo valor es sólo *probable* (tesis 2); b) que la elección de los conceptos que hay que aplicar sigue criterios *instrumentales* o *pragmáticos* (tesis 2), y que esos mismos conceptos pueden ser conocidos mediante *análisis* y expresados en verdades *a priori* (tesis 1); c) que lo que llamamos *real* es una *parte* de la experiencia que identificamos por medio de criterios que *no están dados en ella* --están "*previamente determinados*"-- (tesis 1); d) que, pese a la mutua independencia de experiencia y conceptos (tesis 1), la conceptualización --la aplicación de conceptos sobre la experiencia-- es *posible* sin necesidad de postular ningún *isomorfismo* entre ambos (tesis 3); e) que la conceptualización tiene una forma lógica *condicional* o *hipotética* (tesis 2).

Todas ellas son ideas que veremos desarrolladas y argumentadas a lo largo de estas páginas. Pero no es preciso que nos esforcemos en extraer más implicaciones de este primer y escueto conjunto de tesis, puesto que Lewis en seguida lo expande en una nueva serie, compuesta esta vez por nueve proposiciones, que amplían las anteriores e introducen temas nuevos:<sup>5</sup>

1(b). En el conocimiento hay dos elementos: el concepto, producto de la actividad de la mente, y lo sensorialmente dado, independiente de esa actividad.

<sup>5</sup> Véase MW0, II, pp.37-8. Por comodidad, tanto en estas nueve tesis como en las tres anteriores hemos parafraseado la formulación de Lewis en lugar de ofrecer la traducción literal.

2(b). El concepto da origen a la verdad *a priori*, que es explicativa o definitoria de los conceptos.

3(b). Estos dos elementos no se limitan mutuamente, son independientes.

4(b). El conocimiento empírico u objetivo procede de la interpretación conceptual de lo dado sensorialmente.

5(b). El objeto empírico denotado por un concepto no aparece como tal en lo dado sensorialmente, es una pauta temporalmente extendida de experiencia real y posible.

6(b). Por tanto, la conceptualización de lo dado sensorialmente (el conocimiento perceptivo) es predictiva y sólo parcialmente verificable; en otras palabras, no hay conocimiento directo [*knowledge merely by direct awareness*].

7(b). La experiencia real nunca agota esa pauta que proyectamos (temporalmente) al conceptualizar en forma de objetos lo dado sensorialmente; de aquí que todo conocimiento empírico sea sólo probable.

8(b). Todo esto es perfectamente compatible con la validez de la cognición sin necesidad de suponer metafísicamente que hay una predisposición categorial --una pre-adaptación concreta a la conceptualización-- en lo que es independiente de la mente.

9(b). En otras palabras, toda experiencia concebible será siempre subsumible en conceptos que, además, nos permitirán formular juicios predictivos que tengan una probabilidad demostrable.

En esta segunda lista, y hablando a grandes rasgos, podemos ver que la primera tesis estaba más o menos implícita en las tres anteriores; la segunda y la tercera estaban ya contenidas en la tesis 1(a); la cuarta, quinta, sexta y séptima, si bien proceden de la tesis 2(a), la amplían

considerablemente al introducir como novedad una primera aproximación al análisis de los objetos empíricos (tesis 5(b)); por último, las tesis 8(b) y 9(b) insisten en el problema de los compromisos metafísicos a que podría conducir la descripción del conocimiento como "conceptualización" de la experiencia, rechazando --como ya se hacía en la última tesis de la serie anterior-- la necesidad de tales supuestos.

Precisamente este último punto parece tener a los ojos de Lewis el valor de una conclusión final o de un punto de llegada para todo su análisis; y esto no sólo porque aparece en último lugar en los dos conjuntos de tesis y es objeto de un tratamiento extenso y separado justamente en el capítulo que cierra el libro,<sup>6</sup> sino también porque el mismo título de éste parece hacer alusión a él. En efecto, "la mente y el orden del mundo" puede muy bien interpretarse como el apócope del siguiente reto filosófico: ¿cómo explicar que nuestra mente pueda entender un mundo que llega a nosotros a través de la experiencia sensorial aplicando sobre ella categorías y conceptos cuya función es ordenarla? Esta pregunta tiene dos respuestas perfectamente conocidas. 1) Porque las categorías y conceptos que usamos son extraídos ellos mismos de la experiencia; el orden que presenta el mundo ante nuestro conocimiento es el orden *del* mundo (la respuesta empirista clásica lockeana). 2) Porque existe un límite a toda experiencia concebible impuesto por la posibilidad de aplicar sobre ella los conceptos, que están ya en nosotros; sólo hay experiencia de lo que previamente se adapta a nuestra conceptualización (la respuesta kantiana, al menos en la interpretación que de Kant hace Lewis). Para Lewis, sin embargo, tiene que haber una tercera alternativa, pues él sostiene al mismo tiempo la opinión de que nuestra mente no

<sup>6</sup> El Capítulo XI, titulado "Experience and Order" ["Experiencia y or-

puede imponer límite alguno a la experiencia y la de que ésta no posee un orden intrínseco de ningún tipo. Este sería entonces el significado que el reto tiene para él: ¿cómo explicar el orden del mundo de un modo que sea a la vez compatible con el origen subjetivo de los conceptos de la mente (pues sólo así se podrá explicar la verdad *a priori* sin abandonar la actitud empirista) y con la total independencia de la experiencia respecto de la propia mente (la manera menos problemática --o tal vez la única sincera-- de encarnar esa misma actitud)?

El pragmatismo conceptualista quiere ser esa tercera alternativa, una reconsideración de las relaciones entre experiencia y conceptos desde bases pragmatistas. Naturalmente, en él debe haber una explicación de cómo son posibles esas relaciones y de qué supuestos nos obligan a aceptar. Pero el campo filosófico que cubre *Mind and the World Order* es más amplio, como ya lo dan a entender las tesis que acabamos de enunciar. Y todavía es preciso añadir que ambos listados, con ser un compendio muy inclusivo de los contenidos de la obra, están aún lejos de la exhaustividad. Hay, en particular, una laguna importante, que podríamos subsanar añadiendo a esas listas una tesis adicional más o menos en estos términos:

10(b). El conocimiento es un producto comunitario, al ser los conceptos el resultado de una construcción social e histórica y no de la particularidad de una mente; pero esta afirmación no nos compromete con ningún supuesto psicológico o transcendental sobre una pretendida uniformidad o armonía entre las mentes individuales.

Esta tesis tiene para nosotros una capital importancia, y representa una de las aportaciones más originales y rupturistas dentro del análisis

epistemológico de Lewis. Es importante porque de su desarrollo se sigue cuál es el papel de lo *cualitativamente dado* en la experiencia dentro del mecanismo general del conocimiento, y es original porque ello implica situar a la mente en un lugar distinto, no secundario pero tampoco presidencial, de ese mecanismo. La concepción comunitaria de los conceptos y el subrayado de su dimensión comunicativa (pues ésta es la dirección a la que apunta esta décima tesis) incorporan una buena parte del componente pragmatista presente en el pensamiento de Lewis, lo que hace muy llamativa su ausencia en los anteriores resúmenes, tanto más por cuanto es asunto que ocupa uno de los capítulos centrales de *Mind and the World Order*.<sup>7</sup> Nosotros lo abordaremos más adelante en el §34.

## §27. Preguntas reflexivas

El primer capítulo de *Mind and the World Order* lleva el título de "Introducción: sobre la filosofía en general y la metafísica en particular. El método apropiado de la filosofía". Como fácilmente se deduce de él, se trata de una suerte de declaración de principios por parte de Lewis en torno al método y los objetivos de la investigación filosófica. Pero, como suele suceder en estos casos, no resulta en absoluto fácil separar lo que el autor piensa *de* la filosofía de lo que piensa *en* la filosofía, esto es, no se puede distinguir del todo la reflexión sobre el quehacer filosófico, sobre sus procedimientos y sus límites, de la reflexión en tanto que

<sup>7</sup> Nos referimos al Capítulo IV: "Common Concepts and Our Common World" ["Conceptos comunes y nuestro mundo común"]

filósofo sobre las cuestiones que le son propias.<sup>8</sup> No quiere esto decir que el filósofo esté atrapado en un círculo vicioso; al revés, nada más lógico que distintas ideas sobre cuál deba ser el sentido y la orientación de una cierta actividad conduzcan a diferentes resultados al ejercitarla. Lo que sí quiere decir es que la idoneidad de una determinada concepción de la filosofía depende, en una medida no despreciable, de la satisfacción que produzcan sus resultados, o que ambas cosas deben ser objeto de una evaluación conjunta.

De ahí que, al tratar de exponer qué visión tiene Lewis de la naturaleza de la filosofía, nos veamos obligados a tratar ya con nociones y opiniones cuya justificación no tiene por qué ser, de momento, evidente. Esto es lo que sucede, para empezar, con su idea de lo que es un concepto o de cómo se analiza la experiencia, ideas que resultan inseparables de su concepción *analítica* o *reflexiva* de la filosofía y de la demarcación entre ésta y las funciones cognitivas propiamente dichas.

Porque, para Lewis, la filosofía no dispone de una fuente de conocimiento específica. Su materia de estudio son realidades que ya nos son conocidas por otras vías, y lo que aporta a ellas no es un conocimiento añadido, sino una comprensión más clara.<sup>9</sup> Esas otras vías no pueden ser más que las de la experiencia. Ahora bien, ¿cuál es la especificidad de la filosofía? Porque también la ciencia empírica --y uno diría

<sup>8</sup> Así lo reconoce el propio Lewis: "the general character of any philosophy is likely to be determined by its initial assumptions and its method" ["el carácter general de toda filosofía tiende a estar determinado por sus supuestos iniciales y por su método"]; MW0, I, p.1.

<sup>9</sup> "Philosophy is concerned with what is already familiar. To know in the sense of familiarity and to comprehend in clear ideas are, of course, quite different matters." ["La filosofía se ocupa de lo que ya es familiar. Naturalmente, conocer en el sentido de tener familiaridad y comprender mediante ideas claras son cosas completamente distintas."];

que con mayor fortuna-- nos hace comprender con ideas más claras, aunque por lo general más complejas y difíciles de asimilar, el mismo mundo con el que ya estamos familiarizados a través de nuestra experiencia. Pero es que, además, la ciencia sí añade conocimiento a esa previa familiaridad, hasta el punto de que la modifica y la rectifica casi siempre. Si la filosofía no tiene otro objeto que la experiencia, de la cual la ciencia ya nos ofrece una comprensión satisfactoria mediante conceptos claros y precisos, ¿qué papel le cumple a aquélla?

Decir que la filosofía no aporta conocimiento, sino claridad, es decir poca cosa, aparte de que parece sobreentenderse que todo conocimiento está condenado a ser oscuro mientras la filosofía no acuda a iluminarlo, y esto sería decir demasiado. La idea de Lewis es, naturalmente, algo más sustancial. Para él la experiencia, ya sea objeto del conocimiento cotidiano o de la teorización científica, se da en conceptos. Sin ellos, no hay experiencia de ninguna clase, ni para el individuo común ni para el científico. Los conceptos que usa el primero son más heterogéneos y ambiguos; los del segundo, más sistemáticos y precisos. Pero ambos tienen en común el ser *conceptos*, esto es, instrumentos para la clasificación y la interpretación de los fenómenos. La experiencia contiene ya estas formas de ordenación, o, para ser más exactos, el individuo común y el científico *experimentan* la realidad que conocen aplicando esas formas a los datos de sus sentidos y a los registros de sus aparatos. Ahora, cuando el filósofo se hace una pregunta sobre la experiencia --recordemos, su única fuente de conocimiento--, entonces, y en la medida en que la pregunta es legítimamente filosófica, lo que se cuestiona no es cómo es la realidad, es decir, con qué conceptos hay que ordenar lo que se presenta ante nosotros, sino cuáles son nuestros *criterios generales* de ordenación,



de dónde provienen, por qué los utilizamos, cómo funcionan. La primera es una cuestión de hecho; éstas últimas, cuestiones *reflexivas*.

No siempre los filósofos han sido capaces de respetar esta frontera entre cuestiones de hecho (que añaden conocimiento, y que son patrimonio, en última instancia, del científico) y cuestiones reflexivas (que aportan "claridad", y que requieren investirse de filósofo), entre otras cosas porque el simple enunciado de las preguntas por lo general no aclara a cuál de las dos categorías pertenecen:

It is true that metaphysics has always been the dumping ground for problems which are only partly philosophic. Questions of the nature of life and mind, for example, are of this mixed sort. In part such issues wait upon further data from the sciences, from biology and physical-chemistry and psychology; in part they are truly philosophic, since they turn upon questions of the fundamental criteria of classification and principles of interpretation.<sup>10</sup>

Es decir, para ilustrar cuál es la diferencia entre cuestiones filosóficas y cuestiones de hecho, Lewis se centra en las dos representantes más eminentes de unas y otras, la metafísica y la ciencia empírica. Y no parece que la diferencia en cuestión tenga que ver con la claridad, o tal vez se trata de una claridad de un tipo especial. Desde luego, la filosofía no puede hacer que los conceptos en sí mismos sean más claros; esto depende de cómo estén definidos, y no es el filósofo quien los define. Con lo que sí parece tener que ver es con el hecho de que los conceptos son

<sup>10</sup> [Es verdad que la metafísica ha sido siempre el saco al que han ido a parar problemas que son sólo en parte filosóficos. Las preguntas sobre la naturaleza de la vida o de la mente, por ejemplo, son de esta índole mixta. En parte, tales problemas están a la espera de más datos provenientes de las ciencias, de la biología, la fisioquímica y la psicología; en parte son auténticamente filosóficos, pues se vuelven hacia preguntas sobre los criterios de clasificación y los principios de interpretación]

principios de clasificación, como hemos dicho, y la tarea de la filosofía vendría a ser, según Lewis, justamente hacer explícitos (y, en este sentido, más claros) cuáles son los criterios fundamentales por los que se rigen las clasificaciones y las interpretaciones que ponemos en práctica en la ciencia y en la actividad cognoscitiva en general. Esto debería tener consecuencias para el uso de los conceptos, y en particular, para nuestra comprensión de lo que significa usarlos.

Ahora bien, ¿por qué necesitamos este tipo de aclaraciones? ¿No es acaso la ciencia la encargada de explicar lo que se da en la experiencia? ¿Y no le dirá la experiencia al científico cuándo ha errado en su uso de los conceptos? Más adelante veremos que, de acuerdo con el análisis de Lewis de los conceptos, esto realmente no es algo que la experiencia pueda "decir". Pero sí parece cierto, en cualquier caso, que sólo un científico puede determinar si aquello a lo que llamamos átomo, o proteína, o conducta refleja, se corresponde realmente con ese concepto. Conceptos como éstos pertenecen a una teoría científica particular, y sólo ella puede dictar los criterios apropiados para su uso. Sin embargo, Lewis está hablando más bien de criterios *generales*, de categorías *fundamentales*, de conceptos *iniciales*, que no pueden ser aclarados por el científico porque *preceden* a la investigación. Su origen está en otro lugar:

Such concepts are not simply dictated by the findings of the laboratory, or by any sort of sense-experience. Their origin is social and historical and represents some enduring human interest. It is the human mind itself which brings them to experience, though the mind does not invent them in a vacuum [...] The tendency to forget that initial concepts are never merely dictated by empirical findings is precisely what accounts for the absurd prejudice --now happily obsolescent-- that science is "just the report of facts".<sup>11</sup>

En suma, el conocimiento empírico, y en particular la ciencia, operan mediante conceptos que se integran en la experiencia para dotarla de organización y de significado. Pero algunos de esos conceptos, por su grado de generalidad o su carácter más fundamental, preceden a la investigación y actúan como principios últimos de clasificación y de interpretación con respecto a ella. Son, por esa razón, materia propia de la filosofía, que, al analizarlos, no aporta nada nuevo a la investigación misma, sino que aclara cuáles son los principios por los que se rige. Según esas categorías básicas sean comunes a todas las ciencias o específicas de cada una de ellas, estaremos haciendo metafísica (reflexiva, no especulativa) o filosofía de una ciencia particular.<sup>12</sup> Entre las cate-

<sup>11</sup> [Tales conceptos no son sencillamente dictados por los hallazgos en el laboratorio, ni por ningún tipo de experiencia sensorial. Su origen es social e histórico y representa algún interés humano persistente. Es la propia mente humana la que los pone en la experiencia, si bien la mente no los inventa de la nada (...). La tendencia a olvidar que los conceptos iniciales nunca son meramente dictados por los descubrimientos empíricos es justamente lo que explica ese prejuicio absurdo --felizmente hoy en desuso-- de que la ciencia es "sólo el informe de los hechos."] *Ibid.*, p.6.

<sup>12</sup> "There are such reflective problems within any special science, and these may be said to constitute the philosophy of that science. There are also those problems of initial principle and criteria which are common to all the sciences and to the general business of life. These last are the problems of philosophy proper." ["Tales problemas reflexivos se dan en todas las ciencias particulares, y de ellos se puede decir que constituyen la filosofía de esa ciencia. Están también aquellos problemas sobre"]

gorías básicas, los ejemplos que menciona Lewis son los de "materia", "mente" y "vida".

El carácter antecedente de tales conceptos fundamentales respecto de la ciencia parece estar para Lewis fuera de toda cuestión, ya que de momento no ofrece ningún argumento en su apoyo. Sin embargo, es natural que nos preguntemos si es verdad que esas categorías preceden a la investigación o si, por el contrario, no tienen nada que ver con la ciencia. Por un lado, es claro que no son conceptos científicos: o bien no figuran en ninguna teoría propiamente dicha, o, cuando lo hacen, están definidos de un modo preciso que restringe bastante su significado en comparación con su uso común y "filosófico".<sup>13</sup> De ahí que la ciencia no pueda legislar su uso. Por otro lado, sin embargo, resulta difícil admitir que no tengan *nada que ver* con la ciencia. Hablando estrictamente, no se puede rebatir que toda teoría científica es autónoma en cuanto a su significado (es decir, define dentro de ella todos y cada uno de los conceptos que utiliza explícitamente) o, en todo caso, éste sólo puede estar supeditado a teorías de un rango superior, pero igualmente científicas. Pero las teorías científicas no son meras estructuras de significado, son también *explicaciones*, y las explicaciones *presuponen* destinatarios que las aplicarán para entender lo que tienen alrededor. Desde esta perspectiva, es igualmente irrefutable que la física sirve para que comprendamos la *materia*, la psicología para que comprendamos la *mente* y

los asuntos de la vida en general. Estos últimos son los problemas de la filosofía propiamente dicha."]; *ibid.*, p.8. Esta máxima generalidad, empero, lo es sólo dentro de límites históricos y sociales. Recordemos que, en la décima tesis del §26, anticipábamos el rechazo de Lewis a todo carácter transcendental de los conceptos, por generales que éstos sean.

<sup>13</sup> En las ciencias comparativamente poco desarrolladas, como la psicología, perviven teorías en las que se usan conceptos que, como el de "mente" (o "psique"), pretenden integrar la noción común o filosófica correspondiente sin haber conseguido alterar en lo esencial su signifi-

la biología para que entendamos la *vida*. Estos conceptos no pueden significar exclusivamente lo que está en sus definiciones científicas (en caso de que existan), pues entonces *explanandum* y *explanans* se confundirían, y no habría *explicatio*.

El sentido de las teorías científicas como explicaciones exige que admitamos un mundo previamente ordenado en conceptos no científicos y que sirve al mismo tiempo de punto de partida y de blanco explicativo para la ciencia. Esta es una idea relativamente trivial que, sin embargo, merece subrayarse ante ciertas inclinaciones formalistas a considerar a las teorías científicas como unidades epistemológicamente autosuficientes capaces al mismo tiempo de definir su territorio, conceptualizarlo y explicarlo, todo ello prescindiendo de cualquier instancia extra-teórica. Pero tal pretensión es absurda: supone eliminar de un plumazo el *explanandum* de la ciencia, o bien pensar que éste puede consistir en un mero *input* caótico y aconceptual. En semejante magma desorganizado, es un misterio cómo se podría definir un *problema* o cómo se podría decidir una *solución*.

Por eso, de poco sirve decir que lo que las teorías explican es la "experiencia", como si en ella no estuvieran presentes las anteriores categorías. Ya hemos visto que, de acuerdo con Lewis, toda experiencia está conceptualizada, y en nuestro devenir histórico y social esa conceptualización descansa finalmente en grandes principios de interpretación de suma generalidad como los ya mencionados. Este es el sentido en el que Lewis entiende que preceden a la ciencia, de manera que hay lugar para:

the legitimate and necessary philosophic question of a coherent set of fundamental categories, such as "life", and "mind" and "matter", in terms of which experience may consistently and helpfully be interpreted.<sup>14</sup>

Si por "explicar la experiencia" se quiere entender "explicar los *datos* de los sentidos", la posición sería aún más indefendible desde el punto de vista de Lewis. Un mero dato, o un conjunto de ellos, no es algo que pueda ser explicado en ningún sentido; un dato no conceptualizado es una pura immediatez, un irreductible sobre el que no cabe teoría ninguna, del que no cabe decir nada, pues, en rigor, ni siquiera se puede nombrar. Es más, para Lewis resulta incluso dudoso que el dato como tal exista en la conciencia, y no sea más bien el resultado de un proceso posterior de abstracción<sup>15</sup>.

La idea "relativamente trivial" que venimos comentando no debe confundirse con otra trivialidad, mucho menos interesante, según la cual las teorías científicas provienen de formas de conocimiento más rudimentarias. Las categorías fundamentales de que Lewis habla no son pre-científicas, sino supra-científicas. No podemos, por el momento, aclarar esto completamente, pero sí señalar que con ello no se está afirmando que "gobiernen" en algún sentido el conocimiento científico; más bien es nuestra posición respecto de esas categorías la que no está "gobernada" por el conocimiento del mundo que nos proporciona la ciencia o cualquier

<sup>14</sup> [la legítima y necesaria pregunta filosófica por un conjunto coherente de categorías fundamentales, tales como "vida" y "mente" y "materia", en términos de las cuales se pueda interpretar la experiencia de un modo consistente y útil.] *Ibid.*, p.7.

<sup>15</sup> Sobre "lo dado" y su distinción de la "experiencia", véase *infra*, §28.

otra instancia de conocimiento. Un ejemplo del propio Lewis puede servirnos de ilustración.<sup>16</sup>

Una teoría científica podría establecer una correlación estable entre lo que habitualmente llamamos estados mentales y determinados estados físicos del cerebro. Desde luego que consideraríamos esto como un logro científico que permitiría explicar los estados mentales. A su vez, esta explicación nos permitiría descartar el postulado de un alma o espíritu que hasta ese momento hubiéramos podido considerar como responsable de tales estados de tipo mental. Como toda explicación causal, ésta nos permitiría además formular predicciones, como por ejemplo que, dadas tales y tales manipulaciones en la estructura física neuronal de determinada zona encefálica, se producirían ciertas alteraciones de los estados mentales del paciente. En definitiva, nuestra *comprensión* de este tipo de fenómenos habría aumentado considerablemente. Ahora bien, ¿qué consecuencias se seguirían de esto para nuestra conceptualización de lo que *es* mental y lo que *es* material? Para empezar, decir que con ello se habría demostrado que lo mental no existe, y que todo es material, carecería de sentido. Si lo mental no existe, entonces no hay nada que los estados físicos neuronales produzcan, y por tanto nada que nuestra teoría haya explicado (de nuevo la eliminación del *explanandum*). Pero también es cierto que no podríamos seguir hablando de lo mental y lo material exactamente de la misma manera. Desde la perspectiva de Lewis, la división que trazamos -- o que hayamos de trazar-- entre fenómenos mentales y materiales no se deduce de ninguna teoría científica porque no se *deduce* de la experiencia en general. La atribución de realidad mental o de realidad material es una forma de clasificar la realidad cuyos criterios son en cierto modo de-

cidos por nosotros, no impuestos por la experiencia. Esta aporta el material que debemos clasificar, y en ella volcamos las conceptualizaciones, ordinarias o científicas, que responden de su orden, regularidad y previsibilidad. Pero qué rasgos de los manifestados en la experiencia hayan de servir para categorizarla en uno u otro tipo de realidad no es algo que la experiencia misma dicte, sino algo que la inteligencia determina de antemano. Tales criterios se pueden modificar (de hecho se modifican) y ello puede y debe ser consecuencia --entre otras cosas-- del conocimiento que vamos ganando a través de la experiencia, pero semejante modificación, ni es impuesta por la experiencia, ni le impone nada a ésta; no es una cuestión de hecho, sino, por así decir, de actitud interpretativa, de propósitos de clasificación.

Esto nos sitúa a las puertas de la concepción de Lewis de la verdad *a priori*, que es la que determina el significado de los conceptos y de la que pronto tendremos que ocuparnos. El carácter "electivo" que acabamos de señalar no vale sólo para las categorías "fundamentales" de la filosofía, metafísicas o no; se extiende a todos los conceptos, incluidos los de la ciencia y los del conocimiento ordinario. Recordemos que una de las tesis principales de *Mind and the World Order* afirma que *todo* conocimiento es el resultado de una conceptualización, y que *todo* concepto es producto de la mente, que lo selecciona según criterios pragmáticos.<sup>17</sup> Esta independencia del concepto respecto de la experiencia viene en cierto modo ilustrada por la independencia de las preguntas metafísicas respecto de las científicas.

El interés de Lewis por argumentar la posibilidad de una metafísica reflexiva (analítica, no especulativa), obedece a su interés por la cate-

17. *Tesis 2(a) y (b)*, §26.



goría metafísica más fundamental de todas, la categoría de "lo real". El análisis de los criterios de uso de esta primera clasificación básica de los fenómenos será una de las claves de su explicación general de la función cognoscitiva. Y ahora estamos en condiciones de comprender cuál es la especificidad filosófica de ese análisis, en qué sentido la pregunta por lo real es una pregunta *reflexiva*. Si hay algún concepto que ninguna ciencia aspira a definir, ése es el de "realidad"; y esto indica que la pregunta "¿qué es lo real?" no apunta a una cuestión de hecho. Por eso la metafísica, al contestarla, no añadirá nada a lo que ya sabemos; simplemente hará explícito cuáles son nuestras prácticas de clasificación más elementales y ubicuas. El científico, al hacer ciencia, no *dice* nada de la realidad, pues no existe noción científicamente más estéril. Pero no hay manera de concebir la ciencia como explicación sin postular, *ipso facto*, un dominio de realidad.

## §28. Una concepción analítica de la metafísica

El esquema en el que se sitúa Lewis es, pues, el siguiente: la operación que realiza el conocimiento consiste en aplicar sobre los datos que recibimos del mundo el orden y la conexión que aportan nuestros conceptos. La tarea del científico y del conocedor en general es formar, seleccionar y aplicar esos conceptos. De aquí se deduce un primer análisis del significado de las "cuestiones de hecho": en general, preguntar si X es o no el caso es preguntar si es o no apropiado ordenar los datos relevantes mediante el concepto "X". Lo natural tal vez sería pensar que la cuestión de hecho consiste en saber más bien cuáles son los datos. Pero Lewis replicaría que esta última pregunta, o bien es otra forma de

preguntar por el concepto --cuáles son los datos significaría qué descripción (conceptual) les corresponde--, o bien carece de sentido.<sup>18</sup> Por su parte, el filósofo adopta una actitud reflexiva ante esta práctica conceptualizadora. Lo que él se pregunta es cuáles son exactamente esos conceptos (qué "esquema de ordenación" introducen en el mundo), en qué relación están con nosotros (cómo y por qué vías nos hacemos con ese esquema) y qué relación tenemos nosotros con ellos (cuánto y cómo podemos manipularlo, cómo se justifica la aplicación que hacemos de él). Que esa actitud sea reflexiva significa sencillamente que el "esquema de ordenación" es sólo una objetivación analítica del propio sujeto que inquiere sobre él.<sup>19</sup>

Pero la reflexión filosófica no se limita a describir o hacer explícito el instrumental conceptual con el que accedemos al mundo, aunque éste es un aspecto nada despreciable de su función. En efecto, saber exactamente qué conceptos usamos no es una empresa trivial en la medida en que nuestro registro conceptual no es estrictamente transparente, ni tampoco es inmutable. Es posible que apliquemos conceptos que normalmente no seríamos capaces de aislar de manera espontánea (no sistemáticamente reflexiva, filosófica), porque nuestra relación cotidiana con ellos es más la

<sup>18</sup> Debemos todavía esperar al capítulo siguiente para adentrarnos en la cuestión de qué lugar ocupan los "datos" dentro de la descripción lewisiana del conocimiento. De momento, puede servirnos de orientación la opinión típicamente pragmatista de que los datos (de los sentidos) no tienen valor cognitivo --cf. Parte Primera, §22-- y, por tanto, en rigor no se puede preguntar si los sabemos o no. Recuérdese también que, de acuerdo con la tesis 6(b) del §26, no existe conocimiento "directo", no mediado por conceptos.

<sup>19</sup> "Thus philosophy is, so to speak, the mind's own study of itself in action; and the method of it is simply reflective. It seeks to formulate explicitly what from the beginning is our own creation and possession." ["De modo que la filosofía es, por así decir, el estudio que la mente hace de sí misma en acción; y el método de ese estudio es meramente reflexivo. Busca formular explícitamente lo que desde un principio es de su propia creación y propiedad." l. MW0, I, p. 18]

del usuario que la del inventarista. Asimismo, nuestros conceptos cambian con el tiempo, y este cambio no suele ser ordenado y metódico, de tal manera que algunos conceptos se superponen entre sí y dan lugar tal vez a redundancias o a contradicciones. Justamente por esto, la reflexión debe ser también *crítica*; debe permitirnos evaluar el "esquema de ordenación", depurándolo y saneándolo cuando sea preciso en aras de una mayor eficacia. Con ello se termina de precisar el sentido en el que la filosofía, sin ser ella misma una vía de acceso independiente a la realidad, puede aclarar nuestros conceptos:

Philosophy cannot be merely a verbally more precise rendering of common-sense, nor a direct generalization from actual practice. Though it rises from what is implicit in experience, its procedure must be critical, not descriptive. [...] Logical principles aim to replace the uncritical common sense, ethics, our naive morality, and metaphysics, our unreflective ontological judgements. Such an enterprise is no simple matter of formulating the obvious.<sup>20</sup>

De modo que esta función analítico-crítica se repite en todas las disciplinas especiales de la filosofía. La lógica, la ética, la metafísica o la epistemología son otras tantas formas de reflexión sobre nuestros múltiples modos de clasificar: clasificamos los razonamientos en correctos e incorrectos, los actos en buenos y malos, los objetos en general en reales y ficticios, y los fenómenos particulares en diversos conceptos científicos y cotidianos. Si no supiéramos ya razonar, la lógica no nos descubriría la

<sup>20</sup> [La filosofía no puede ser meramente una versión verbalmente más precisa del sentido común, ni una generalización directa desde nuestra práctica real. Aunque surge de lo que está implícito en la experiencia, su modo de proceder debe ser crítico, no descriptivo. [...] Los principios lógicos pretenden ocupar el lugar del sentido común acrítico; la ética, el de nuestra moralidad ingenua; y la metafísica, el de nuestros juicios ontológicos irreflexivos. Semejante empresa no es una simple cuestión de formular lo obvio.] *ibid.*, p.19 (en la línea 7 de la cita, hemos sub-

forma de hacerlo, entre otras cosas porque la lógica no existiría en absoluto (ni como práctica ni, por ende, como disciplina); pero sí es útil para hacer explícitos los principios generales de nuestro razonamiento, para darles mayor precisión, claridad y consistencia. Y lo mismo puede decirse de las demás especialidades filosóficas. Las que a nosotros nos interesan particularmente aquí son las que se relacionan con nuestro conocimiento de la realidad, esto es, la metafísica y la epistemología.<sup>21</sup> Como ya quedó dicho, lo que las diferencia es el grado de generalidad de los conceptos sobre los que reflexionan, y lo que tienen en común es tratar de esclarecer críticamente el modo en que conceptualizamos la experiencia y los propósitos de esa conceptualización.

Hay que decir que, por lo visto hasta aquí, Lewis demuestra tener una visión muy particular de lo que es la metafísica. Para empezar, él la entiende sólo como ontología, como lo que podríamos llamar la "teoría del ente real". Otros aspectos del pensamiento metafísico tradicional, como el problema de la sustancia del universo, o el de la naturaleza de la vida y de la mente, serían un compuesto, según ya hemos visto, de cuestiones de hecho (y, por tanto, no filosóficas), cuestiones propiamente categoriales o reflexivas (y, por tanto, reductibles a su propio modo analítico de entender la filosofía) y --si esos problemas tienen un residuo que no encaje en las dos anteriores-- cuestiones sin sentido.

A su vez, esta teoría del ente real puede abordarse de dos maneras: una especulativa y trans-empírica (ilegítima) y otra propiamente analítica y reflexiva (legítima). La primera la define Lewis como una teoría del *universal concreto* "Realidad".<sup>22</sup> Este universal concreto consiste

<sup>21</sup> Por contraposición a las disciplinas que se centran en nuestros modos de valorar: la lógica, la ética o la estética. Cf. MWO, I, p.11, nota.

en la idea de una "totalidad" subsistente, real en un sentido eminente, y respecto de la cual habría que evaluar cuál es el estatuto de la experiencia, que es lo que consideramos real "a primera vista" o "pre-filosóficamente". Este tipo de investigación metafísica sobre la Realidad (universal concreto), de marcado tono racionalista e idealista, suele desembocar en juicios tales como que el mundo empírico es mera apariencia, o que el conocimiento apoyado en la experiencia no es suficientemente radical. Desde la concepción general de la filosofía que tiene Lewis, este intento de trascender la experiencia (esto es, de evaluarla de una vez y en su conjunto desde una instancia pretendidamente exterior) carece de todo fundamento, ya que no hay más acceso a la realidad, para la filosofía o para cualquier otra forma de pensamiento, que no sea el contenido de nuestra experiencia.<sup>23</sup>

Una declaración del tipo "toda experiencia es aparente" sería, si interpretamos bien a Lewis, algo parecido a un error categorial como los descritos por Gilbert Ryle.<sup>24</sup> La cualidad de "aparente" o de "real" se predica normalmente dentro de la experiencia. Ciertas imágenes que percibimos representan objetos reales y otras objetos aparentes (las imágenes de los espejos, las ilusiones ópticas, las alucinaciones). Nuestro juicio al respecto no *transciende* en ningún sentido a la propia expe-

<sup>23</sup> Esto no quiere decir, naturalmente, que todo conocimiento sea empírico. Hay, además, un conocimiento *a priori* que se deduce del significado de nuestros conceptos, en el que se engloban las ciencias formales. Pero --recuérdense las tesis 1(a) y 3(b) del §26-- el conocimiento que extraemos de los conceptos no tiene ninguna consecuencia para la experiencia, de modo que difícilmente nos permitirá emitir un juicio sobre la naturaleza aparente o ilusoria de ésta *in toto*. Otra cosa es que los conceptos, y entre ellos también el concepto de "real", nos permitan hacer ordenaciones *dentro* de la experiencia; pero decir que *toda* la experiencia es aparente no es ordenarla, sino derogarla. Véase lo que decimos a continuación.

<sup>24</sup> Cf. G. E. Hughes, *The Philosophy of Language*, p. 110.

riencia, sino que más bien se basa en indicios y en determinados aspectos que encontramos *dentro* de ella. Cuando decimos de una imagen que es aparente, pues, nos estamos refiriendo a algo que hay en ella o en su relación con otras experiencias y que nos lleva a esa conclusión; de lo contrario, el juicio resulta gratuito. Pero, entonces, *todas* las experiencias no pueden ser aparentes, al menos en el sentido en que ésta o aquélla lo es; decir que es aparente es lo mismo que decir que no es real, y esto implica que sabemos en qué consistiría una experiencia real, que disponemos de criterios para distinguirla y que, en consecuencia, presuponemos su posibilidad.<sup>25</sup> La declaración, por consiguiente, es tan ilógica como si dijéramos, por ejemplo, que todos los colores son oscuros, o que todos los idiomas son extranjeros; se está aplicando erróneamente a la suma de todos los elementos una característica que sólo se puede definir por relaciones diferenciales entre ellos.<sup>26</sup>

Hay, por otro lado, un método analítico, no especulativo, para elaborar una "teoría del ente real", que consistiría en hacer de ella una teoría

<sup>25</sup> Y también que hemos tenido alguna; ¿cómo, si no, habríamos formado el criterio en cuestión con sus correspondientes notas de realidad? Decir lo contrario es postular algo tan arbitrario como que tenemos un conocimiento *a priori* del aspecto que presentan las experiencias reales y que más tarde comprobamos que ninguna de las que de hecho tenemos se parecen lo suficiente a ellas.

<sup>26</sup> En palabras de Lewis, esta metafísica especulativa sobre la realidad es un "*ignis fatuus*" filosófico, un "philosophic legerdemain which, with only experience for its datum, would condemn this experience to the status of appearance and disclose a reality more edifying." [un "juego de manos filosófico que, contando sólo con la experiencia como dato, condenaría a esa misma experiencia a la condición de apariencia y haría aparecer ante nuestros ojos una realidad más edificante."]; MWO, I, p.9. No hay indicios suficientes de que Lewis entienda el argumento en el sentido lógico fuerte que nosotros le hemos dado, aunque éste nos parece compatible con su planteamiento general. Lo más probable, en todo caso, es que quienes tachan a toda experiencia de aparente *quieran* decir algo distinto de lo que decimos cuando calificamos así a una experiencia en particular, y que la contención en el modo de argumentar de Lewis tenga que ver con ella.

del *universal abstracto* expresado por el adjetivo "real". Acabamos de decir que existe un uso, que no tiene nada de transcendente, de los predicados "aparente" y "real" aplicados sobre experiencias comunes. Estos predicados tienen o han de tener unos criterios de uso que descansen estrictamente en la cualidad empírica de los contenidos que se nos presentan, y que son susceptibles de descripción y de crítica. Desde esta perspectiva, la pregunta ontológica por "lo que hay" no se refiere a algún tipo de realidad no inmediatamente evidente, sino simplemente al significado que tiene para nosotros el uso del concepto "real" tal como lo aplicamos a diversas partes de nuestra experiencia, a los mecanismos de esa conceptualización y a los criterios que la rigen.

(No está fuera de lugar preguntarse por qué Lewis denomina a esto "metafísica", aunque sea reflexiva, cuando su aspecto es más bien el de una "lógica filosófica". Pero dejaremos esta cuestión momentáneamente en suspenso, porque nos parece evidente que encubre algo más que un mero problema terminológico.)<sup>27</sup>

El primer paso de esta "metafísica reflexiva" es constatar con Aristóteles que el ser se dice de muchas maneras, o, en términos de Lewis, que toda atribución de existencia es elíptica, obliga a sobreentender una cualificación (realidad física, mental, lógica, onírica, literaria, etc.). Lo que es real bajo una cualificación no tiene por qué serlo bajo otras; y también, todo contenido de la experiencia es real bajo alguna cualificación, es decir, no hay nada que sea no-real en todos los aspectos

<sup>27</sup> Como decimos, esta analítica del predicado "real" guardaría más relación, por expresarlo de un modo gráfico, con la empresa que Aristóteles lleva a cabo en las *Categorías* que con la ciencia de los primeros principios de la *Metafísica*. Pero lo que aquí está implícito tiene conexiones con el problema del internalismo y de las concepciones no descriptivistas de la verdad, al que ya nos hemos aproximado en el §15 de la Parte Primera y sobre el que tendremos que volver a propósito de Lewis en infra. §36, nota 16.

de la realidad al mismo tiempo.<sup>28</sup> Esta es la razón de que no haya una "ciencia de lo real"; no porque esa categoría sea demasiado amplia, sino porque no es una categoría y porque el ámbito de lo que cubre, cuando no va acompañada de una cualificación, carece literalmente de límites.<sup>29</sup> Cada ciencia dispone de criterios propios para atribuir realidad o irrealdad unívocamente a un dominio limitado de fenómenos. Y así también, en nuestra experiencia cotidiana manejamos diversos criterios para asignar a cada presentación el tipo de realidad adecuado.

El análisis metafísico no nos proporciona ningún acceso privilegiado a lo real. La atribución de realidad, como toda conceptualización, es una cuestión de hecho; sus criterios están en nuestro uso, y su aplicación respectiva depende de la presencia en el contenido de nuestra experiencia de determinados "indicios" o "señales" del tipo de realidad correspondiente. La metafísica sólo codifica esos criterios y les da una forma lo más consistente y nítida posible:

The problem of distinguishing real from unreal, the principles of which metaphysics seeks to formulate, is always a problem of right understanding, of referring the given experience to its proper category. [...] The content of every experience is real when it is correctly understood, and is that kind of reality which it is then interpreted to be. Metaphysics is concerned to reveal just that set of major classifications of phenomena, and just those precise criteria of valid understanding, by which the whole array of given experience may be set

<sup>28</sup> MW0, I, p.11. El adjetivo "real" funciona para Lewis de un modo parecido al adjetivo "útil": nada es útil para todo, mientras que todo puede ser útil para algo. La utilidad, como la realidad, no es algo que todas las cosas útiles tengan en común; sólo se puede analizar examinando la distinción útil-inútil (o real-irreal) en cada uno de sus usos. *Ibid*, pp.14-15.

<sup>29</sup> Más adelante, Lewis identificará este principio con la fórmula de que "los límites de la realidad son los límites de la referencia con sentido", que a su vez coinciden con los límites de la experiencia concebible. Estamos, pues, ante una tesis importante.



in order and each item (ideally) assigned its intelligible and unambiguous place.<sup>30</sup>

## §29. Experiencia y clasificación

Hasta ahora hemos estado dando vueltas en torno a la idea de *clasificación*. Si el conocimiento comienza por una cierta forma de clasificar los fenómenos, conviene que digamos ya algo sobre la lógica que gobierna ese proceso. Como venimos viendo, la clasificación de acuerdo con las categorías de "real" e "irreal", dentro de sus diversas cualificaciones, es la más simple y general de todas, de modo que comenzaremos preguntándonos qué está implicado en nuestros juicios sobre la realidad de las cosas.

A este respecto, el análisis de Lewis se concreta en dos afirmaciones fundamentales y complementarias.<sup>31</sup> La primera de ellas es que la clasificación de una cosa como real bajo determinada cualificación depende única y exclusivamente de lo que se da en la experiencia de esa cosa. El tipo de realidad que deba corresponderle a algo viene determinado por la "presentación" de ese algo en la experiencia, por determinados aspectos

<sup>30</sup> [El problema de distinguir lo real de lo irreal, distinción cuyos principios trata de formular la metafísica, es siempre un problema de comprender rectamente, de referir la experiencia dada a su categoría correspondiente. [...]. El contenido de todas las experiencias es real cuando se comprende correctamente, y tiene ese tipo de realidad que en tal caso interpretamos que tiene. La metafísica se ocupa de revelar justamente ese conjunto de grandes clasificaciones de los fenómenos y esos criterios precisos de la comprensión válida, mediante los cuales todo el despliegue de la experiencia dada se puede reducir a orden y se le puede asignar a cada elemento (en el caso ideal) su lugar inteligible e inequívoco.] MWO, I, pp.11-12.

<sup>31</sup> MWO, I, pp.12-14. Con "complementarias" queremos decir que se modulan mutuamente.

de su contenido empírico. En otras palabras, la decisión sobre qué tipo de realidad tiene un determinado fenómeno no depende nada más que de la forma en que lo experimentamos, de las notas con que se nos presenta. El problema "¿es esto material?" o "¿es esto (sólo) mental?", por ejemplo, únicamente puede resolverse preguntándonos "¿qué aspecto tiene esto en mi experiencia?" y comprobando que el "esto" en cuestión reúne las notas de lo material o de lo mental. Nótese que, entonces, ningún análisis posterior *que no sea de la propia experiencia* (de su contenido o de sus relaciones como tal experiencia con otras) puede "demostrar" que lo material es "en realidad" mental, o viceversa.

De aquí se siguen dos cosas: primero, que "lo material" y "lo mental" son categorías definidas por una serie de notas empíricas, del tipo de "impenetrable-penetrable", "inalterable-alterable a voluntad", "continuo-discontinuo", "causalmente regular-aleatorio", etc.<sup>32</sup> Segundo, que, en general, la idea de una "realidad no-experiencial", si se toma literalmente, no se refiere a nada, pues carece de notas distintivas.<sup>33</sup> Seguramente no hará falta notar que esta última observación reformula la célebre máxima de Peirce,<sup>34</sup> según la cual todo concepto, para tener significado, debe especificar algún efecto en la experiencia posible.

<sup>32</sup> Estas notas se citan a título de ejemplo y por aproximación; no pretenden ser un análisis riguroso de los criterios de lo material y lo mental.

<sup>33</sup> A la vista de esto, debe resultar sorprendente que hayamos mencionado antes la "realidad matemática" como un tipo de realidad (siguiendo al propio Lewis, MW0, I, p.11). Fuera del ámbito de la matemática *pura*, los conceptos matemáticos tienen una aplicabilidad empírica (piénsese, por ejemplo, en la aritmética), y por tanto tiene sentido hablar de criterios empíricos de la existencia de "realidades matemáticas" como las cantidades numerables. La matemática pura, por su parte, no describe un tipo de realidad, sino sólo relaciones formales entre conceptos abstractos; tales relaciones carecen, según Lewis, de toda conexión empírica, y se enmarcan en el conocimiento *a priori*. V. *infra*, §38.

¿Quiere esto decir que las categorías de lo real están contenidas en la experiencia? No, si por ello se entiende que las extraemos de ella (mediante generalizaciones, por ejemplo), o que la experiencia puede alterarlas. La segunda afirmación en que se concreta el análisis de Lewis dice que los *principios* de la clasificación, a diferencia de sus resultados, son independientes de la experiencia y la preceden. Que algo tenga un tipo de realidad u otro depende sólo de la experiencia; pero que los tipos de realidad sean éstos o aquéllos depende de nosotros y expresa nuestra "actitud de interpretación". Las notas que definen una forma de realidad son empíricas, pero su selección precisamente como notas distintivas de una categoría particular de lo real, su conversión en criterios, es algo ajeno a toda "cuestión de hecho".

Para Lewis, todo esto está implícito en la propia lógica de las clasificaciones. Nos serviremos de un ejemplo muy simple para ilustrar estas afirmaciones y para tratar también de establecer sus límites. Supongamos que quiero clasificar los objetos que tengo sobre la mesa. El primer paso que debo dar es definir un conjunto de categorías de clasificación de entre una gran variedad de ordenaciones posibles. Además, debo definir esas categorías mediante características directamente observables o de algún otro modo constatables empíricamente (por ejemplo, de este o aquel color, con esta o aquella forma, grandes o pequeños, de materia orgánica o inorgánica, comprados o regalados, etc.), pues de lo contrario no me servirían para clasificarlos. A continuación, examino uno por uno los objetos y los voy situando en la categoría que les corresponde de entre las que he definido. A partir de aquí, parece que puede afirmarse al menos lo siguiente:

- 1) Que no puedo empezar a clasificar hasta que no tengo definidas ciertas categorías de clasificación. Si me limito a contemplar los objetos

de mi mesa, no podré extraer de ellos orden o sistema alguno. Tal como son meramente percibidos, los objetos no tienen ninguna "esencia" que me permita clasificarlos, en el sentido de que todas sus notas están en el mismo plano en tanto que notas de esos objetos; llamar a ciertas notas la "esencia" del objeto es destacarlas como más relevantes según un criterio de clasificación que no me viene dado en la experiencia junto con los objetos mismos. Cualquiera que sea la teoría que uno tenga sobre la esencia de los objetos, siempre se tratará precisamente de una *teoría*, no de un mero informe sobre la percepción.

No hay duda de que esto es lo que quiere decir Lewis al afirmar que las categorías "preceden" a la experiencia. Pero es obvio que esta prioridad no es absoluta, sino *relativa a la clasificación* --y, por consiguiente, relativa al problema que la clasificación pretende resolver. Puesto que las categorías no son otra cosa que la selección de ciertas notas con vistas a ordenar los objetos, y puesto que esas notas deben formar parte de nuestra experiencia de ellos, necesitamos saber qué notas hay o puede haber para estar en condiciones de construir las categorías de clasificación. El concepto no puede preceder a la experiencia en general; precede sólo a la experiencia mediante la que clasificamos, por lo cual, en cualquier caso, esa operación no puede consistir meramente en una inducción o generalización a partir de los contenidos dados.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> "While the distinguishing marks of reality of any particular sort are thus experimental, the principles by which the interpretation or classification is made are prior to the experience *in question*." ["Mientras que las marcas distintivas de la realidad de un tipo particular son experimentales, los principios de acuerdo con los cuales se lleva a cabo la interpretación o clasificación son previos a la experiencia *en cuestión*."]; MW0, I, p.13 --el subrayado es nuestro. O también: "Though categorial principle must, in the nature of the case, be prior to the particular, it nevertheless represents an attitude which the mind has taken in the light of past experience as a whole." ["Aunque el principio categorial debe ser, por la naturaleza del caso, anterior a lo particular, éste representa sin embargo una actitud que la mente ha tomado a la luz de la experiencia pasada como un todo."]

2) Que la decisión de clasificar los objetos por colores, por formas, por su origen, por su composición, etc., no viene impuesta por los objetos mismos, sino que depende fundamentalmente de cuáles sean los propósitos de la operación. Esto expresa la primera parte de la "relación de independencia" --por así decir-- entre experiencia y conceptos que se anticipaba en la tesis 3(b) del §26: los conceptos no dependen de la experiencia. Resulta claro, no obstante, que esta afirmación tampoco puede entenderse en términos absolutos. Por un lado, acabamos de ver que las categorías de clasificación están definidas sobre notas de la experiencia, y por tanto no se pueden construir prescindiendo de ella. Pero, por otro lado, la clasificación ha de tener en cuenta a la experiencia en un sentido más concreto. Los objetos ponen condiciones al tipo de clasificación que de ellos puedo hacer al menos de dos maneras: restringiendo las clasificaciones que son *discriminativas* y las clasificaciones que resultan *completas*.

Puede suceder que los principios que yo elija para clasificar los objetos de mi mesa no produzcan ninguna discriminación real en ellos. Si, por ejemplo, decido clasificarlos en seres vivos e inertes, la clasificación no se produce, ya que no tengo ningún ser vivo colocado encima de la mesa (macroscópico, al menos). Una clasificación debe producir una partición en su universo. Si tiene algún sentido decir que *todos* los objetos que hay sobre mi mesa son inertes, es porque el universo de esta clasificación en realidad ya no se reduce a lo que hay sobre ella, sino a un universo más amplio en el que la categoría "ser no-inerte" ("ser vivo") es aplicable; lo que hago en este caso es clasificar según esos dos prin-

cipios (vivo-inerte) una porción limitada de su universo (los objetos de mi mesa).

Puede suceder también que mi clasificación no produzca una partición completa de su universo. Por ejemplo, si elijo clasificar los objetos de la mesa en comprados y regalados, y si resulta que tengo sobre ella algún objeto robado, la clasificación tampoco tendrá éxito, pues este último objeto no puede ser asignado a ninguna categoría de las dos elegidas por mí. Esto sucede cuando las notas que definen las categorías no son *densas*, es decir, no cubren todas las posibilidades. Si hablamos de un universo dado de objetos, qué notas (o, más bien, qué pares o series de notas) sean densas y cuáles no dependerá de esos objetos en particular; si hablamos de universos indeterminados de objetos, la fórmula "X/no-X" ("comprado/no-comprado", "negro/no-negro", etc.) garantiza la densidad --si las notas son discretas, es decir, si no consideramos, por ejemplo, que el color gris muy oscuro no es ni negro ni no-negro--, pero no, desde luego, la discriminatividad.<sup>36</sup>

Estas matizaciones no carecen de interés, pero tampoco contradicen el sentido en el que Lewis afirma que los conceptos no dependen de la experiencia. Una clasificación incompleta o no-discriminativa es simplemente una clasificación que fracasa total o parcialmente en relación con nuestros propósitos al hacerla, pero nada más. De ello no se sigue que la decisión sobre qué categorías emplear no sea exclusivamente nuestra, sino que las clasificaciones pueden ser mejores o peores, y esto sí que es algo que nosotros no podemos decidir. El número de categorías posibles que clasifican discriminativa y completamente cualquier conjunto de elementos

<sup>36</sup> Veremos que Lewis atribuye gran importancia a lo que aquí denominamos la "densidad" de las notas que definen nuestro modo de aplicar la cate-

no tiene más límite que el de nuestra imaginación para inventarlas, y cuáles de entre ese número indefinido hayamos de emplear es una cuestión independiente de la experiencia; no es una cuestión de hecho, es algo relativo a los fines de la clasificación.

3) Que la pertenencia de cada objeto a una u otra categoría depende única y exclusivamente de las notas con que éste se presenta en mi experiencia, por lo que no depende en absoluto de las categorías con las que yo acuda a ella. He aquí la segunda parte de la "relación de independencia" que hemos mencionado más arriba: la experiencia no depende de los conceptos. Una vez más, la afirmación debe ser matizada.

La *experiencia*, justamente en el sentido en que Lewis --y el pragmatismo en general-- la entiende, es algo cargado de significado, y los portadores de significado no son otros que los conceptos. Por tanto, no es la experiencia como tal, sino su "contenido", su "presentación", lo "dado" en ella, lo que tiene una *cualidad* independiente de nuestros conceptos. Que el cenicero que hay sobre mi mesa sea azul, que deba ser clasificado en esa gama cromática, es un *hecho* --literalmente, esto es, una "cuestión de hecho"-- decidible sólo en función de lo que se da en mi experiencia del cenicero y determinado por ella; mientras que el "hecho" --esta vez en sentido figurado-- de que tenga que ser "azul o no-azul" es una función de la clasificación por mi elegida y cuya necesidad procede de la lógica de ese par de notas, de su densidad en particular. El postulado de ese elemento dado en el conocimiento, y el estatuto que Lewis le asigna dentro de la función cognoscitiva general, es materia en la que pronto entraremos; pero plantearlo significa en todo caso que hay un componente en la experiencia que es independiente de los conceptos o categorías con que la clasificamos. O, inversamente, decir que la experiencia, en todos sus aspectos, depende de nuestra conceptualización

sería lo mismo que decir que no hay nada *dado* en ningún sentido en la experiencia.

4) Que, finalmente, la experiencia que tenemos de los objetos ni confirma ni refuta la clasificación que de ellos hemos hecho. Esto no es sino un corolario de los puntos 2) y 3), esto es, de la mutua independencia de experiencia y concepto. Si un concepto fuera algo extraído de la experiencia por generalización, la propia experiencia, en un momento posterior, podría rebatir ese concepto presentando un objeto que aparentemente cae bajo él, pero que carece de alguna nota de las consideradas definitorias suyas. O, por el contrario, si el concepto actuara como una especie de filtro que impone los contenidos que pueden darse en la experiencia, sería definitivo y carecería de alternativas concebibles. Para Lewis, ninguna de estas dos cosas sucede. Por una parte, es un hecho histórico elemental que los conceptos que usamos se alteran, se sustituyen o se desechan, no habiendo nada que los imponga sobre nosotros más allá de la comprensión que facilitan o, frecuentemente también, del mero hábito que adquirimos de ver las cosas a través de ellos.

En cuanto a lo primero, un concepto no puede tener excepciones porque toda excepción es tratada automáticamente como un signo de exterioridad al concepto. ¿Cómo algo puede "parecer" que cae bajo un concepto y carecer al mismo tiempo de alguna de sus notas definitorias? Más bien ese "parecer" es simplemente cuestión de que se posean o no las notas; ¿en qué sentido, si no, son éstas *definitorias*? Nuestras categorías, cuando menos las más generales, siempre son densas; cualquier contenido que nos transmita la experiencia puede al menos ser interpretado conforme a un par del tipo "X/no-X". En estas condiciones, no hay excepción posible: o algo es real, o no-real; o extenso, o no-extenso; mental o no-mental; material o no-material. Si algo es material, entonces,



entre otras cosas, puede ser percibido por más de un observador; ésta es una de sus "notas definitorias". Si descubro que este cenicero que hay encima de mi mesa no es percibido absolutamente por nadie salvo por mí, lo que debo esperar no es un laurel científico o filosófico como descubridor de una excepción al "principio inductivo" de la observabilidad intersubjetiva de lo material, sino ser tildado de enfermo, de fantasioso o de ingenuo. Sencillamente no he percibido ningún "objeto físico", sino algo que cae en alguna otra categoría conocida (alucinaciones, ensoñaciones, efectos ópticos) o que está pendiente de una clasificación clara (algo "no-físico").<sup>37</sup>

Nuestras categorías no tienen excepciones, pero podemos necesitar cambiarlas. La experiencia no se clasifica a sí misma, pero, al clasificar nosotros, lo hacemos atendiendo a las condiciones que ella presenta. Una clasificación se hace siempre con un propósito, y el grado de cumplimiento de éste siempre es mejorable. Tal vez yo quiera clasificar los objetos que hay sobre mi mesa con el fin de almacenarlos en alguna parte mientras realizo una obra en la habitación. Puedo optar primero por una clasificación según su fragilidad, pero luego quizá descubra que el espacio de almacenamiento de que dispongo es muy reducido y está disperso (digamos, una caja mediana de cartón, un par de cajones y mis bolsillos). Preferiré entonces una clasificación por tamaños, aunque después puedo reparar en que me interesa también tener en cuenta el peso y no olvidar

<sup>37</sup> Esto nos sirve para aclarar que la densidad de una clasificación no es ni mucho menos un indicativo de su perfección. Una clasificación del tipo "X/no-X" suele tener un término definido positivamente (X), y otro definido sólo por defecto de las notas del anterior (no-X), pero que como categoría *explicativa* puede ser muy pobre. Con todo, siempre informa de una actitud cognitiva y contribuye a la ordenación de los fenómenos. Por ejemplo, que algo sea "no-físico" nos indica al menos que no debe ser tomado en consideración dentro de una generalización inductiva sobre "lo físico". En cualquier caso, indica una dirección posible para la investigación ulterior.

la fragilidad. Más tarde veo que, en lugar de dos cajones, puedo utilizar sólo la mitad de cuatro; tendré entonces que afinar más la clasificación por tamaños. Y así sucesivamente. Es claro que en todo este proceso estoy mejorando la clasificación (en relación con su fin de almacenamiento). Es claro también que esa mejora es producto de una observación cada vez más atenta de los objetos de mi mesa. Pero la clasificación sigue siendo una selección unilateral de ciertos rasgos de los objetos que me permite asignarles su destino; y en ninguno de sus pasos estoy alterando los objetos o éstos confirman o desmienten lo que hago. Nuestra actitud hacia el contenido de la experiencia queda reflejada para Lewis en un proceso de ordenación similar a éste. Y lo que cabe destacar a efectos filosóficos es que, en el sentido relativo aclarado más arriba en el apartado 1), las categorías de la ordenación preceden a la experiencia (al examen de los objetos *como problema*). Lewis establece un paralelismo significativo entre el apriorismo de las categorías con que acudimos a la experiencia y el de los propósitos con que acudimos a la acción:

What is a priori --it will be maintained-- is prior to experience in almost the same sense that purpose is. Purposes are not dictated by the content of the given; they are our own. Yet purposes must take their shape and have their realization in terms of experience; the content of the given is not irrelevant to them. And purposes which can find no application will disappear.

In somewhat the same fashion what is a priori and of the mind is prior to the content of the given, yet in another sense not altogether independent of experience in general.<sup>38</sup>

La filosofía estudia esta actitud activa de la mente en su comprensión del mundo circundante, en la solución de los problemas que éste le plantea. Es, por tanto, un estudio de lo *a priori*. El error del empirismo es suponer que se pueden conocer las leyes y principios que ordenan ese mundo mediante un análisis de los *contenidos* de la experiencia, sin intervención o manipulación de ella por parte de los sujetos. En esas condiciones, la experiencia no es una vía de acceso a la *realidad*, ya que entre esos contenidos figuran por igual los que más tarde el sujeto clasifica en reales e irreales, en experiencias fiables y alucinaciones, en percepciones correctas e ilusorias, en vigilia y en sueño. Si la experiencia presenta un orden (leyes, principios) es porque previamente la hemos dividido en categorías sobre las que el orden puede aplicarse. Así, por ejemplo, el que todos los objetos físicos tengan masa, y el que esta masa esté sometida a ciertas generalizaciones gravitacionales, no es algo que aprendemos de la experiencia en bruto, sino de una experiencia elaborada en la que todo objeto que carezca de masa --como las imágenes reflejadas en los espejos-- o que se comporte de un modo "desordenado" --como las imágenes de objetos que flotan en los sueños-- es expulsado de la cate-

<sup>38</sup> [Lo que es *a priori* --según vamos a sostener-- es previo a la experiencia casi en el mismo sentido en que lo es un propósito. Los propósitos no nos son dictados por el contenido de lo dado; son nuestros. Y aun así, los propósitos deben configurarse y obtener su cumplimiento en términos de la experiencia; el contenido de lo dado no les es irrelevante. Y aquellos propósitos que no pueden encontrar aplicación desaparecen. Más o menos del mismo modo, lo que es *a priori* y propio de la mente es previo al contenido de lo dado, si bien en otro sentido no es del todo indepen-

goría de objeto físico.<sup>39</sup> Esto no quiere decir que las categorías sean inamovibles, pues los fines que perseguimos con la clasificación se pueden cumplir mejor modificándola. Si la experiencia fuera diferente, o comenzara a ser diferente a partir de ahora, tal vez la categoría de "objeto físico" perdería su utilidad, o nos convendría alterar algunas de las notas que nos sirven para definirla. Como en el caso de los objetos de mi mesa, todo depende del problema que plantean los fenómenos en relación con los fines que perseguimos.

De aquí que la concepción racionalista tradicional de lo *a priori* también esté equivocada. La independencia de lo *a priori* respecto de la experiencia es sólo relativa; la actividad legislativa de "la razón" es una respuesta a la experiencia misma, no un límite o un canon para ella. No disponemos de ninguna facultad cognoscitiva superior que nos ponga en contacto con los principios de la realidad sin mediación empírica. Al contrario, lo *a priori* únicamente puede ser descubierto mediante una

<sup>39</sup> La idea de que no podemos hallar ningún orden en la experiencia que no haya sido previamente introducido por nosotros en ella en la forma de categorías interpretativas o "abstractas" fue captada con toda claridad por el joven Nietzsche (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p.12):

Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la "verdad" dentro del recinto de la razón.

En este opúsculo demuestra Nietzsche una notable congenialidad con los pragmatistas en su análisis del conocimiento, aunque su valoración de éste sea, desde luego, muy diferente. Nietzsche considera esta "argucia" del conocimiento como una mentira colectiva, y como tal mentira muy inferior al arte. La observación de que se trata de algo *colectivo* es también profundamente pragmatista; su tipificación como *mentira*, en cambio, es más un recurso de retórico que un argumento de filósofo. La preferencia por los contenidos estéticos de la experiencia frente a otros es lo que podríamos llamar una "opción vital"; pero *ningún* contenido puede ser *comprendido* sin la mediación de categorías "abstractas" (lógicas, éticas, estéticas, metafísicas), y llamarlas mentiras es una extraña ma-

inspección de la experiencia y del papel activo que la mente desempeña en ella, ya que tampoco hay mente sin experiencia:

What other means have we of discovering the mind save that same experience in which also external objects are presented? And if the object transcends the experience of it, is not this equally true of the mind? The single experience exhausts the reality of neither.<sup>40</sup>

Racionalismo y empirismo cometen ambos el mismo error en última instancia: pensar en la mente y en la experiencia por separado, y creer que el conocimiento es una relación entre la mente individual y el objeto externo. Sin embargo, mente y objeto se dan ambos en la experiencia y se dan, además, conjuntamente. Su disociación sólo es un ejercicio de análisis en el que tratamos de averiguar qué elementos actúan como datos de esa experiencia y cuáles son aportados por nuestra actitud interpretativa. La experiencia no puede interpretarse a sí misma; su ordenación es obra nuestra, pero el éxito (pragmático) de esa operación indica que con ella no sólo conocemos lo que nosotros mismos hemos puesto, sino que también --piensa Lewis-- refleja el carácter general de las cosas.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> [¿Qué otro medio tenemos de descubrir la mente sino esa misma experiencia en la que también se nos presentan los objetos externos? Y si el objeto trasciende la experiencia que de él tenemos, ¿no es ello igualmente cierto de la mente? Las experiencias individuales no agotan la realidad ni del uno ni de la otra.] MW0, I, p.25.

<sup>41</sup> "Our categories are guides to action. Those attitudes which survive the test of practice will reflect not only the nature of the active creature but the general character of the experience he confronts." ["Nuestras categorías son guías para la acción. Aquellas actitudes que sobreviven a la prueba de la práctica reflejarán, no sólo la naturaleza de la criatura activa, sino el carácter general de la experiencia a la que se enfrenta."]; MW0, I, p.21; v. también p.27. La selección de la palabra "reflejar", que se usa en los dos textos que citamos, sin duda tiene una vaguedad estudiada; sirve para sortear momentáneamente el análisis del concepto de realidad. Lewis, *op. cit.* p. 216.

El conocimiento es, pues, una interpretación de la experiencia impuesta por nuestra necesidad de comprender, la cual deriva a su vez de una necesidad práctica. Nuestra instalación en el mundo no se resuelve con "experimentar", exige también actuar, y ambos procesos están forzosamente coordinados. Por eso los principios de "nuestra razón" son comunes: no porque respondan a alguna norma supra-empírica, transcendental, sino porque compartimos un mismo tipo de experiencia y porque muy frecuentemente nuestra acción es cooperativa, como consecuencia de nuestra comunidad de intereses.<sup>42</sup> De ahí que nuestras categorías tengan una existencia histórica y social, y no sólo ni primordialmente mental, y que su lugar propio sea el lenguaje, la realidad comunitaria básica.

Decíamos páginas atrás que no se puede separar el método de una filosofía de la filosofía misma en que cristaliza. Una vez perfilado el marco general del pragmatismo conceptualista, y antes de entrar de lleno en el análisis pormenorizado de las ideas que hemos estado avanzando, podemos recapitular las notas que, según el propio Lewis, caracterizan su método reflexivo:<sup>43</sup>

<sup>42</sup> "The coincidence of our fundamental criteria and principles is the combined result of the similarity of human animals, and of their primal interests, and the similarities of the experience with which they have to deal. More explicitly, it represents one result of the interplay between these two; the coincidence of human modes of behavior, particularly when the interests which such behavior serves involve cooperation." ["La coincidencia de nuestros criterios y principios fundamentales es el resultado combinado de la similitud de los animales humanos y de sus intereses primarios, y de las similitudes en la experiencia con la que tienen que bregar. Más explícitamente, representa un resultado de la interacción entre estas dos cosas; la coincidencia de los modos de comportamiento humanos, sobre todo cuando los intereses a los que sirve ese comportamiento suponen cooperación."]; MWO, I, p.20.

<sup>43</sup> MWO, I, p. 32-35.

El método reflexivo es un método *analítico*, porque no atribuye a la filosofía ningún saber autónomo o sustantivo. Pero es, también, *crítico*, pues su análisis puede contribuir a perfeccionar y hacer más efectivo nuestro aparato interpretativo. Es un método *empírico*, porque considera a la experiencia (aunque no a lo meramente "dado" en ella) como la única materia sobre la que la filosofía puede reflexionar. Es *racionalista*, en cuanto juzga que es el elemento aportado por la mente dentro de la experiencia, su actitud de interpretación *a priori*, lo que la filosofía (en cualquiera de sus especialidades) debe analizar; pero no afirma que la mente trascienda la experiencia o tenga una constitución fija, de tal manera que sus principios de interpretación vayan a ser siempre los mismos aunque la experiencia fuera otra. Es un método *pragmático*, pues supone que el pensamiento y la acción son continuos y que, en consecuencia, la validez de las interpretaciones sólo puede atestiguararse por su significado práctico. Finalmente, es un método *dialéctico*, en el sentido de que no puede exhibir más prueba que la persuasión, la apelación a otras mentes para que analicen reflexivamente su propia experiencia y actitudes y comprueben si la descripción es correcta.

## REFERENCIAS

ARISTOTELES, *Metafísica*. Ed. Gredos, Madrid 1982 (edición trilingüe). Traducción de Valentín García Yebra.

- *Categorías*. Cuadernos Teorema, Valencia 1983 (edición bilingüe). Traducción de Luis Ml. Valdés Villanueva.

LEWIS, Clarence Irving, *Mind and the World Order*. Dover Publications, Nueva York 1956. 2ª edición revisada (1ª edición, 1929).

- *An Analysis of Knowledge and Valuation*. Open Court Publishing Co., LaSalle (Ill.) 1946.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Cuadernos Teorema, Valencia 1980. Traducción de Luis Manuel Valdés.

RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*. Hutchinson, Londres 1949.



## CAPITULO 2. ELEMENTOS DEL PRAGMATISMO CONCEPTUALISTA

### §30. El aspecto dado y el aspecto interpretativo de la experiencia

Forma y contenido se exigen mutuamente. Nada tiene de extraño, entonces, que Lewis contraponga a las nociones formales de "categorías" o "interpretación", en las que engloba ese componente *a priori* que él postula en la experiencia, la idea de una materia o contenido que hace las veces de "objeto" de la categorización o interpretación. La necesidad de este segundo componente de la experiencia viene impuesta por la manera en que ha quedado descrito el primero.

Esta observación debe ponernos en el camino de una recta comprensión de lo que significa analizar la experiencia en estos dos componentes, o más exactamente de lo que significa decir que ambos *existen* en ella. Forma y contenido son ellas mismas categorías, como lo delata esa relación lógica de mutua exigencia que las define. Por tanto, y aplicando al mismo Lewis sus propias consideraciones sobre la operación de conceptualizar, tendremos que decir que la ordenación de la experiencia en forma y contenido --en elementos y orden, en material y estructura-- no es en sí misma una "cuestión de hecho", sino una cuestión de inter-

pretación relativa a nuestros fines.<sup>1</sup> Siendo así, su validez depende sólo de que tales categorías dispongan de criterios empíricos diferenciados y accesibles y de que en efecto hagan comprensible la experiencia como vehículo de conocimiento, que es el fin de cualquier análisis epistemológico.

Lewis es inequívoco a la hora de reconocer que la experiencia no se divide *de hecho* en forma y contenido. El hecho de la experiencia --el único *factum*, según vimos, de la filosofía reflexiva-- es para él esa experiencia común e inmediata a todos nosotros en la que no hay disociación entre conceptos y datos, esa "experiencia espesa de la vida cotidiana" en la que no se nos aparecen "sonidos interpretados", sino voces, ni "manchas de color conceptualizadas", sino objetos e imágenes.<sup>2</sup> No es exacto decir, pues, que la experiencia sea una síntesis de contenido y forma. Ello significaría que, para el sujeto que realiza esa síntesis, los elementos están de hecho separados en algún momento. Pero la experiencia es desde el principio una unidad compacta para el sujeto, que sólo desde una actitud reflexiva (filosófica) puede éste desglosar analíticamente. Si dijéramos que los elementos están separados en un momento "pre-cognitivo" o "pre-consciente", nos estaríamos refiriendo a un momento en el que no hay sujeto, a un instante pre-experiencial. Pero con ello abandonamos la experiencia como *factum* irreductible y damos la

<sup>1</sup> Lewis no lo expresa así en ninguna parte, pero, como decimos, es algo que se sigue de su propio análisis de la conceptualización y, según trataré de mostrar en este apartado, permite transmitir con bastante claridad el estatuto que para él tienen estos dos componentes de la experiencia.

<sup>2</sup> "The datum of our philosophic study is not the «buzzing, blooming confusion» on which the infant first opens his eyes, not the thin experience of immediate sensation, but the thick experience of every-day life." ["El dato de nuestro estudio filosófico no es la «confusión pujante y ruidosa» sobre la que el niño abre por primera vez los ojos, no la delgada experiencia de la sensación inmediata, sino la experiencia espesa de la vida cotidiana."]

apariencia de "cuestión de hecho" a lo que, desde el punto de vista del sujeto empírico, no es más que una categorización *ex post facto*, aunque perfectamente legítima.<sup>3</sup>

En definitiva, forma y contenido de la experiencia no son otra cosa que abstracciones, como cabe esperar del resultado de cualquier análisis. Su necesidad viene dada por nuestro deseo de comprender articuladamente el mecanismo del conocimiento, y su "existencia" depende tan sólo de que seamos capaces de establecer criterios para identificarlos en la experiencia.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Compárense, en este contexto, los siguientes dos pasajes de Lewis y Quine: "We do not see patches of color, but trees and houses; we hear, not indescribable sound, but voices and violins. What we most certainly know are objects and full-bodied facts about them..." ["No vemos manchas de color, sino árboles y casas; oímos, no sonidos indescriptibles, sino voces y violines. Lo que con más certeza conocemos son objetos y hechos palpables sobre ellos..."] (MWO, II, p.54); "What are observations? Some philosophers have taken them to be sensory events: the occurrence of smells, feels, noises, color patches. This way lies frustration. What we ordinarily notice and testify to are rather the objects and events out in the world." ["¿Qué son las observaciones? Algunos filósofos han considerado que son sucesos sensoriales: el acaecer de olores, tactos, ruidos, manchas de color. Por esta vía acabaremos frustrados. Aquello que de ordinario sentimos y atestiguamos son más bien los objetos y sucesos del mundo exterior."] (W.V.O. Quine, *The Web of Belief*, p.22). La razón que aporta Quine se aproxima también mucho a un argumento que más tarde encontraremos en Lewis: el lenguaje observacional es social y se aprende sobre el escenario público de los objetos, no en el escenario privado de las sensaciones. Notemos también de pasada que la posición del primer Quine ("Two Dogmas of Empiricism", por ejemplo) era, en cambio, más fenomenalista; cf. Tomás Calvo Martínez, "Experiencia y holismo: el Deúteros Ploûs de Quine".

<sup>4</sup> "The condemnation of abstractions is the condemnation of thought itself. Nothing that thought can ever comprise is other than some abstraction which cannot exist in isolation. [...] Only the mystic or those who conceive that man would be better off without an upper-brain, have ground for objection to analysis and abstractions. The only important question is whether this abstracted element [...] is genuinely to be discovered in experience." ["Condenar las abstracciones es condenar el pensamiento mismo. El pensamiento nunca podrá contener otra cosa que no sea alguna abstracción incapaz de existir aisladamente. [...] Sólo el místico, o aquéllos que se figuran que el hombre estaría mejor sin un encéfalo superior, tienen razones para objetar al análisis y a las abstracciones. Lo único que importa es si este elemento abstraído [...] puede descubrirse

La forma y el contenido de la experiencia son, respectivamente, el componente *a priori* que introduce orden en ella y el elemento *dado* que hay que interpretar (véase la tesis 1(b) del §26). ¿Cuáles son las notas empíricas, los criterios que nos permiten clasificar de esta manera los contenidos de nuestra experiencia? Para contestar a esto, vamos a servirnos del mismo ejemplo que utiliza Lewis.<sup>5</sup>

En el campo de mi experiencia presente, puedo describir una región particular como "la pluma que ahora tengo en la mano". Con ello, estoy llevando a cabo dos tipos de operaciones: primero, estoy aislando una porción del total de mi consciencia presente (otras cosas que veo y toco, sonidos, sensaciones térmicas, etc.), y segundo, estoy relacionando esa porción de mi consciencia con otras cosas que no están presentes en ella en este momento. Esta segunda operación, que luego analizaremos en más detalle, tiene que ver con la aplicación del concepto "pluma", mediante la que lo así designado pasa a tener un significado más o menos concreto para mí. Tal operación depende de ciertas relaciones que he aprendido (al aprender el significado de la palabra "pluma" y su uso en las circunstancias adecuadas) y que me permiten conectar esa parte de la experiencia que ahora tengo con otras operaciones y con eventuales acciones e intereses míos.<sup>6</sup> La primera operación --aislar esta región particular que es la pluma del conjunto de mi experiencia actual-- obedece también a ciertas pautas aprendidas, aunque posiblemente de carácter mucho más primitivo y en cierto modo "pre-cultural", para separar una figura de su

particular al elemento dado en la experiencia, pero vale igualmente para el elemento formal.

<sup>5</sup> MWO, II, pp.48-51.

<sup>6</sup> Estas relaciones, nótese bien, forman parte de mi experiencia actual de la pluma, están contenidas en lo que significa tener ahora una expe-

fondo y para unificar diferentes elementos conscientes --táctiles, visuales, auditivos, etc.-- en un "objeto".<sup>7</sup>

Estas operaciones involucradas en la descripción "la pluma que tengo ahora en la mano" comparten al menos una característica: pueden ser alteradas a voluntad. Por ejemplo, puedo cambiar esa descripción por "el cilindro que tengo ahora en la mano", o por "el instrumento punzante que tengo ahora en la mano". Y también puedo --con algo más de esfuerzo, porque aquí los hábitos, por ser más "primitivos" son también menos dúctiles-- "ver" la pluma como algo continuo con mi propia mano y no como un objeto independiente. Estos cambios, desde luego, no son meramente nominales. Las diferentes descripciones --especialmente cuando se producen en los contextos que les son propios, y no en un experimento mental dentro de una argumentación filosófica-- suponen diferentes conexiones con la experiencia y la acción posibles que forman parte del contenido de esta experiencia presente. El profesor de geometría que describe "el cilindro que tengo ahora en la mano", el comerciante que describe "el modelo barato que tengo ahora en la mano" y el niño que describe "la cosa de papá que tengo ahora en la mano" están *trayendo* a su experiencia algo distinto en cada caso: relaciones diferentes con otras experiencias reales y posibles y clasificaciones también diferentes de lo que tienen ahora en la mano con otras cosas que no están presentes. En la "experiencia espesa" que trata de analizar Lewis experimentamos cilindros, plumas, etc., y no datos que después interpretamos como cilindros o

<sup>7</sup> Lo cual exige, de cualquier modo, que la experiencia no sea un todo completamente indiferenciado. La manera en que fragmentamos un campo de visión o una extensión temporal se rige por los criterios del sujeto sobre qué es una diferencia significativa y qué no lo es; pero las diferencias tienen que estar ya allí. Volveremos sobre esto al hablar de las

plumas. La experiencia contiene ya esas conexiones con lo que podríamos llamar un "fondo acumulado de interpretación".

Hay, por tanto, un primer aspecto de nuestra experiencia que posee la nota de ser cambiante de acuerdo con nuestros intereses, nuestras expectativas, nuestros conocimientos previos, etc., y que por ello expresa más bien una actitud interpretativa de nuestra parte. Pero la experiencia en cuestión no consta sólo de esto. En otro sentido no menos importante, yo no puedo alterarla en absoluto. Así como, hasta cierto punto, puedo decidir si "ver" una pluma o un cilindro (o, al menos, el significado de lo que tengo en mi mano varía de acuerdo con circunstancias que yo puedo contribuir a alterar), no puedo decidir igualmente si lo que tengo en mi mano debe ser interpretable como una pluma o como un guante, o si es sólido o líquido. Dicho explícitamente, las interpretaciones posibles, con ser indefinidas, están *dadas* para mi mente, aparecen limitadas por algo que no varía en función de mis intereses, expectativas o conocimientos previos. Ese límite parece proceder fundamentalmente de la cualidad de lo transmitido por mis sentidos: los signos de discontinuidad que percibo en el campo visual delimitan los modos en que puedo recortar en él un objeto; la sensación cromática que recibo delimita la gama de color que puedo atribuir a ese objeto; la resistencia que experimento a su contacto no varía con un cambio de actitud por mi parte, aunque sí el que lo conceptualice como duro o como blando. Hay, en definitiva, también un aspecto dado en esa experiencia de la pluma que tengo ahora en la mano, algo que, como primera aproximación, Lewis designa como "lo sensorio".<sup>8</sup>

<sup>8</sup> "There is, in all experience, that element which we are aware that we do not create by thinking and cannot, in general, displace or alter. As a first approximation, we may designate it as «the sensuous»." ["Hay en toda experiencia ese elemento el cual somos conscientes de no haber

Para Lewis no hay duda de que estos dos aspectos de la experiencia constituyen un lugar común dentro del análisis del conocimiento a todo lo largo de la historia de la filosofía, si bien las distintas teorías los han definido y valorado de manera diferente, e incluso les han atribuido propiedades y características que van más allá de lo que su análisis atento permite.<sup>9</sup> Por una parte, la mera reflexión nos descubre estas dos notas de alterabilidad e inalterabilidad como presentes en cualquier experiencia ordinaria, y esta constancia conduce casi inevitablemente a una distinción conceptual: la forma y el contenido, el dato y la interpretación, lo real y lo ideal; en definitiva, lo dependiente de la mente y lo independiente de ella.<sup>10</sup> Pero, además de estar apoyados en criterios empíricos accesibles, estos conceptos explican también ciertas propiedades de la experiencia con las que estamos familiarizados en la vida cotidiana y que se concretan en las nociones de "verdad" y "error".

La teoría del conocimiento no reflexiona sobre la experiencia en general o en sus múltiples y variadas formas, sino sólo en la medida en que le asignamos un valor informativo sobre la realidad y le atribuimos las características de ser verdadera o falsa, acertada o errónea. Que mi experiencia de la pluma que tengo ahora en la mano sea un informe fiable del entorno que me rodea o no lo sea no es en su origen una pregunta filosófica, sino una parte esencial de mi relación cotidiana con esa experiencia u otra cualquiera. Cualquier teoría del conocimiento debe ser en-

terar. Como primera aproximación, podemos designarlo como «lo sensorio»."]; MWO, II, pp.48-9.

<sup>9</sup> Para un rápido recorrido por la historia de esta distinción en la filosofía, v. MWO, II, pp.39-48.

<sup>10</sup> Por cierto que el uso frecuente del término "mente" podría despertar alguna suspicacia. Pero hasta aquí no ha sido más que una manera cómoda de hacer referencia a las actitudes, intereses, expectativas, etc., que nos son inmediatamente accesibles por la misma vía de la reflexión, sin

tonces capaz de dar cuenta de la posibilidad de esa relación apreciativa, aun antes de dictaminar --como debe hacerlo-- sobre su significado último. Pues bien, la verdad y el error como características comunes de la experiencia igualmente común no se comprenden, piensa Lewis, sin la distinción entre forma y contenido. Si no hay un contenido dado en la experiencia, ¿con respecto a qué puede ser ésta verdadera o falsa? Si no hay un elemento de interpretación en ella, ¿en qué puede consistir un error? Si todas las experiencias se redujeran a datos inmediatos, todas serían veraces; si todas fueran creación de la mente, el conocimiento sería arbitrario.<sup>11</sup> Claro que esto no pretende ser una demostración apriorística de la validez del conocimiento ordinario (lo dicho no implica que las experiencias que consideramos fiables lo sean), sino sólo una indicación de que la distinción entre aspecto dado e interpretativo permite explicar qué queremos decir con "verdad" y "error" aplicados a la experiencia.

De modo que así se justifica el uso de esta conceptualización en forma y contenido de la experiencia como parte de un análisis epistemológico: tiene como criterios ciertas notas empíricas identificables y permite comprender el carácter de la experiencia como portadora de valores cognitivos, de la propiedad de ser verdadera o de inducir al error.

Antes de proseguir, conviene que remachemos algunas cosas y extraigamos algunas conclusiones sobre lo ya expuesto para prevenir posibles confusiones sobre la posición de Lewis. Como se acaba de decir, estamos tratando con una distinción muy habitual en la filosofía, pero muy variada en sus posibles matices.

En primer lugar, y ante todo, la distinción entre la actitud interpretativa y lo dado no es una distinción entre *partes* de la experiencia.



Ya hemos insistido lo suficiente en que la experiencia que de hecho tenemos es compacta a este respecto. Por eso hemos preferido, apartándonos con ello del propio Lewis, referirnos a *aspectos* más que a *elementos* de la experiencia para caracterizar a esos dos componentes.

De ahí que no haya manera de describir en sí mismo lo dado. Para cualquier mente, experimentar algo dado es *ipso facto* experimentar algo más que lo dado, es experimentar un significado. Y el lenguaje no puede expresar lo que no puede estar presente como tal en ninguna mente.<sup>12</sup> Algo parecido podría decirse del aspecto interpretativo. La forma pura, tal como se expresa, por ejemplo, en las teorías lógicas, no es comunicable sin al menos un "simulacro" de contenido como el que simbolizan las variables; que el contenido sea máximamente abstracto o indeterminado es lo de menos en este caso. Todo ello no hace sino abundar en el carácter analítico, no fáctico, de la distinción, tal como señalábamos al principio.

En tercer lugar, esos dos aspectos se dan en la experiencia tal como ésta se nos presenta, constituyen un análisis de su *contenido*, no una inferencia a partir de él. Por ejemplo, el aspecto dado no se *deduce* del hecho de que digamos que la experiencia de la pluma y la experiencia del cilindro son experiencias de "lo mismo", aunque obviamente ambas cosas están relacionadas. Tal como nosotros interpretamos a Lewis, en

<sup>12</sup> "In whatever terms I describe this item of my experience, I shall not convey it *merely* as given, but shall supplement this by a meaning which has to do with relations [...]. For any mind whatever, it will be more than what is merely given if it be noted at all. Some meaning of it also will be contained in the experience." ["Cualesquiera que sean los términos en que describa este elemento de mi experiencia, no lo transmitiré *meramente* como se da, sino que complementaré esto con un significado que tiene que ver con relaciones [...]. Para cualquier mente será algo más que lo meramente dado o no lo captará en absoluto. En la experiencia estará contenido también algún significado suyo."]; *ibid.*, p.50. V. tam-

cada experiencia tomada por separado experimentamos esos dos aspectos, se nos ofrecen esos dos puntos de vista --nuestra propia actitud interpretativa y el ser afectados por algo independiente de la mente--, aunque tal vez sólo podamos identificarlos reflexivamente haciendo un ejercicio consciente de comparación entre interpretaciones alternativas de "lo mismo".<sup>13</sup> Precisamente porque nos movemos en un análisis del contenido subjetivo de la experiencia, tampoco hay razón para suponer que el elemento dado de que habla Lewis sea algo común a las diversas mentes que experimentan un mismo objeto, aunque en ambas tiene que haber un elemento dado.<sup>14</sup>

En el mismo orden de cosas, la independencia del dato respecto de la mente es sólo esa independencia respecto de mi actitud o de mis intereses que puedo constatar por simple reflexión. Que lo dado exista o no "fuera de la mente" es un problema distinto, aunque, de acuerdo con Lewis y con el pragmatismo en general,<sup>15</sup> sigue siendo un problema empírico. En efecto, esa exterioridad respecto a la mente debe traducirse en algún efecto en la experiencia, ésta debe cambiar en algo si lo dado es o no externo para que la contraposición externo/interno tenga algún sentido; esto es lo que dice el test pragmático del significado de Peirce. La

<sup>13</sup> Sin duda es esto lo que quiere decir Lewis, ya que de lo contrario el elemento o aspecto dado en la experiencia sería más bien un postulado del sujeto, algo paradójicamente *puesto* también por éste. Lewis no tendría dificultad en admitir, más bien al contrario, que dos experiencias sucesivas de un cilindro y de una pluma son experiencias de "lo mismo" sólo como una hipótesis más o menos probable. Pero de lo que estamos tratando ahora es de la presencia de un aspecto dado en cada experiencia "individual" (o en cada tramo continuo de experiencia), que puede ser indistintamente la experiencia de una pluma o de un cilindro.

<sup>14</sup> Como veremos más adelante en el §34, la tesis de Lewis es que el problema sobre la intersubjetividad de lo dado (pero sólo de lo dado) no tiene solución, pero resulta irrelevante desde el punto de vista de la posibilidad del conocimiento y la comunicación.

caracterización de un ingrediente como "dado" implica en un sentido u otro su presencia en la mente, pero no le atribuye por necesidad un carácter exclusivamente mental. Esta cuestión, en todo caso, es posterior a la del reconocimiento de ese ingrediente como dado.<sup>16</sup>

Como se desprende de todo lo anterior, el objetivo de Lewis no es tanto describir fenomenológicamente la experiencia como identificar en ella notas que justifiquen su ordenación en un componente formal o interpretativo y otro material o dado, ordenación que no es ni más ni menos "esencial" que otras, pero que sí es máximamente general y facilita la comprensión de los mecanismos involucrados en el proceso cognoscitivo. Tales notas son, una vez más, la inalterabilidad por una parte --que sirve como criterio para identificar el aspecto dado<sup>17</sup>--, y la significatividad o el carácter relacional por otra --que sirve de criterio para el aspecto interpretativo o *a priori*.

Hay todavía dos puntos que debemos tratar antes de pasar al párrafo siguiente, en el que veremos qué es lo que se puede afirmar de un modo positivo sobre el contenido y la estructura de lo dado. Primero, podemos precisar algo más lo que se entiende por el "contenido relacional" de toda experiencia; segundo, hay todavía algunas observaciones sobre lo que Lewis *no* entiende por el elemento dado que pueden ser útiles para desligarlo de otras concepciones filosóficas aparentemente próximas.

El elemento interpretativo o constructivo identificado por Lewis es una plasmación del cambio que introduce el pragmatismo en el modo de

<sup>16</sup> V. MWO, II, pp.64-6 (especialmente la nota de la p.64).

<sup>17</sup> Lewis no considera el carácter "sensorio" como definitivo, por razones

enfocar la experiencia.<sup>18</sup> Esta no se ve ya meramente como una afección, sino como el resultado de una mente activa que elabora significados, de tal modo que todo lo que se le da lo hace bajo una forma que la propia mente construye. Decir que toda experiencia porta un significado es decir que está construida sobre un tejido de relaciones. De acuerdo con esto, no podemos experimentar nada que se agote en su propia y simple cualidad, es decir, no podemos experimentar el dato puro.

Al menos, esto es lo que cabe decir de la experiencia cotidiana y convencional sobre la que versan lo que comúnmente entendemos por "conocimiento" y "ciencia". Hay, no obstante, algunas teorías metafísicas que afirman que ese conocimiento es sólo superficial y postulan algún tipo de experiencia "superior" de la que se sigue el "auténtico" conocimiento, consistente en la presencia inmediata del objeto, o tal vez en la asimilación a él. Ahora bien, estas teorías justamente corroboran el análisis de Lewis, pues la razón por la que rechazan el conocimiento derivado de la experiencia ordinaria es la mezcla que en él se da de dato e interpretación, la mediación o elaboración a que está sometido el objeto de conocimiento. Su desacuerdo, pues, no está en lo que entienden por "experiencia", sino en lo que entienden por "verdadero conocimiento", debido a una definición de lo "auténticamente real" que deriva de sus presupuestos metafísicos.<sup>19</sup> En cuanto a la posibilidad misma de este tipo de immediatez, no es preciso negarla, sino sólo constatar que no puede formar parte de la *experiencia* sobre la que construimos el conocimiento ordinario y la ciencia, que son la preocupación básica de la epistemología.

<sup>18</sup> Cambio que hemos estudiado en el Capítulo 4 de la Parte Primera: §22.

El que podamos tener razones metafísicas para aspirar a una ciencia "superior" es algo que trasciende lo que aquí estamos intentando.<sup>20</sup>

Nuestras experiencias no se reducen, pues, al mero dato, sino que presentan siempre dos tipos de significado<sup>21</sup>: el primero las conecta con otras experiencias reales y posibles; el segundo, con mi voluntad y eventual acción. Teniendo en cuenta que la experiencia es un proceso activo, parte de lo que *hago* cuando experimento esta pluma es conectar un contenido presente con contenidos pasados --esto es la misma cosa que he visto hace cinco minutos, o el mismo tipo de cosa que he visto otras veces-- y con contenidos futuros --veré un cargador de tinta si abro esto, esto no se deformará si lo aprieto entre los dedos, etc. Como se ve, este último tipo de relaciones están mediadas por posibles acciones mías: "si abro esto...", "si lo aprieto entre los dedos..." Pero, además, el segundo tipo de significado que porta la experiencia se refiere directamente a mis intereses o actitudes presentes, los cuales se proyectan también en un futuro posible que en parte es el resultado de mi propia acción:

My designation of this thing as "pen" reflects my purpose to write; as "cylinder" my desire to explain a problem in geometry or mechanics; as "a poor buy" my resolution to be more careful hereafter in my expenditures. These divergent purposes are anticipatory of certain different future contingencies which are ex-

<sup>20</sup> Este tipo de experiencia mística no puede entrar en el terreno de lo comunicable y lo evaluable empíricamente sin perder su carácter diferencial: "If there be states of pure esthesis, in violent emotion or in the presence of great art, which are unqualified by thought, even these can be conveyed --and perhaps even retained in memory-- only when they have been rendered articulate by thought." ["Si hubiera estados de pura estesis, en las emociones violentas o en presencia del arte más elevado, que no estuvieran cualificados por el pensamiento, aun estos no se podrían comunicar --tal vez ni siquiera retener en la memoria-- en tanto el pensamiento no los volviera articulados."]; MWO, II, pp.52-3. En todo caso, Lewis se inclina a negar la posibilidad de semejante inmediatez, *ibid.*, p.54.

pected to accrue, in each case, partly as a result of my own action.<sup>22</sup>

Para Lewis, estos dos tipos de significado forman parte de mi experiencia de esta *pluma* (si bien no formarían parte, desde luego, de mi experiencia de un puro *esto*), de donde se sigue que la experiencia de "esta pluma" y la de "este cilindro" no son la misma experiencia descrita de diferente modo, sino experiencias distintas en las que el componente dado es el mismo pero el componente interpretativo difiere. Podría parecer que el que se trate de dos experiencias distintas o no depende de una convención sobre lo que vamos a denominar "experiencia". En cierto modo es así: nada nos impide llamar "experiencia" sólo al aspecto dado de ésta y considerar que la interpretación representa ya un paso más allá. Pero la selección de los términos es lo de menos; lo verdaderamente importante es que, si adoptamos esta convención --como tan a menudo ha sucedido en la tradición empirista--, tenemos que enfrentarnos al hecho de que esa experiencia no será más que una abstracción, no un contenido real de la mente. Deberíamos suscribir la tesis más bien chocante de que la experiencia no es un dato inmediato para el sujeto, de que lo que llamo "mi experiencia de esta pluma" es algo en sí mismo inaprehensible y oculto tras los contenidos de los que soy consciente. Si la interpretación debe ser subsiguiente al dato, no se entiende muy bien cómo es posible que el intérprete sólo tenga noticia del dato una vez analizada la interpretación.

<sup>22</sup> [Que yo designe esta cosa como "pluma" refleja mi propósito de escribir; como "cilindro", mi deseo de explicar un problema de geometría o de mecánica; como "una mala compra", mi determinación de ser a partir de ahora más cuidadoso en mis gastos. Estos propósitos divergentes anticipan ciertas contingencias diferentes en el futuro que se espera surjan, en cada caso, como resultado de nuestra decisión. Véase Lewis, *Philosophical*...

Esta paradoja se resuelve adoptando la convención alternativa de que la experiencia sea de una sola vez el dato interpretado, lo dado con su significado, reconociendo que uno y otro elemento tomados por separado son abstracciones legítimas que realizamos posteriormente sobre ese todo compacto, no momentos independientes y sucesivos en el orden fáctico. Con ello nos veremos abocados a la conclusión de que la experiencia de la pluma y la del cilindro son realmente diferentes, aunque aquello que cambia cuando pasamos de una a otra no es, naturalmente, el referente objetivo de "pluma" o "cilindro", sino nuestra actitud como intérpretes hacia él.

Hay una razón más para preferir esta segunda convención: la corregibilidad de la experiencia. La estipulación de que la experiencia se reduce a su componente dado, además de encajar mal con el carácter abstracto de ese componente, choca con el hecho cotidiano de que nos equivocamos en nuestros juicios empíricos. Desde luego, siempre podemos decir que lo que falla es "el juicio", no "la experiencia", pero la separación de uno y otro parece más un prurito filosófico que una descripción fiel de lo que sucede en esos casos. Cuando, por ejemplo, entro en un restaurante, saludo a un conocido a quien veo sentado al fondo y, al ir a acercarme, me doy cuenta de que lo que hay en el fondo del salón es un espejo, yo no diría (salvo por deformación profesional) que "vuelvo sobre mis datos" para interpretarlos de un modo nuevo; simplemente, mi experiencia del salón cambia. Es más natural decir que es mi experiencia (de acuerdo con la segunda convención) la que se corrige que decir que mi experiencia (según la convención primera) era correcta pero mi juicio ha fallado. Decir que el error reside en la experiencia, naturalmente, no es negar que se produzca un juicio (para que haya error, tiene que haber juicio), sino afirmar que el juicio forma parte implícitamente de la

experiencia misma (como su componente interpretativo). En suma, al entender que la experiencia contiene significados podemos explicar muy fácilmente los errores de percepción que todos experimentamos: tales errores consisten en la no verificación de las conexiones con otras experiencias que forman su significado (en nuestro ejemplo, que si camino en cierta dirección me acercaré a la persona conocida --cuando lo que se verifica es que me alejo-- y que podré estrecharle la mano --cuando lo que se verifica es, en todo caso, que me golpeo con una superficie impenetrable). Mientras que, si limitamos la experiencia a lo dado, nos vemos obligados a negar literalmente esos errores y a postular un "acto" de interpretación que no tiene ninguna traducción subjetiva.

Ahora bien, estos dos tipos de significado hallados en la experiencia no son un "contenido mental" --como tampoco lo es, en cualquier caso, el otro componente dado--: de nuevo hemos de recordar que el análisis sólo produce abstracciones, no unidades psicológicas o fenomenológicas. No podemos decir que, al ser consciente de que tengo una pluma en la mano, sea consciente simultáneamente de un número indefinido de relaciones entre este contenido y otros contenidos y acciones igualmente ilimitados. El significado en general es una abstracción referida a disposiciones, y no a fenómenos conscientes. De la misma manera que el significado lingüístico de un término no se corresponde con ninguna serie en particular de imágenes mentales o de enunciados definicionales expresamente conscientes, así tampoco el significado de una experiencia se traduce en una enumeración de relaciones y conexiones que el sujeto "tenga en su mente" al experimentarla. Esas conexiones existen en la medida en que su no verificación produce un efecto sobre la experiencia del sujeto (obligándole, por ejemplo, a cambiar el carácter tridimensional del espacio percibido en una sala por el espacio bidimensional de una imagen refle-



jada en la superficie de un espejo); pero no existen como ingredientes conscientes de una experiencia momentánea. Por eso la afirmación de que ésta posee significado le atribuye una propiedad, pero no delimita una "parte" de ella (y lo mismo sucede con la afirmación de que posee un aspecto dado). En cierto modo, tal vez sería más exacto decir, no que posee, sino que "pone en marcha" un significado; la experiencia como tal es momentánea, pero su significado se extiende indefinidamente en el futuro.<sup>23</sup>

Volvamos, para terminar, al elemento dado en la experiencia. Por lo dicho hasta aquí, debería estar claro que la intención de Lewis no es emprender ningún tipo de reducción fenomenalista. Por una parte, la idea misma de reducción supone atribuir al elemento dado un rango de punto de partida o de punto de llegada del análisis epistemológico que se contradice expresamente con la naturaleza abstracta y mediata que se le asigna en esta caracterización. Pero, además, está el hecho de que "lo sensorialmente dado" no puede interpretarse sin más como "los datos de los sentidos" [*sense-data*]. La reducción fenomenalista --al estilo, digamos, de *Der logische Aufbau der Welt* de Carnap-- tiene sentido dentro de un marco empirista clásico en el que la información sensorial se considera como garantía última de la validez del conocimiento, como portadora de una evidencia que se transmite a todo enunciado susceptible de ser reducido. Sin embargo, tal como hemos visto, lo dado en el sentido de Lewis:

<sup>23</sup> Si se mira bien, sólo de esta manera la experiencia puede servir de entramado para el conocimiento. Sin estas relaciones indefinidamente abiertas, las operaciones de contrastar, verificar, refutar, generalizar, etc., consustanciales todas ellas a la actividad cognitiva, no podrían realizarse. Una suma de experiencias momentáneas (es decir, otra vez el puro dato) no puede estar ni siquiera "en el origen" del conocimiento

1) Es inefable; no es formulable en enunciados que lo expresen exclusivamente, de manera que ningún enunciado se puede traducir a "enunciados sobre lo dado".

2) No connota ninguna verdad privilegiada. Y ello no sólo porque no constituye por sí mismo un juicio, sino porque engloba tanto la información sensorial "real" como la "ficticia", tanto el material en el que basamos nuestro conocimiento de la realidad como el que aparece en los sueños, las ilusiones y las falsas percepciones. Ser dado, para Lewis, no es gozar de un estatuto epistemológico superior.

3) Entre lo dado no figura sólo lo que podemos entender como informes de los *órganos* sensoriales. La "información sensorial" en este sentido presupone una serie de teorías fisiológicas y psicológicas que trascienden el nivel analítico y reflexivo de la epistemología que practica Lewis. Así, otro tipo de *cualidades* de las cosas --tal vez, por ejemplo, su carácter placentero o displacentero inmediato--, que reciben otro tipo de explicación psico-fisiológica, pueden caer también bajo la categoría epistemológica de "lo (sensoriamente) dado". Lo sensorio como concepto reflexivo no equivale a lo sensorial en términos neurológicos o psicológicos (aun cuando ambos conceptos fueran coextensionales); se refiere sin más a la cualidad subjetiva de la experiencia.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> MWO, II, pp.55-7. Aquí parece obligada una nueva referencia a Quine, esta vez a su propuesta de naturalización de la epistemología (véase su "Epistemology Naturalized"), es decir, de convertir ésta en una psicología y fisiología del conocimiento. Semejante propuesta, en las antípodas de Lewis, se plantea sin embargo como alternativa al fracaso de los intentos de reducción de Carnap, como si éstos resumieran toda la epistemología "convencional". Acabamos de ver, empero, que la epistemología analítica de Lewis sigue una vía completamente distinta. Por lo demás, tanto Carnap como Quine siguen pensando en los términos empiristas clásicos de "transmisión de la evidencia" desde los enunciados observacionales hacia los de orden superior. En esto, Quine se ha distanciado de sus posiciones iniciales, más pragmatistas, en las que la "experiencia

### §31. La presentación del objeto en la experiencia

Si bien es cierto que experimentamos objetos y no datos sensoriales, las experiencias de que suele hablar el filósofo no son un material realmente primitivo: objetos y sucesos se dan en la consciencia, no como elementos discretos que van pasando abruptamente del estado de presentes al estado de pasados, sino --reconoce Lewis-- en algo parecido a la *duración real* bergsoniana.<sup>25</sup>

La división de la experiencia en "experiencias", a pesar de ello, no es una invención del filósofo, sino del sujeto común y de la comunidad de sujetos. Aquel presente extendido carece de expresión porque el lenguaje está construido sobre objetos y sobre divisiones temporales; no es la filosofía, sino el idioma, el que conjuga los verbos y el que emplea sustantivos. La creación de estas unidades discretas que llamamos experiencias nace de las necesidades de la práctica y al mismo tiempo las refleja.<sup>26</sup> Pero no es una creación de la nada. Lo que crea la mente no son las discontinuidades experienciales que dan lugar a los objetos, sino su carácter *significativo* como límites y contornos de tales objetos y, en esa medida, los objetos mismos. Las discontinuidades están ya en la propia experiencia, y la mente --en su modo característico de proceder-- no hace sino trazar conexiones entre algunas de ellas, dotándolas así de significado, e ignorar otras, que quedan reducidas a contenidos asigni-

*Word and Object*) no podía disociarse tajantemente de la "teoría" (esto es, lo dado de la interpretación).

<sup>25</sup> MWO, II, p.58.

<sup>26</sup> Esto es bastante problemático en el caso del tiempo, pero sin duda no en el de la división de la experiencia en objetos, que es la que ahora más nos interesa. Volveremos sobre el problema del tiempo al tratar del

ficativos o, tomando prestado un concepto de la moderna semiología, a *ruido* experiencial. Lewis lo ilustra así:

That the rug is on the floor or the thunder follows the flash, is as much given as the color of the rug or the loudness of the crash. But that I find this disjunction of rug and floor possessed of a meaning which the wrinkles of the rug do not have, reflects my past experience to taking up and putting down rugs. The cognitively significant on-the-floorness of the rug requires both the given break in the field of vision and the interpretation of it as the boundary between manipulable object and unyielding support.<sup>27</sup>

Aunque los objetos así contruidos aparecen, como decimos, en una "corriente de consciencia", el componente dado continúa estando genuinamente presente en ellos cuando los aislamos artificiosamente en "la experiencia de este objeto", de manera que podemos seguir manteniendo la convención de tales unidades discretas como objeto de análisis.

Lewis denomina *presentación* al elemento dado en cada experiencia individual de un objeto:<sup>28</sup> en mi experiencia actual de esta pluma está teniendo lugar una presentación de la pluma. Puesto que ese elemento dado es una abstracción, la presentación de que habla Lewis no puede ser tampoco un dato consciente aislado; sería, más bien, la consciencia de ser afectado por algo que *acompaña* a cualquiera de mis

<sup>27</sup> [Que la alfombra está sobre el suelo o que el trueno sigue al relámpago es algo dado tanto como el color de la alfombra o la sonoridad del estampido. Pero que yo encuentre en esa quiebra entre alfombra y suelo un significado que no tienen las estriás de la alfombra, es algo que refleja mi experiencia pasada de levantar y extender alfombras. El estar-sobre-el-suelo cognitivamente significativo de la alfombra requiere al mismo tiempo una ruptura dada en el campo de visión y su interpretación como el límite entre objeto manipulable y soporte inamovible.] MWO, II, p.59. En realidad, la actividad creadora de la mente dentro de este proceso es extraordinariamente sofisticada. Véase N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, cap.1, §4, para una enumeración parcial de operaciones que están involucradas en la interpretación de las discontinuidades de la experiencia.

experiencias significativas (esto es, ya interpretadas). Por la misma razón, aunque se trata de una presentación de la pluma, *lo que se presenta* no puede ser lisa y llanamente el objeto, el cual --de acuerdo con Lewis-- sólo resulta de la interpretación categorial de la presentación misma. El elemento dado que para mí es una presentación de esta pluma no contiene todo lo que entiendo por "esta pluma", pues en ello se incluyen ingredientes conceptuales que no están dados.

Si entendemos bien a Lewis, lo que se quiere decir con "presentación" viene a ser lo mismo que la relación de "referencia objetiva", sólo que aplicada a la experiencia en lugar de al lenguaje. Cuando proferimos un enunciado en una situación comunicativa convencional, no nos estamos limitando a poner en práctica una serie de reglas sintácticas que ordenan los elementos de la oración y de reglas semánticas que asocian determinados sonidos con determinados "contenidos mentales";<sup>29</sup> además, el *acto* de proferir el enunciado establece una conexión entre éste y la realidad extralingüística. De la misma manera, cuando tenemos una experiencia somos conscientes de estar captando la presencia de un objeto, además de estar poniendo en práctica una serie de mecanismos de conceptualización. La forma bajo la que captamos ese objeto es el resultado de un proceso de estructuración y ordenación que necesariamente pone en la experiencia algo más de lo que hay dado en ella, pero junto con esa forma está la referencia implícita en el contenido de la experiencia a algo objetivo e independiente. De hecho, tanto para el hablante como para el sujeto de una experiencia, lo más inmediato es esa "transitividad"

<sup>29</sup> No queremos decir que una regla semántica se limite a, o consista en, ese tipo de asociaciones. Pero de un modo o de otro, y sin que ello pretenda ser un análisis del significado lingüístico, el caso es que esas asociaciones se producen en los hablantes en virtud de las reglas semán-

del lenguaje o de las experiencias; el proceso constructivo --la actualización de reglas lingüísticas o interpretativas-- queda siempre fuera del foco de atención por su carácter instrumental, de la misma forma que quien aprieta el gatillo de un arma piensa sólo en el lugar donde va a impactar la bala, y no en el proceso físico-químico-mecánico que desencadena.

Si esto es correcto, "elemento dado" y "presentación" son la misma cosa, ese aspecto abstracto de la experiencia que consiste en ser mera afección (lo "dado" o "presentado"), pero considerada desde niveles de descripción diferentes: el nivel de la experiencia aislada en el primer caso, y el nivel de la experiencia en cuanto que relación con algo extramental en el segundo. El criterio de lo dado es la inalterabilidad frente a los cambios de actitud o de disposición interpretativa; el criterio de lo presentado, en cambio, sólo puede ser la presencia "afectante" sobre la experiencia de un objeto exterior. Esto pone de manifiesto con toda claridad que la cualidad de ser una presentación no puede atribuirse a lo dado mediante la mera reflexión sobre la experiencia en cuestión. Al fin y al cabo, ha sido el propio Lewis el que ha llamado la atención sobre el hecho de que lo experimentado engloba tanto a los objetos reales de nuestras percepciones fiables como a las ficciones de los sueños y las alucinaciones. Si no hay objeto, no puede haber presentación del objeto. Si veo una pluma en sueños, mi experiencia no es el resultado de la presentación de una pluma; decir que la pluma es soñada no quiere decir otra cosa que el que no hay ninguna pluma ante mí cuando tengo esa experiencia.

Puede producir cierta sorpresa que, desde una actitud que se dice analítica y reflexiva en el examen de la experiencia, Lewis se sitúe en un nivel de descripción que le autorice a hablar de presentaciones, involu-

crando con ello a los objetos externos, en lugar de mantenerse dentro de los límites de lo dado, cuyo criterio es un rasgo --la inalterabilidad-- subjetivamente accesible. La sorpresa debería ser menor si ya estamos familiarizados con el modo heterodoxo en que los pragmatistas conciben la experiencia al mismo tiempo como fuente y como límite de los problemas filosóficos.<sup>30</sup>

La epistemología tradicional afronta la cuestión de los "objetos externos" más o menos del siguiente modo. En mi experiencia se dan una serie de contenidos a través de los cuales me represento una realidad que creo externa. Ahora bien, esto significa que la realidad y mis contenidos mentales no son la misma cosa. Entonces, puedo preguntar: ¿en qué medida o con qué grado de verosimilitud estos contenidos reproducen la realidad objetiva? Pero, además, si soy empirista, en el sentido de no admitir más contacto legítimo con la realidad que el que pueda proporcionarme lo experimentado por mí directamente, me encontraré con que los contenidos mentales constituyen el único dato de que en realidad dispongo para evaluar esa verosimilitud o esa relación de correspondencia; y entonces preguntaré: ¿con qué derecho puedo afirmar que existen los objetos externos representados en mis contenidos mentales? Es así como el análisis del conocimiento desemboca en el problema metafísico de la existencia de una realidad independiente y última.

Como vimos en su momento, los pragmatistas consideran que esta definición del problema es un caso típico de razonamiento que se vuelve sobre sí mismo y da la espalda a los procesos reales que pretendidamente va a explicar. Los "objetos externos", como acertadamente comienza señalando ese razonamiento, son antes que nada un dato de la experiencia. Si

hay algo inmediato en lo comúnmente experimentado es precisamente la objetividad de que está teñido (del mismo modo que, como hace un momento señalábamos, si hay algo inmediato en nuestro uso común y comunitario del lenguaje es su referencialidad). De lo que se trata, entonces, es de esclarecer qué significa que algo sea objetivo en la experiencia, pues sólo en ella nos podemos formar la idea de que existe algo independientemente de nosotros. Con ello no se niega la "existencia última" de las cosas; al contrario, se pretende establecer las condiciones de su inteligibilidad (condiciones *empíricas*, de acuerdo con la máxima de Peirce sobre el significado de toda concepción). El error del razonamiento tradicional consistiría en confundir la objetividad de lo dado en la experiencia con la posibilidad de prescindir de los criterios empíricos de los que esa idea de objetividad toma su sentido. Al definir como "realidad metafísica" algo previamente vaciado de todo contenido empírico, se encuentra con que --como es natural-- carece de criterios para aplicar en la experiencia ese supuesto concepto; de ello concluye, no que nada existe metafísicamente en ese sentido --lo que, en definitiva, equivaldría a decir que esa expresión no denota nada en la experiencia--, sino que la objetividad presente en la experiencia tiene un carácter problemático o no está suficientemente garantizada. En lugar de reconsiderar la significatividad de su peculiar manera de definir la objetividad, la filosofía lanza un *ultimatum* a la experiencia y, ante su contumacia, la condena a vivir encerrada en sí misma.

Como veremos más adelante,<sup>31</sup> Lewis, conforme al espíritu general del pragmatismo, entiende que la existencia objetiva que se manifiesta en nuestra experiencia *significa* su conexión predictiva con futuras apre-



hensiones y su relación directiva con la acción. Al menos este sentido es inteligible, destaca un aspecto crucial de nuestra experiencia cognitiva y puede facilitar la comprensión de determinados problemas epistemológicos. Que la existencia objetiva pueda tener otros significados no es absolutamente descartable, pero hay que probar que son independientes de éste y que se pueden especificar con la misma claridad.<sup>32</sup>

Por tanto, y recuperando el hilo de nuestro razonamiento, en una descripción fiel de la experiencia podemos y debemos hablar de *presentaciones* de objetos, aunque --como estábamos diciendo-- que lo dado en una experiencia concreta sea una presentación no es algo que dependa única y exclusivamente de esa experiencia en particular. Para que haya presentación tiene que haber objeto, y el que haya objeto o no, si bien no es una cuestión metafísica que trascienda a la experiencia en su conjunto, sí es una cuestión empírica que trasciende a esta experiencia en particular: involucra la conexión con otras experiencias futuras cuya verificación equivale a la constatación de que estamos en presencia de una realidad objetiva. Por ejemplo, que en mi experiencia presente de esta pluma se esté dando una presentación de la pluma o se trate sólo de una pluma soñada, es algo que no depende de la experiencia aislada, que

<sup>32</sup> "Whatever metaphysical significance of an ultimate and independent reality our perceptual apprehensions may have or may lack, this significance which they have for the guidance of our actions and anticipation of their consequences, identifies a function of cognition in the absence of which we could not live. The only seriously debatable question is whether the metaphysical predication of reality can have any other significance, not derivative from this pragmatic one." ["Sea cual fuere el significado metafísico que nuestras aprehensiones perceptivas puedan tener o dejar de tener, este significado que tienen para la orientación de nuestras acciones y para anticipar sus consecuencias identifica una función de la cognición sin la cual no podríamos vivir. Lo único que se puede discutir con seriedad es si la predicación metafísica de realidad puede tener algún otro significado, no derivado de éste pragmático."]; C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (en adelante AKV), Introducción, I, 24.

en ambos casos sería la misma. Depende de si lo que experimento en momentos posteriores es lo esperado de acuerdo con las propiedades que distinguen *en la experiencia* a los objetos reales de este tipo.<sup>33</sup>

Pero no adelantemos más sobre el significado de los juicios empíricos y volvamos al análisis de Lewis del aspecto dado en la experiencia inmediata. Lewis piensa que dentro de este proceso por el que podemos ir distinguiendo abstractamente elementos diferenciados en el todo compacto de la experiencia, las presentaciones no constituyen todavía el nivel último. Cada presentación es en sí misma un acontecimiento único e irrepetible. En rigor, "la" presentación de esta pluma para distintos sujetos o para el mismo sujeto en momentos diferentes no es la misma, aun cuando tenga lugar exactamente en las mismas condiciones; es un suceso diferente en cada caso. Por ello piensa Lewis que si las presentaciones fueran unidades (abstractas) inanalizables, la experiencia estaría constituida por acontecimientos inarticulados entre los que no sería posible establecer ninguna conexión. Sin embargo, tales conexiones de hecho existen, hasta el punto de que de ellas dependen todas las operaciones conceptualizadoras e interpretativas que introducen el significado en la ex-

<sup>33</sup> "Such and such being given, if I act so and so, then the sequent experience will include this or that (specified) eventuality. When in the given circumstances the mode of action in question is adopted, and the expected eventuality actually follows, the pragmatic signification of the perceptual apprehension is verified, and the object, or character of the object, which it mediates is found to exist or to be real. Or more precisely --since the single test is seldom if ever final-- such existence or reality is in some measure thereby assured." ["Dado esto o aquello, si actúo de tal y tal modo, entonces la experiencia subsiguiente incluirá esta o aquella eventualidad (que se especifica). Cuando en esas circunstancias dadas se adopta el modo de acción en cuestión y efectivamente se produce acto seguido la eventualidad esperada, el significado pragmático de la aprehensión perceptual queda verificado y se concluye que el objeto, o el rasgo del objeto, que esa aprehensión transmite existe o es real. O más exactamente --puesto que una única prueba rara vez, si no nunca, resulta definitiva-- tal existencia o realidad queda así en alguna medida asegurada."]; AKV, *ibid.* Recuérdese en conexión con

perencia. Sin la posibilidad de comparar siluetas, colores, tonos, tamaños, etc. entre unas presentaciones y otras, no se comprende cómo habríamos llegado siquiera a interpretarlas como presentaciones de un objeto físico dotado de esas características permanentes, o como presentaciones de objetos físicos diferentes que se distinguen justamente por ellas. En consecuencia, las presentaciones han de tener un contenido que sí sea repetible y reconocible de unas a otras: ese contenido es lo que Lewis denomina un *quale* o un compuesto de *qualia*.<sup>34</sup>

Como es lógico, los *qualia* no son aislables en la experiencia consciente y carecen de nombres en el lenguaje (como sucede con lo dado en general). La denotación de adjetivos sensoriales como "rojo", "frío", "redondo", etc., con los que en cierta manera podemos acercarnos a ellos, con todo sigue siendo un concepto, algo más complejo que la pura inmediatez de un contenido dado. Por eso, aunque los *qualia* son en cierto modo los átomos sensorios sobre los que descansa el conocimiento empírico, Lewis no les confiere un papel similar al desempeñado por los *sense-data* dentro de los enfoques fenomenalistas. No tiene sentido tratar de descomponer la experiencia cognitiva y dotada de significado en unas unidades que son inexpresables y se agotan en su propia inmediatez. No hay duda de que los *qualia* deben ser *reconocidos* por el sujeto, ya que son la materia sobre la que éste aplica su interpretación a la experiencia presente y de la que depende su confirmación en la experiencia futura, pero hay buenas razones para decir que no son *conocidos*.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> MW0, II, p.60.

<sup>35</sup> En última instancia, extender la palabra "conocimiento" para que incluya este reconocimiento inmediato de la cualidad sensorial --no estrictamente *sensorial*, por cuanto la cualidad inmediata de ser agradable o desagradable es independiente de la cualidad sensorial.

La primera de ellas es la carencia de significado de los *qualia*. De aquí se sigue lo que generalmente entendemos por la "incorregibilidad" -- o, más equívocamente, la "certeza"-- de los datos sensoriales. Es evidente que aquello que se reduce a la mera aprehensión inmediata, sin conexión o vínculo alguno con aprehensiones posteriores, está exento de "error", en el sentido de que, una vez que se produce, ninguna otra cosa que pueda suceder después lo afectará. Pero, precisamente por ello, los *qualia* no pueden ser átomos de conocimiento si entendemos por tal algo sometido a la dinámica de la verificación y del error; la "verdad" de los *qualia*, en todo caso, no ilumina la verdad de los juicios de que se compone lo que comúnmente denominamos conocimiento empírico.

Añádase a ello que esa verdad inmediata no se traduce en *enunciados* igualmente ciertos e incorregibles. Cualquier información sobre la cualidad de la experiencia inmediata que el lenguaje pueda transmitir está sujeta a error, pues el lenguaje opera única y exclusivamente con conceptos --y la conceptualización de un *quale*, en la medida en que va "más allá" del propio *quale*, puede ser errónea--, y no con nombres de cualidades.

En definitiva, si adoptáramos un programa filosófico por el que lo que llamamos "conocimiento verdadero" hubiera de ser explicado en términos de la aprehensión inmediata de los *qualia* (un programa como el del atomismo lógico de Russell), estaríamos convirtiendo ese conocimiento en algo desprovisto de toda articulación general (y, por tanto, ajeno a funciones cognitivas tan esenciales como la predicción, la generalización, el diseño de la acción inteligente, etc.) e intrínsecamente incommunicable.

Pero, además, está el hecho de que el *quale* por sí mismo carece de proyección más allá de la propia experiencia. La objetividad de los contenidos empíricos, que es un rasgo característico de la experiencia real y compacta, no puede proceder del nivel último de los *qualia*, cuya esencia --por así decir-- es el mero hecho final de "estar dados". El *quale* es siempre un dato para un sujeto, sólo existe en la experiencia de alguien. El color negro de esta pluma está dado en mi experiencia de esta pluma. Cuando digo que la pluma sigue siendo negra cuando nadie la observa, no estoy afirmando la subsistencia metafísica del *quale* al margen de toda experiencia; estoy haciendo una afirmación sobre lo que alguien *vería si* observara la pluma cuando de hecho nadie la está observando.<sup>36</sup> Esta afirmación no tiene una relevancia metafísica especial. Decir que lo que veo está sólo en mi experiencia es una obviedad que no admite discusión; qué veo, en cambio, puede ser algo perfectamente objetivo, y por lo general pensamos que así es. Como decíamos antes, esto es algo que la teoría del conocimiento debe explicar, pero que no puede establecer desde un análisis puramente subjetivo de la experiencia. Esta es otra razón para no conferir el estatuto de conocimiento al mero reconocimiento de un *quale*.

### §32. La objetividad de los conceptos

Desde un cierto punto de vista, el conocimiento de la realidad empírica es algo que tiene que ver con la mente. No se trata de un puro

<sup>36</sup> Véase la discusión de Lewis sobre los "*sensa*" de C.D. Broad (*Scientific Thought*) y las "perspectivas" de Russell (*Analysis of Mind*); MWO, II, pp.61-6. Volveremos sobre el problema de los condicionales contrafácticos, esencial en la explicación de Lewis del conocimiento empírico, *infra* §35.

acontecimiento, no "sucede", sino que "se tiene", implica una determinada relación de la mente individual con la experiencia y con el territorio de fenómenos que ésta abre ante ella. En este sentido, el conocimiento se refiere a sujetos, a contenidos de la experiencia, a cualidades. Pero, al mismo tiempo, el conocimiento no es en absoluto un fenómeno privado: se da en la forma de conceptos que el sujeto encuentra ya hechos, se expresa en un lenguaje que es patrimonio de la comunidad, está sometido a procesos intersubjetivos de verificación y rectificación.

Esta dualidad tiene que ver con la distinción que hemos trazado entre el componente dado y el componente interpretativo de la experiencia. Lo dado en cuanto tal es radicalmente subjetivo e indisoluble de la experiencia de una mente individual; la interpretación, en cambio, descansa en conceptos y categorías comunes para los distintos sujetos y en significados que todos ellos comparten. Hemos visto que el conocimiento no tiene lugar para Lewis mientras no se produzca la ordenación conceptual de lo sensorialmente dado, mientras la experiencia no adquiera un significado.<sup>37</sup> De ahí que el componente interpretativo constituya el principal foco de interés de la epistemología, y de ahí también que, a medida que Lewis se adentra en el análisis de los conceptos y de los significados, la mente y los contenidos subjetivos se eclipsen y dejen paso a instancias intersubjetivas, colectivas y conductuales. Desde una perspectiva pragmatista como la suya, el conocimiento no es primordialmente un suceso de la consciencia, sino un fenómeno natural y social que tiene que ver con relaciones objetivas entre significados y acciones.

<sup>37</sup> En *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Lewis distingue tres tipos de aprehensión: la del dato inmediatamente dado, la de lo empíricamente verificable y la de lo que está contenido o implicado en los significados; y afirma que sólo denomina "conocimiento" a las dos últimas

No obstante, ambos componentes --que, recordémoslo una vez más, no son sino abstracciones del todo compacto de la experiencia-- son necesarios para explicar la integridad del conocimiento. Si nos aferramos a lo dado y tratamos de despojarlo de todo vestigio de interpretación o de elaboración conceptual, no llegaremos a "la esencia" del conocimiento, sino a una pura inmediatez de la que han desaparecido los rasgos propiamente cognitivos. Pero también se puede cometer el error contrario. Algunos filósofos, en ocasiones guiados precisamente por la insistencia tradicional del pragmatismo sobre los aspectos públicos y conductuales de los conceptos y del lenguaje, han considerado necesario segregar de la explicación del conocimiento toda referencia a mentes o contenidos subjetivos, convirtiendo la cognición en un proceso perfectamente opaco. Una posición así viene siendo defendida muy destacadamente por W.v.O. Quine:

De modo que lo que ahora encaramos, dentro de lo que yo denomino epistemología naturalizada, es el problema de relacionar ciertos eventos naturales, a saber, la activación de nuestras terminaciones nerviosas, con otros eventos naturales como el de nuestro negocio verbal *acerca de* la naturaleza. Eventos nerviosos de un lado, eventos vocales de otro.<sup>38</sup>

No es preciso aclarar que estos "eventos nerviosos" no son sensaciones, sino procesos materiales observables en el laboratorio. Los "eventos vocales" tampoco tienen que ver con la mente, ya que --como es de sobra sabido-- los significados lingüísticos no tienen para Quine una especificación mental. El mismo ha resumido su posición a este último respecto con cierto humor sarcástico:

<sup>38</sup> "El soporte sensorial de la ciencia", p.13 [traducción de Juan José Acero y Aurelio Pérez Fustegueras]; véase también su "Epistemology Natu-

The meaning of an expression, we may be told, is the idea that it expresses. Evidently then meanings and ideas are the same things, if any. If we have thus reduced two nonconcepts to one, that is progress as far as it goes, but not progress enough.<sup>39</sup>

Es obvio que Quine no quiere dar a entender que no haya "mentes" (o comoquiera que llamemos al escenario de los fenómenos conscientes) para las que los eventos nerviosos se traduzcan en alguna cualidad o los significados en alguna idea. Más bien quiere decir que mentes, cualidades e ideas resultan *irrelevantes* para explicar qué es el conocimiento o cómo opera el lenguaje.<sup>40</sup> En realidad, esta actitud "anti-mentalista" en el análisis del significado de conceptos y proposiciones es en parte la del propio Lewis, y en cualquier caso hunde sus raíces en el concepto de "situación" de Dewey y en la crítica pragmatista al representacionismo.<sup>41</sup> La diferencia radica más bien en el *explanandum* con respecto al cual las cualidades subjetivas y las ideas poseen o no relevancia. Para Lewis, explicar el conocimiento es aclarar reflexivamente cómo se introduce el significado en la experiencia y qué es lo que esto comporta para el mundo que aparece en ella. El referente inescapable es la *experiencia*, en la que se dan unitariamente estructuras y cualidades y de la que no pode-

<sup>39</sup> [El significado de una expresión, puede alguien decirnos, es la idea que expresa. Entonces evidentemente los significados y las ideas son una misma cosa, si es que son algo. Si con esto hemos reducido dos no-conceptos a uno solo, la cosa es de suyo un progreso, pero no es un progreso suficiente.] *Quiddities*, "Meaning", p.130. Para la teoría del significado de Quine, véase su *Word and Object*, especialmente cap.II.

<sup>40</sup> "La idea de una idea, la idea de la contrapartida mental de una forma lingüística, es peor que inútil para la ciencia lingüística. [...] El mal de la idea consiste en que su uso, igual que la apelación a la *virtus dormitiva* de Molière, engendra la ilusión de haber explicado algo." "El problema de la significación en lingüística", en *Desde un punto de vista lógico*, p.84. Traducción de Manuel Sacristán (el subrayado es nuestro).



mos "borrar" nada por mor de la explicación. Así, por ejemplo, la (relativa) irrelevancia del contenido mental para definir el significado de un término o de un concepto debe servir para comprender adecuadamente la función de los *qualia* en el proceso cognitivo general, no para sustituir ese proceso por otro en el que simplemente los *qualia* no existen. Pero esto es justamente lo que hace Quine. El proceso "evento nervioso"-"evento vocal" es un proceso *construido* con arreglo a ciertos cánones de idoneidad científica. En el planteamiento de Quine, la experiencia (en el sentido lewisiano/pragmatista) no figura como punto de partida; su propósito declarado es reducir un problema tradicionalmente filosófico a unos términos en los que pueda ser homologado con los problemas característicos de la ciencia natural, no importa cuál sea la pérdida en relación con lo que aquí venimos denominando "la experiencia".<sup>42</sup>

El hecho --irrelevante o no-- es que los conceptos aparecen siempre en la experiencia asociados con algún contenido. El concepto de "rojo", o de "mamífero", o de "dolor", es entendido por cada uno de nosotros en relación con algún tipo de imagen, sensación, incluso estados de ánimo. Considerar a estos contenidos colaterales al concepto como parte de su significado no deja de ser algo perfectamente natural, toda vez que intervienen en nuestra comprensión del concepto en cuestión. Lo verdaderamente importante es darse cuenta de que el significado de los

<sup>42</sup> El planteamiento de Quine es un "error" naturalmente sólo si asumimos el punto de vista de Lewis sobre el objeto y el método de la filosofía; cf. *supra* §27. Digamos, en todo caso, que el proyecto de naturalizar la epistemología no nos parece viable. Se puede "naturalizar" el conocimiento, de manera que pueda ser estudiado --como de hecho sucede-- por diversas ciencias naturales (y sociales). Pero naturalizar la *epistemología* implica disolver los problemas filosóficos vinculados al conocimiento en los problemas científicos. Pensamos con Lewis que tales problemas son conceptuales, no fácticos, de manera que no pueden ser absorbidos por la ciencia: un problema conceptual se puede resolver o se puede reducir al absurdo, pero no se puede traducir en un problema sobre

conceptos y proposiciones, en cuanto que de él depende la posibilidad del lenguaje y del conocimiento comunicable y cooperativo, no puede consistir en esos contenidos mentales; debe tener un carácter objetivo y común. Si los significados no son objetivos (intersubjetivos, impersonales), entonces el conocimiento ordinario, la comunicación y la ciencia son mera ilusión y la teoría del conocimiento carece de objeto.<sup>43</sup> Lo que tenemos, entonces, son dos tipos de significados, o dos usos de la palabra "concepto": el contenido psicológico asociado con la comprensión de un término, y la "intensión lógica" del término. De ellos, sólo el segundo es relevante para la objetividad del conocimiento y para comprender el aspecto interpretativo de la experiencia.<sup>44</sup>

Ahora bien, ¿en qué consiste la intención lógica o el significado propiamente dicho de un concepto? ¿Qué tipo de realidad poseen los significados para ser al mismo tiempo objetivos y accesibles a las diferentes mentes individuales? Por una parte, es obvio que nos entendemos al hablar de objetos físicos (mesas, plumas, libros), de sus propiedades (colores, figuras, tamaños), de sus medidas (peso, temperatura, dimensiones, duración). Al expresar cada una de estas cosas en conceptos, estamos actualizando un significado común para cualesquiera mentes capaces

<sup>43</sup> MWO, III, p.70. Una vez más, no estamos inmersos en un proceso de demostración *more geometrico* de lo subjetivo a lo objetivo. Situar en un solipsismo metodológico como punto de partida epistemológico es un caso más del prejuicio metafísico que ya comentábamos a propósito del problema de los objetos externos; v. *supra* §31.

<sup>44</sup> En *Mind and the World Order*, Lewis llama "significado" únicamente a la intención lógica, a lo que califica como el "concepto puro" --es decir, separado de las peculiaridades subjetivas de cada mente--; MWO, III, pp. 67 y 70. En *An Analysis of Knowledge and Valuation*, en cambio, hay desarrollada una teoría explícita del significado mucho más compleja, en la que éste aparece desglosado en cuatro "modos": denotación, comprensión, significación e intención (AKV, I, III, pp.39 y ss.). Los dos significados de que ahora estamos hablando serían dos formas de esta última, a saber, intención como referencia sensoria e inten-

de realizar la misma conceptualización. Pero, por otra parte, es igualmente obvio que la *cualidad* de las sensaciones es diferente en cada uno de nosotros: la distinta agudeza de visión modifica los perfiles y las distancias, la diferente longitud y fuerza de los brazos modifica la pesantez, los distintos estados de ánimo modifican la duración, etc. Esto mismo se pone de relieve en nuestras diferentes capacidades de discriminación: un pintor aprecia matices de color o de perspectiva que otros no ven; un músico percibe modulaciones e intervalos de tono inaudibles para el oído no educado; un catador distingue calidades gustativas y olfativas que los demás no discriminamos. Esta finura de la percepción no siempre depende del hábito y el entrenamiento; la sensibilidad de los órganos sensoriales es sólo aproximadamente la misma de unos individuos a otros, pues las diferencias fisiológicas y de constitución la determinan definitivamente. En una palabra, nuestra información sensorial no sólo es subjetiva en cuanto a su acceso, sino subjetivamente variable en cuanto a su cualidad.<sup>45</sup>

Pero, además, está el hecho --suficientemente destacado por los argumentos escépticos-- de que la supuesta comunidad de contenidos sensorios es inverificable en virtud precisamente de su acceso subjetivo.

<sup>45</sup> "In acuity of perception and power to discriminate, there is almost always some small difference between the senses of two individuals, and frequently these discrepancies are marked. It is only in rough and ready terms that we can reasonably suppose that our direct intuitions and images are alike. That so often theories of knowledge have ignored such differences, which are the rule and not the exception, or have proceeded as if our common and supposedly veridical knowledge depended on coincidence of such sensory content, is really a frightful scandal." ["Casi siempre hay una pequeña diferencia en agudeza de percepción y en poder de discriminación entre los sentidos de dos individuos, y a menudo tales discrepancias son acusadas. Sólo hablando a grandes rasgos y despreocupadamente podemos razonablemente suponer que nuestras imágenes e intuiciones directas son iguales. Que las teorías del conocimiento hayan ignorado con tanta frecuencia tales diferencias, que son la norma y no la excepción, o que hayan procedido como si nuestro conocimiento común y supuestamente verídico dependiera de la coincidencia de esos contenidos

Mientras esos contenidos, sean cuales fueren, den lugar a las mismas pautas de clasificación y relación, resulta imposible establecer si su cualidad es también idéntica o completamente divergente. Cuando tales pautas varían, hablamos de defectos de la visión como la acromatopsia o el daltonismo, por ejemplo; pero no podemos inferir a partir de pautas comunes contenidos sensoriales igualmente comunes --ni tampoco lo contrario, naturalmente. En realidad, esto indicaría que el problema carece de significado empírico: estaríamos debatiéndonos en torno a la identidad o no identidad de algo sin aportar ningún criterio al respecto. La pregunta de si el *quale* con el que un individuo identifica el rojo es "el mismo" con el que otro identifica el verde carece de sentido, porque los *qualia* no tienen ninguna autonomía respecto del acto de tener una experiencia por parte de una mente individual, y por tanto no se pueden comparar de una mente a otra. Si el problema puede tener, a pesar de todo, algún otro significado, es algo que no necesitamos considerar aquí.<sup>46</sup>

Lo que podemos inferir de todo esto es que los conceptos de los que depende el conocimiento y la comunicación no están definidos por los contenidos inmediatos asociados a ellos. Su significado o intensión lógica es *independiente* de la cualidad sensoria con que cada mente individual los identifica, y por tanto en nada afecta al conocimiento cuánto pueda diferir ésta de unas mentes a otras. Naturalmente, la cualidad sensoria podría ser la misma, pero esto no la haría más relevante a efectos cogni-

<sup>46</sup> Por una parte, Lewis lo considera una "especulación ociosa" (MWO, III, p.76), pero no llega a calificarlo decididamente como un sinsentido, atendiendo a que existen contextos *no cognitivos* --éticos, estéticos, religiosos-- en los que la cualidad de la experiencia considerada en sí misma constituye el interés principal (*ibid.*, IV, p.112, nota). Pensamos que, aun dentro de esta concesión al misticismo, sigue sin haber criterio alguno para postular una comunidad cualitativa de la experiencia. Si el problema, como afirma Lewis, es ajeno a la esfera del conocimiento, ten

tivos. Los criterios de acuerdo con los cuales decimos que nos entendemos al hablar de objetos y propiedades, los criterios de nuestro conocimiento de una realidad *común*, no tienen que ver con los contenidos inmediatos de nuestra experiencia, sino únicamente con las *conexiones* entre ellos tal como se expresan en las definiciones de los términos que usamos y en la aplicación de esos términos a las distintas situaciones:

These, then, are the only practical and applicable criteria of common knowledge: that we should share common definitions of the terms we use, and that we should apply these terms identically to what is presented.<sup>47</sup>

Así, que estemos hablando de *lo mismo* cuando utilizamos el término "rojo" no quiere decir que la cualidad de nuestra experiencia sea la misma, aunque tal vez lo sea, sino que llamamos rojas a las mismas cosas y que identificamos el rojo con la primera banda del espectro o con una determinada longitud de onda. Del mismo modo, sea cual sea nuestra fuerza física, coincidimos en que un objeto pesa un kilo si con ello queremos decir, por ejemplo, que pesa diez veces más que otro objeto que pesa cien gramos y si la relación que establecemos entre esos dos pesos es constante independientemente de la pesantez que cada uno experimente subjetivamente. Sólo estas conexiones constantes pueden constituir el significado objetivo de los conceptos, entre otras cosas porque así es como hemos aprendido el lenguaje en el que los conceptos se expresan.<sup>48</sup> Una vez que el aprendiz del idioma utiliza el término en las ocasiones co-

<sup>47</sup> [Estos son, pues, los únicos criterios prácticos y aplicables del conocimiento común: que compartamos las mismas definiciones de los términos que usamos y que apliquemos esos términos de manera idéntica a lo que se presenta.] MWO, III, p.76.

rrectas y lo define de la manera adecuada, ni él ni su maestro pueden esperar confirmación ulterior alguna de que el significado ha sido "realmente" aprendido.

Estos dos criterios de significado, definición y aplicación, son públicos y comunitarios, y ellos expresan todo lo que hay de objetivo en nuestros conceptos. La práctica a la que denominamos "conocimiento" no consiste sino en nuestra capacidad de ordenar mediante estas relaciones objetivas los contenidos de nuestra experiencia, en conceptualizar lo dado subjetivamente de acuerdo con pautas comunes y comunicables. En esto consiste la irrelevancia de lo dado a la hora de *especificar* los significados. Pero, de acuerdo con Lewis, el componente dado no es irrelevante para que *haya* significados: los conceptos pueden remitir a contenidos diferentes en cada caso sin que el significado del concepto se vea alterado en absoluto; pero no hay significados sin sujetos, y no hay un significado para un sujeto a menos que éste pueda referir de manera más o menos indirecta lo que el concepto objetivamente expresa a alguna cualidad identificable de su experiencia.<sup>49</sup> El significado, según acabamos de decir, expresa conexiones, y las conexiones, aunque sean equiparables independientemente de los términos conectados, sólo existen abstractamente separadas de ellos. Esto nos lleva de vuelta al carácter abstracto de la distinción entre dato e interpretación, entre sensación y concepto. En términos de la experiencia real, ningún concepto es una estructura separada de su material sensorio. Sólo en el análisis reflexivo, mediante el que intentamos esclarecer cómo funciona el conocimiento, podemos identificar ese elemento estructural y objetivo y abstraerlo del todo compacto en el que se presenta.

Esta relativa independencia del concepto respecto del contenido sensorial es la que permite que podamos hablar significativamente de lo que no podemos percibir o que superemos nuestras diferencias sensoriales constitutivas. Si, por utilizar un ejemplo del propio Lewis, la agudeza de mi oído no me permite percibir un sonido de frecuencia equivalente a 19.000 vibraciones por segundo, que sin embargo sí es perceptible para otro individuo, ambos compartimos el concepto de ese sonido porque --y en la medida en que-- lo definimos de igual modo y lo aplicamos consistentemente, aunque su conexión con contenidos sensoriales será más indirecta y compleja en mi caso (requiere la ayuda de aparatos y el recurso a analogías) que en el de quien lo asocia directamente con una nota audible. Tan poco razonable sería decir que yo no poseo el concepto de ese sonido o que no puedo hablar significativamente de él con quien es capaz de oírlo, como decir que el sonido es el mismo para ambos porque compartimos su significado objetivo.

Esas entidades abstractas que son los significados no residen, pues, en la mente. Lo que hay en mi mente y lo que hay en la mente de mi interlocutor cuando hablamos de ese sonido son cosas diferentes, pero el concepto es común por cuanto nuestra comunicación funciona. Esto quiere decir que el significado queda fijado objetivamente por la situación intersubjetiva y por las necesidades de la comunicación, o que el significado de un concepto no es independiente del contexto de su uso.

Así, la comunidad de significado entre los distintos sujetos se resuelve en modos implícitos de comportamiento,<sup>50</sup> no en contenidos mentales comunes. Sólo porque nuestras pautas de conceptualización son las mismas, relacionando los términos mediante las mismas definiciones y aplicán-

dolos en las mismas ocasiones, podemos decir que compartimos un conocimiento objetivo de un mismo mundo. Ese "mismo" mundo no es un mundo sensorio, cualitativo, sino conceptual, significativo, inteligible.

La inseparabilidad en la experiencia real de contenido y concepto descarta en cierto modo la cuestión sobre la preeminencia relativa de uno u otro componente: el conocimiento no se puede describir adecuadamente prescindiendo de ninguno de ellos. Usando ahora la terminología de Lewis en *An Analysis of Knowledge and Valuation*, el "significado lingüístico" y el "significado sensorial" de los términos y las proposiciones son suplementarios y no alternativos.<sup>51</sup> Destacar uno u otro supone simplemente poner el énfasis en la objetividad de nuestra conceptualización del mundo y en su dimensión formal y prescriptiva, o bien incidir sobre la referencia de las prácticas cognitivas a la experiencia concreta del sujeto y a su relación cualitativa con el mundo circundante. Sin los significados sensoriales, el conocimiento sería aquel proceso opaco y unilateral de eventos nerviosos-eventos vocales que, observado en cualquier individuo no humano, nos llevaría inevitablemente a *inferir* esa dimensión subjetiva y consciente que en nuestro caso nos consta directamente. Sin los significados lingüísticos, quedaríamos encerrados en el círculo de una inmediatez privada de sentido proyectivo y de implicación con la acción individual y común.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> AKV, I, VI, p.133.

<sup>52</sup> En el capítulo VI de *An Analysis of Knowledge...* se puede encontrar un estudio pormenorizado del significado lingüístico y el significado sensorial (o "criterio en la mente") y de sus relaciones. Hay allí un mayor acento sobre la importancia del segundo, sin duda porque la decidida orientación lingüística que la filosofía había ido tomando en el transcurso de la primera mitad del siglo tendía a despreciarlo, incurriendo en un formalismo del lenguaje incompatible con el modo de entender el empirismo por parte de Lewis. Por el contrario, el ambiente filosófico de la época de *Mind and the World Order* estaba más domi-



### §33. La red de conceptos

Que el significado de los conceptos venga expresado por su aplicación y por sus definiciones verbales, y no por el contenido subjetivo con el que cada mente los asocia, es algo que tiene consecuencias profundas para la comprensión de su naturaleza y de su relación con la experiencia.

Comenzando por el primer criterio, el uso de un término en conexión con otros comportamientos no estrictamente verbales --como gestos, tonos de voz, etc.-- es una de las formas por las que podemos aprender o enseñar su significado; éste se exhibe en el modo de emplearlo. Sin embargo, este método de las "definiciones ostensivas" o "definiciones no-verbales" no es concluyente: no hay ningún conjunto de ejemplificaciones, por numeroso y variado que sea, que determine unívocamente si algún otro caso, no incluido en ese conjunto, pertenecerá a la denotación del concepto ejemplificado.<sup>53</sup> Esta observación, según la entendemos, no tiene nada que ver con el contenido subjetivo asociado al concepto, pues ya hemos visto que no es esto lo que se comunica al transmitir un significado. Si yo trato de averiguar qué significa un término a partir de las circunstancias y las situaciones en que los usa un hablante competente, el problema no es que por este medio no descubriré el contenido mental con que se corresponde el concepto para ese hablante; esto no se puede descubrir (verificar) por medio alguno. El problema es que la "parte" de la situación que yo selecciono como referente del término a

hincapié sobre el componente formal y constructivo. Pese a todo, no encontramos en torno a este punto diferencias doctrinales sustantivas entre ambas obras.

partir de la observación de una serie de casos puede no ser la correcta a la vista de casos futuros, y esta posibilidad siempre está abierta independientemente del número de observaciones.

A partir de aquí pueden formularse dos conclusiones, una incorrecta y otra correcta. La conclusión que juzgamos incorrecta consistiría en afirmar que, por lo que atañe a este método ostensivo, la comunidad de significados no está garantizada. Esta afirmación es inexacta en la medida en que supone que *podría* existir alguna garantía y sugiere que esa comunidad de significados consiste en alguna otra cosa distinta a la comunidad de uso de los términos. Es importante no dar a entender que dos individuos pueden manejar significados objetivos distintos de un término cuando su uso de él es equivalente. Si los significados objetivos son realmente distintos, tiene que haber situaciones, tal vez no materializadas aún, en las que los usos de esos individuos difieran. Es decir, sólo un uso posterior puede enseñarnos que nuestra inferencia del significado a partir de los usos anteriores era incorrecta, de modo que la aplicación de los conceptos sigue siendo la única garantía de la comunidad de significados. La conclusión que nos parece correcta es más bien que, por lo que atañe a este método, la comunidad de significados es un juicio a partir del comportamiento de los hablantes, y ese juicio debe variar en la medida en que tal comportamiento varíe --o mantenerse mientras sea avalado por él.<sup>54</sup>

<sup>54</sup> Nos parece obvio que la conclusión que extraemos de la observación de Lewis sobre el carácter no concluyente de las definiciones ostensivas en conjunción con su defensa de la objetividad del significado coincide con las conocidas tesis de Quine de la "indeterminación de la traducción" y de la "inescrutabilidad de la referencia", en particular sobre la ausencia de realidad objetiva [*facts of the matter*] que escrutar en el significado más allá de su plasmación en la conducta; v. W.v.O. Quine,

Si pasamos ahora al segundo criterio, las definiciones verbales, tal vez podamos esperar que complete de algún modo nuestra capacidad para establecer la comunidad de significados. Por una parte, es cierto que dos individuos que han empleado un término en las mismas situaciones en un número determinado de casos pueden descubrir que no comparten su significado al hacer explícitas sus definiciones verbales del término. Imaginemos que estoy conversando con un amigo extranjero que quiere practicar nuestro idioma. Estamos comiendo y hablamos repetidas veces del pescado, de su sabor, de sus propiedades nutritivas, de los modos de cocinarlo. Supongamos, sin embargo, que por alguna razón le pido a mi amigo que defina la palabra castellana "pescado", y al hacerlo veo que para él es sinónima de "pez"; yo le explico entonces que por "pescado" nosotros entendemos "pez comestible sacado del agua". Gracias a la definición verbal, hemos detectado una diferencia de significado que de otro modo habríamos tardado mucho en descubrir, o que tal vez no hubiéramos descubierto nunca. Ahora bien, este ejemplo nos permite hacer las siguientes consideraciones.

En primer lugar, no es perfectamente claro que, en nuestra conversación durante la comida, nuestros significados respectivos de "pescado" fueran realmente diferentes. Decíamos en el párrafo anterior que el significado queda fijado en cada caso por la situación y las necesidades de comunicación; sólo reparamos en ellos, y sentimos la necesidad de expresarlos en una fórmula, cuando aparece una dificultad o una confusión en el proceso comunicativo.<sup>55</sup> De modo que tal vez no fuera incorrecto decir que los significados actualizados durante nuestra conversación eran comunes en la medida en que no había ninguna confusión en

lo que decíamos. La situación sería análoga a la de una charla intrascendente sobre el tiempo entre un meteorólogo y un lego en esta materia: mientras el diálogo se mantiene dentro de ciertos límites, los significados de los conceptos *usados* (borrascas, presiones, vientos, etc.) son comunes, aunque las definiciones formales que cada uno es capaz de dar sean muy diferentes.

En segundo lugar, la definición no descubre nada que el uso no hubiera podido descubrir igualmente. O dicho de otro modo, si el uso de "pescado" fuera exactamente el mismo que el uso de "pez", cualquier diferencia entre las definiciones de ambos sería meramente verbal y aparente, no una diferencia de significado. La definición como criterio de significado no es algo que llegue "más allá" que la aplicación como criterio de significado, salvo en el sentido de que, por su legaliformidad, abarca tanto a los usos posibles como a los reales, y por tanto hace explícitas disposiciones a la conducta verbal que en la práctica pueden no llegar a ser observadas. La comunidad de significados manifestada por la comunidad de definiciones sigue siendo una comunidad de usos, aunque la atestigüe más allá de la simple observación de ostensiones.

En tercer lugar, si la comunidad de significados exhibida en la aplicación de los conceptos no es nunca concluyente, la que se muestra en la coincidencia de definiciones siempre es incompleta. Las definiciones verbales son definiciones conceptuales, refieren un concepto a otros conceptos (en nuestro ejemplo, la definición de "pescado" relaciona este concepto con el de "pez", el de "comestible", etc.). Por tanto, para asegurarnos de que usamos el concepto de la misma manera deberíamos verificar también nuestra comunidad de significados en relación con los conceptos del *definiens*, lo que nos lleva de nuevo a una comparación de aplicaciones y de definiciones. En la teoría del significado de Lewis, esta

concatenación de significados no tiene ningún punto final; y así llegamos a lo que nos parece el meollo de su comprensión de la lógica de los conceptos.<sup>56</sup>

Desde una perspectiva empirista tradicional, el análisis de un concepto mediante una serie de definiciones encadenadas debe conducir finalmente, si el concepto tiene significado empírico, a fórmulas inanalizables que conecten directamente con la experiencia (oraciones protocolares, informes sensoriales, etc.). El análisis es, por consiguiente, un proceso *lineal* de descomposición del significado conceptual que desemboca en unidades cuyo significado ya no es definible por relación a otros conceptos, sino únicamente por relación a lo empíricamente dado.<sup>57</sup>

Según Lewis, esta sería una descripción bastante aproximada de cómo debe analizarse un significado *subjetivo*, vale decir, el significado de un concepto para una mente individual. No hay significado para un sujeto si éste no conecta el concepto, directamente o por intermediación de otros conceptos, con algún rasgo cualitativo presente en su experiencia.<sup>58</sup> La descripción, no obstante, es totalmente inadecuada cuando se aplica a los significados objetivos, a la intensión lógica de los conceptos. Implicaría que la comunidad de significados se resuelve en identidad de sensaciones, lo cual, además de ser inverificable, convierte las diferencias

<sup>56</sup> Para lo que sigue, v. MWO, III, pp.81 y ss.

<sup>57</sup> En efecto, ésta es la concepción del análisis que tiene, por ejemplo, G.E. Moore: "we cannot define anything except by an analysis, which, as carried as far as it will go, refers us to something, which is simply different from anything else, and which by that ultimate difference explains the peculiarity of the whole which we are defining." ["no podemos definir nada si no es mediante un análisis, el cual, cuando se lleva hasta su extremo, nos remite a algo que simplemente es distinto de cualquier otra cosa, y que, en virtud de esa diferencia última, explica la peculiaridad del todo que estamos definiendo."] *Principia Ethica*, §10.

<sup>58</sup> Véase, por ejemplo, §32.

sensoriales constitutivas e idiosincráticas que constatamos en nuestras diversas capacidades de discriminación en un obstáculo insuperable para el conocimiento objetivo y para la comunicación efectiva.

El análisis de un concepto no consiste para Lewis en su descomposición lineal en partes o ingredientes; el concepto es esencialmente algo *relacional*, de modo que sólo se puede definir por su "posición relativa" con respecto a otros conceptos. Como él mismo señala, la noción tradicional de análisis (conceptual) se ha visto perjudicada por una metáfora inapropiada, la de la disección física o la descomposición química. Pero, en realidad, los conceptos se parecen más a los puntos del espacio: su especificación es siempre una función de otros conceptos, de la misma forma que la ubicación de un punto es siempre una función de otros puntos. No hay significados últimos, como no hay posiciones absolutas, sino que la "esencia" de unos y otras se agota en sus relaciones posicionales o definitorias. Lo que se sigue de aquí es una concepción holista de la significación: la unidad de significado es el lenguaje mismo, o el sistema de conceptos, y su conexión empírica no procede de una base o sublenguaje directamente observacional, sino de la correlación (ideal) entre la experiencia, por un lado, y el orden y la regularidad introducidos por el entramado de conceptos, por otro. Tal correlación, como es de esperar en una actitud pragmatista, se traducirá para Lewis en la mayor o menor funcionalidad de la acción derivada de esa interpretación integral de la experiencia.

Esta es la razón de que cualquier definición verbal de un concepto remita siempre e inevitablemente a otros conceptos; la definición no se para sus componentes --proceso éste que no podría prolongarse indefinidamente--, sino que describe las pautas que conectan unos conceptos con otros. En esta medida, toda definición es incompleta, pues se de-

tiene arbitrariamente en algún punto de la conexión conceptual. Pero, por ello también, toda definición es, en última instancia, circular, pues sólo puede expresar relaciones dentro de un sistema de conceptos que no es infinito:

It is often the case that A can be defined in terms of B and C, B in terms of A and C, or C in terms of A and B. Where the circle is so small, and the defined meaning so promptly returns upon itself, the analysis is likely to be inadequate. *But this circularity would never be possible at all, if the relation of defining to defined were that of part to whole.* Moreover, the difference between a good and a bad definition, on this point, is only, so to speak, in the diameter of the circle. All the terms in the dictionary, however ideal its definitions, will be themselves defined.<sup>59</sup>

El contraste entre significado objetivo y subjetivo, o entre intención y contenidos mentales, debe ser tenido muy en cuenta en este punto. Si entendemos la definición como un método para enseñar o aprender significados, entonces el elemento subjetivo no se puede eliminar. Si no sabemos una palabra de sueco, todas las definiciones del mejor diccionario de sueco serán inútiles; a falta de asociaciones con contenidos empíricos, las relaciones entre términos nunca se traducirán para nosotros en conceptos.<sup>60</sup> Pero esto no altera la naturaleza circular de la definición. El

<sup>59</sup> [A menudo sucede que A se puede definir en términos de B y de C, B en términos de A y de C, o C en términos de A y de B. Cuando el círculo es tan pequeño y el significado definido se vuelve tan pronto sobre sí mismo, el análisis será seguramente inadecuado. *Pero esta circularidad jamás sería posible si la relación de lo que define con lo definido fuera la de la parte con el todo.* Es más, la diferencia entre una buena y una mala definición, en lo tocante a este punto, reside sólo, por así decir, en el diámetro del círculo. Todos los términos del diccionario, por ideales que sean las definiciones que contenga, estarán ellos mismos definidos.] MWO, III, p.82 (el subrayado es nuestro).

<sup>60</sup> Lewis emplea este mismo argumento en *An Analysis of Knowledge...*

proceso tiene en este caso un final, pero sólo en relación con un sujeto en particular: la definición alcanza su propósito cuando el sujeto *comprende*, es decir, halla una manera de asociar con el concepto un contenido mental que se traduce en aplicaciones correctas. Este punto final no tiene que ver con el significado objetivo del concepto, sino que es accidental y variable; depende simplemente de cuáles sean los significados previamente conocidos y, por tanto, de cuáles sean las relaciones conceptuales que al sujeto particular le resultan útiles. También cuando damos la posición de un punto, las relaciones que resultan útiles para ubicarlo son las que conectan con puntos cuya posición ya conocemos, pero no por ello pensamos que esas coordenadas en particular sean más definitivas o más esenciales para el punto mismo.

El significado objetivo de un concepto, en cualquier caso, es independiente del proceso individual por el que cada cual lo aprende. De hecho, es absolutamente obvio que ese proceso --el orden en que aprendemos los términos, cuáles aprendemos por ostensión y cuáles por definición, etc.-- es distinto en cada individuo, pero ello no interfiere de ningún modo en nuestra capacidad de comunicación.<sup>61</sup> Ese significado sigue siendo un nudo de relaciones en las que no hay un principio o un final, componentes primitivos o componentes derivados. El error de las teorías que postulan tal reducción de los conceptos a elementos directamente denotativos en la experiencia --y la nómina de esas teorías incluye

la mente como del significado lingüístico o sintáctico para definir la intensión; AKV, I, VI, p.132.

<sup>61</sup> Una vez más, Quine nos sigue los pasos: "An important trait of language is that people learn it by different routes and no record of the route is preserved in the word learned." ["Un rasgo importante del lenguaje es que la gente lo aprende por caminos diferentes y no queda ninguna constancia del camino en la palabra aprendida."]; *The Web of Be-*



todas las variantes no pragmatistas del empirismo<sup>62</sup>-- consiste en confundir cuestiones relativas a la génesis subjetiva de los conceptos con las cuestiones relativas a su lógica, lógica de la que depende su significado objetivo y su función cognoscitiva.

Esa lógica de los conceptos es reticular, no lineal. Hay una red de significados compartidos que estructura y ordena los contenidos de la experiencia individual. En virtud de ella, e independientemente de la cualidad específica que esos contenidos tienen para cada sujeto, dichos contenidos se traducen en pautas de clasificación comunes y, por tanto, en un mundo objetivo inteligible y comunicable. O, dicho a la inversa, cuando cada uno halla dentro de su propia experiencia una estructura de contenidos adaptable a los conceptos que los demás manejan --lo que se comprueba por la coincidencia de comportamientos y definiciones--, entonces se verifica la comunidad de significados y, por ende, la posibilidad de conocer las mismas cosas y de comprender las mismas ideas. Tal comunidad es un proceso abierto, como se pone de manifiesto por el carácter, bien no concluyente, bien incompleto, de los criterios que la verificarían. El postulado de la objetividad es un ideal del conocimiento cuya realización es siempre parcial o, más exactamente, secuencial, pues se va realizando en función de una experiencia renovable y temporalmente inconclusa. En cada tramo o secuencia de ella, la objetividad se traduce en la funcionalidad de las prácticas y en el cumplimiento de los propósitos.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Con la única excepción, entre los clásicos, de Berkeley; v. *supra* Parte Primera, Capítulo 4, §22.

<sup>63</sup> "The concept is a definitive structure of meanings, which is what would verify completely the coincidence of two minds when they understand each other by the use of language. Such ideal community requires coincidence of a pattern of interrelated connotations, projected by and neces-

Pero al mismo tiempo, desde el punto de vista de la mente individual, los significados objetivos o conceptos puros no son más que una abstracción. La relación que expresan siempre es para ella una relación entre contenidos, entre complejos de *qualia* específicos y concretos. Sólo así el significado puede ser comprendido y aplicado a la corriente cualitativa de la experiencia como elemento de interpretación, de conceptualización.

Esta tensión entre lo objetivo y lo subjetivo tiene un elemento de mediación. La red de conceptos es objetiva en relación con la mente individual, pero es en sí misma el producto de una dinámica cooperativa histórica y social. Entre los dos polos teóricos de una objetividad transempírica y de una experiencia reclusa en el sujeto individual, cada uno de los cuales parece conducir a su propio callejón sin salida particular, la propuesta de Lewis es introducir la dimensión comunitaria, social, como elemento imprescindible en un análisis satisfactorio del fenómeno del conocimiento. De ello vamos a ocuparnos en el siguiente párrafo.

#### **§34. La comunidad de sujetos**

El hilo argumentativo de este capítulo arrancaba de la distinción de dos componentes presentes en la experiencia, uno dado o cualitativo y otro interpretativo o conceptual. Hemos estado siguiendo el análisis de Lewis de cada uno de estos componentes por separado, lo que nos ha conducido a una evidente contraposición entre el plano subjetivo y el plano objetivo en la consideración del conocimiento. Pero podemos aban-

tura definitoria de significados, que es lo que verificaría completamente la coincidencia de dos mentes cuando se entienden entre sí por medio del lenguaje. Tal comunidad ideal requiere coincidir en una pauta de connotaciones interrelacionadas, proyectada por, y necesaria para, la conducta

donar por un momento las abstracciones que hasta aquí nos han servido de objeto de reflexión para obtener una visión más integrada de los procesos que tratamos de comprender.

La perspectiva en la que ahora queremos instalarnos resultará familiar a la luz de nuestra incursión previa en los temas del pragmatismo. Consiste en representarse el conocimiento, no como un fenómeno cerrado y autosuficiente, sino como una unidad funcional dentro de un escenario más amplio definido por la acción:

The significance of conception is for knowledge. The significance of all knowledge is for possible action. And the significance of common conception is for community of action.<sup>64</sup>

Situemos, por tanto, el proceso cognoscitivo en esta dimensión práctica y, en cierto modo, anti-especulativa, y preguntémonos: ¿cómo describir ese proceso en vista de los resultados del análisis anterior? ¿En qué se concretan las notas que hemos atribuido a los *qualia* y a los significados cuando enmarcamos el conocimiento en este contexto más amplio de la actividad humana?

La publicidad de los conceptos y del lenguaje los remiten necesariamente a una comunidad. Dejando a un lado las abstracciones, lo que tenemos es una pluralidad de individuos de la misma especie enfrentados a una realidad similar. Esto debe entenderse, naturalmente, en términos relativos: la comunidad de especie se resume en una constitución aproximadamente pareja y en unos intereses y necesidades que en general cabe suponer parecidos, pero las diferencias individuales en esos dos aspectos

<sup>64</sup> [Concebir tiene sentido con vistas al conocimiento. El sentido de todo conocimiento es con vistas a la acción posible. Y el sentido de la concepción común es con vistas a la acción comunitaria.]

también son notables. De la misma manera, el medio circundante admite una gran diversidad y varía en el espacio y en el tiempo. No obstante, hay una comunidad definible por oposición a otras formas de vida sustancialmente distintas en lo tocante a características biológicas, conductuales y de relación con el medio, y que nos permite hablar de los humanos como algo relativamente específico tanto en cuanto a sus capacidades como a sus necesidades.

De una manera muy natural, tenderemos a pensar que nuestra comunidad de especie implica que nos vemos afectados por una experiencia equiparable y que los mecanismos que ésta suscita en nosotros son también del mismo tipo. En general, a esto es a lo que nos referimos cuando decimos, en un lenguaje más o menos intuitivo, que todos tenemos "un mismo tipo de mente". Y, en el fondo, no hay ninguna razón de peso para pensar que no sea así.

Pero resulta igualmente claro, a la luz del análisis anterior, que esa idea de una comunidad de mentes sobre la que nadie alberga dudas sensatas procede íntegramente de la observación de nuestro comportamiento, y muy destacadamente de nuestro comportamiento verbal. Es decir, el razonamiento no debe proceder de la comunidad de naturaleza (comunidad de especie y de entorno) a la comunidad de conducta (incluyendo en ella la comunidad de conceptos implícita en el comportamiento verbal), sino en la dirección opuesta: el alcance y el límite de nuestra naturaleza común es una función, más que una causa, de la capacidad para hacer confluir nuestra conducta --de lo que Lewis llamaba en el pasaje anterior la "comunidad de acción"-- y, como principal instrumento para ello, de nuestra capacidad de transmitir en el lenguaje conceptos compartidos. En última instancia, la tesis a que vendremos a desembocar es que, tanto la coincidencia de nuestras mentes como la de la realidad objetiva en cuya

clave interpretamos la experiencia, tienen un estatuto pragmático, es decir, emanan de una u otra manera de la acción.

Esta inversión del razonamiento que conecta la naturaleza común de los individuos con la posibilidad de un conocimiento válido para todos ellos es un ejemplo más de la inclinación del pragmatismo a redefinir los viejos problemas, más que a apuntar otros nuevos, como estrategia filosófica característica. Lewis observa que las grandes tradiciones racionalista y empirista no son sino exacerbaciones de cada uno de los dos aspectos de la naturaleza que compartimos --esto es, de un lado aspectos constitutivos como especie, en los que pueden incluirse estructuras cognitivas o "principios racionales", y, de otro lado, aspectos ambientales que se traducirían en una información sensorial común--, de los que se sirven además como punto de partida para reconstruir el conocimiento, cuando en realidad son ideas extraídas del hecho mismo de la comunicación y del comportamiento cooperativo:

Seeing that, in the large, such conclusions are indicated, there is a tendency to jump to them at the start --on the part of rationalists to assume an ideal and complete agreement in an iron-clad and immutable set of categories, hypostatizing these as "human reason"; on the part of empiricists to presume that our common world is exhibited to all of us (that is, to all "normal" persons, the others being simply left out of account) in a common sensory experience. Theories of both these types are based on nothing more nor less than a beautiful myth.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> [En vista de que tales conclusiones se apuntan a la larga, existe una tendencia a saltar a ellas al principio --a suponer, por parte de los racionalistas, un acuerdo ideal y completo en torno a un conjunto blindado e inmutable de categorías, hipostasiándolas como "razón humana"; presumiendo, por parte de los empiristas, que nuestro mundo común se nos muestra a todos (esto es, a todas las personas "normales", dejando sencillamente a los demás fuera de consideración) en la forma de una experiencia sensorial común. Las teorías de estos dos tipos no descansan ni

La consecuencia de saltar directamente a estas implicaciones de nuestra comunidad de concepción no es el mero *quid pro quo* de tomar lo explicado por la explicación, sino que, siguiendo la lógica de las "condiciones de posibilidad", se les confiere una realidad inamovible y trans-empírica de la que nacen los "bellos mitos" de las leyes de la razón o de la identidad de mentes, según el caso.

Empezando por éste último, la similitud de experiencias que legítimamente se puede inferir de la coincidencia de nuestros modos de comportamiento verbal y no verbal no puede ni tiene por qué comprometernos con una identidad de contenidos mentales. El análisis abstracto nos ha mostrado que tal identidad no puede verificarse, e incluso que puede haber comunidad de conocimiento cuando lo que se verifica es justamente la no identidad. Más bien, como veíamos en el anterior párrafo, la similitud de experiencias se cifra en la posibilidad de introducir en los contenidos experimentados pautas de relación y de clasificación comunes y constantes. Ahora bien, el argumento de Lewis en contra del mito empirista consiste en señalar que esta posibilidad de conceptualización no es una función directa o mecánica del grado de coincidencia entre los contenidos subjetivos. Naturalmente, si la coincidencia es nula, la posibilidad de alcanzar conceptos comunes queda reducida prácticamente a cero; pero no hay, por decirlo así, una cantidad crítica o un tipo especial de contenidos comunes que sean necesarios para dar cuenta de la extensión de conocimiento que compartimos.<sup>66</sup> Al contrario, la génesis misma de los conceptos puede describirse como la sucesiva ampliación del territorio de ex-

perencia comunicable y conceptualizable que traspasa las barreras de la intuición subjetiva.<sup>67</sup>

Lewis ofrece como ilustración de este punto los casos en que personas con unas facultades sensoriales seriamente disminuidas alcanzan una capacidad de comprensión y de comunicación perfectamente normales,<sup>68</sup> o la hipótesis de un entendimiento con seres inteligentes psicológica y fisiológicamente muy diferentes a nosotros, como los proverbiales marcianos. Este último ejemplo, sobre todo, muestra que intuitivamente no hacemos depender la posibilidad de comunicación con otras mentes de la identidad de sensaciones. Lo que la imaginación popular atribuye a los alienígenas con los que desearía entrar en contacto es *inteligencia* --es decir, hábitos de relación, de conceptualización, ingenuamente similares a los nuestros--, mientras que sus mecanismos sensoriales parecen quedar abiertos a cualquier fantasía. Inversamente, es la ausencia de inteligencia, y no la falta de experiencias sensoriales comunes, lo que nos impide comunicarnos conceptualmente con otros animales no muy lejanos a nosotros en la escala biológica, y desde luego mucho más próximos que los extraterrestres.

Otra consideración a nuestro parecer igualmente ilustrativa es que las diferencias de concepción que pueden constatarse entre los propios

<sup>67</sup> "To argue straight from our elaborate common understanding to an equally extended coincidence of felt qualities or given experience, is unnecessary and fallacious." ["Argüir directamente a partir de nuestro elaborado entendimiento común una coincidencia igualmente extensa de cualidades sentidas o experiencias de lo dado es innecesario y falaz."]; *ibid.*, p.96.

<sup>68</sup> En particular, menciona (*ibid.*, p.94) el caso de Helen Keller (1880-1968), escritora y educadora que quedó sorda, muda y ciega a la edad de diecinueve meses, y que llegó a graduarse en el Radcliffe College en 1904 con la ayuda de su instructora, Anne Mansfield Sullivan. Su historia, por cierto, se haría después mundialmente famosa a través de la película "El

seres humanos no tienen nada que ver, en general, con variaciones físicas y psicológicas, aunque éstas pueden llegar a ser muy acusadas dentro de la especie, sino con diferencias *culturales*: medio físico, formas de organización social, tradiciones, etc. Es decir, independientemente de cuál sea el peso de la coincidencia de contenidos sensoriales, el de la coincidencia de factores culturales siempre será mucho mayor para establecer las condiciones mínimas de un entendimiento común. Esto hace pensar que la conceptualización procede a partir de una cierta comunidad de experiencia y, a través de un proceso en el cual los factores determinantes son las prácticas sociales de acomodación al medio, la coordinación de conductas y la imitación, extiende indefinidamente el entendimiento suprimiendo a efectos cognitivos toda variación sensorial constitutiva o idiosincrática. El resultado de tal proceso es una red de conceptos comunes cuyos significados objetivos no remiten de ningún modo a sensaciones o complejos de sensaciones específicos, sino a conexiones entre éstas dictadas por las necesidades de la acción en general.

En una palabra, a diferencia de lo que a veces se afirma en la tradición empirista, y de lo que con más frecuencia se da por supuesto sin llegar a afirmarlo, la comunidad de nuestro conocimiento, y por ende lo que en él hay de objetivo, no puede definirse por las cualidades intuitivas, sino por una comunidad de intereses y necesidades que nos lleva a discriminar, cualificar y relacionar de la misma manera, o de maneras conmensurables. De ello se sigue que esa comunidad no es fija ni depende de una naturaleza común, sino que se construye cooperativamente y representa un logro o, en la medida en que el proceso es potencialmente indefinido, un ideal.

Pasemos ahora al mito racionalista de las leyes de la razón. En este caso, la identidad que se postula como condición de posibilidad de un



conocimiento común no se refiere a los contenidos de la mente, sino a su "estructura". Hay un sentido inocuo en el cual podemos decir que aquéllos que comparten determinados hábitos de conceptualización tienen la misma "estructura mental". Esto querría decir, desde el punto de vista pragmatista de Lewis, que sus mentes operan de tal modo que las conexiones significativas que establecen les permiten entenderse y cooperar. Pero hay aún otro sentido de la expresión "estructura mental". Recordemos que la experiencia real es una unidad de dato e interpretación, y que la interpretación es en sí misma una estructura; por lo tanto, toda experiencia (compacta, real) está subjetivamente estructurada, consiste, no en una mera suma de *qualia*, sino en *qualia* organizados en una forma aparente para el sujeto. Ahora bien, si postuláramos que existe alguna correspondencia racionalmente necesaria entre esos dos componentes de nuestra experiencia, de tal manera que la categorización que le conviene al elemento dado venga impuesta por alguna ley común a todos los seres racionales, entonces tendríamos de nuevo una identidad *psicológica* entre las mentes, procedente en este caso de su componente interpretativo y no del cualitativo. "La misma estructura mental", en este caso, no significaría sólo el mismo tipo de "mente" como inferencia exclusivamente a partir de un comportamiento inteligible, sino el mismo tipo de *experiencia* en el aspecto formal que ésta tiene inmediatamente para nosotros.

¿Por qué habríamos de pensar que hay alguna correspondencia racionalmente necesaria entre dato e interpretación? El razonamiento podría ser aproximadamente el siguiente.<sup>69</sup> La interpretación o concepto no es otra cosa que el nudo de relaciones que dotan de significado al con-

tenido sensorial. Pero hay que pensar que nuestra aprehensión de dichas relaciones, ya que no la de los contenidos mismos, debe ser común para que podamos decir que compartimos el concepto en cuestión. Las relaciones, aunque pueden ser complejas, deben reducirse finalmente a ciertas relaciones básicas, y éstas deben figurar en la experiencia de todos nosotros configurando lo que podríamos llamar su estructura más elemental. Estas serían las categorías interpretativas esenciales de la razón, que deben estar presentes en toda experiencia para que ésta sea inteligible y pueda ser ulteriormente conceptualizada. Al menos en este nivel básico de interpretación, por tanto, hay una forma interpretada del dato que viene impuesta por una ley de "lo inteligible", podríamos decir, y que denota una identidad fundamental de nuestra experiencia.

Pronto podremos apreciar cuánto dista este razonamiento de la idea que tiene Lewis del componente *a priori* del conocimiento. Por el momento podemos señalar su incompatibilidad con el análisis anterior en los aspectos siguientes.<sup>70</sup>

En primer lugar, Lewis está de acuerdo en que las relaciones, como cualquier otra propiedad de los objetos, dependen de lo dado en la experiencia, y en que, por tanto, ésta posee una "estructura" subjetiva. Por poner un ejemplo de una relación suficientemente básica, la categoría relacional "distinto de" se aplica en función de los contenidos presentados, tanto como las categorías no-relacionales "rojo" o "cilíndrico". Es decir, no podemos afirmar que dos cosas son distintas independientemente del modo en que se presentan en la experiencia esas dos cosas, como tampoco podemos atribuirles la forma o el color que queramos. Pero con las relaciones también sucede que su significado comprende ingredientes

no dados, exactamente igual que las demás propiedades. Al conceptualizar dos cosas como distintas, estamos conectando los contenidos dados con otras presentaciones, reales y posibles, y no meramente describiendo un *quale* sin mezcla de interpretación. Por tanto, al hablar de una misma aprehensión de una relación no estamos hablando necesariamente de alguna identidad psicológica entre dos mentes, sino que la relación puede seguir siendo la misma para distintas mentes aunque su componente dado sea diferente en cada una de ellas. En la medida en que las relaciones también se *presentan* en la experiencia de la mente individual, podemos decir que en ella hay dada una "estructura" (es decir, no sólo cualidades, sino relaciones entre cualidades); pero no es esa estructura subjetiva la que debe ser común --si bien, una vez más, podría serlo--, sino sólo la que se manifiesta objetivamente en el hecho de que clasificamos como distintas o como iguales a las mismas cosas.<sup>71</sup>

Dicho más sencillamente, cualquier categoría, en tanto que es una abstracción, se puede ejemplificar en la experiencia de modos muy diferentes; y no sólo esto, sino que cuanto más "simple" es, mayor es su grado de abstracción, por lo que admitirá traducciones empíricas aún más variadas. En estas condiciones, toda inferencia de una identidad psicológica a partir de la comunidad de un conjunto selecto de categorías --y es indiferente por qué criterio las seleccionemos-- es, cuando menos, gratuita. Esa comunidad se expresa directamente en la *actividad* de

<sup>71</sup> Aquí volverían a ser pertinentes las observaciones que hacíamos más atrás sobre las diferencias individuales en la capacidad de discriminación sensorial. La estructura subjetiva con que se presentan los sonidos a una persona de oído excepcionalmente fino debe ser distinta a la que tienen para el oído normal; al percibir más tonos (cualidades), percibe también más intervalos entre tonos (relaciones) y, por tanto, una estructura de diferencias más compleja. Pero dos individuos con estas diferentes estructuras subjetivas comparten los conceptos de tono,

distinguir y ordenar, que es todo lo que se precisa para que sea posible la comprensión y la comunicación.

Tal vez se comprenda mejor la irrelevancia que Lewis atribuye a las categorías respecto de los contenidos psicológicos si la formulamos a la inversa: en caso de que las categorías fueran diferentes, nuestras prácticas se verían profundamente alteradas, pero no tenemos por qué suponer un cambio correlativo en la cualidad de la experiencia intuita. Es el cambio de comportamiento el que puede afectar a la comunicación y a la comunidad de interpretación, no las posibles variaciones de una cualidad subjetiva inefable.<sup>72</sup>

En segundo lugar, está la cuestión misma de la "simplicidad" de las relaciones. El argumento racionalista supone que las categorías básicas de la razón forman un conjunto limitado y fijo, y que sólo a partir de ellas podemos construir otras relaciones más complejas y otros conceptos derivados. Pero aquí debemos volver a las consideraciones que nos llevaron a comprender los sistemas conceptuales como una estructura reticular, no lineal. Si entendemos que un sistema conceptual constituye objetivamente una estructura cerrada de significados, entonces no hay lugar para elementos simples en sentido absoluto. Como sucede en todo sistema deductivo, los términos primitivos y derivados son relativos a la axiomatización que elijamos; no pueden depender del significado individual

<sup>72</sup> "If, then, what the critic means to urge is that we must have identical feelings of the relation of substance and accident or of "if--then", etc., I can only say that I still do not see the necessity of this; that I regard the point as rather tenuous for argument; and that in any case I do not see its importance for the theory of concepts in general which is here presented." ["Así, pues, si de lo que el crítico pretende persuadirnos es de que debemos tener un sentimiento idéntico de la relación de sustancia y accidente, o de "si...entonces", etc., sólo puedo decir que sigo sin ver la necesidad de ello; que la considero una cuestión un tanto etérea para ser discutida; y que, en cualquier caso, no se me alcanza su importancia para la teoría de los conceptos en general que aquí

de esos términos, pues tal significado individual (objetivo) no existe. El racionalista estaría enfrentado a un dilema, ninguno de cuyos cuernos avala su idea de un conjunto de leyes racionales universales. O bien apelamos a las conexiones en la experiencia individual para que la estructura de significados no sea cerrada, sino que remita a contenidos no conceptuales invariables, en cuyo caso el significado de las categorías cambiará de un sujeto a otro y dejará de ser universal; o bien nos quedamos con el significado objetivo de los conceptos, lo que impide señalar en ellos un subconjunto de categorías básicas del que necesariamente tenga que emanar el significado del resto del sistema.

En definitiva, nuestro conocimiento común no depende de que nuestra experiencia quede informada por una serie de principios comunes que determinen su modo de presentación; primero, porque tales principios no la "informan" en ese sentido psicológico, y segundo, porque no podemos especificar objetivamente esos mismos principios.

Volvamos, pues, al plano práctico y anti-especulativo desde el que tratábamos de reconstruir el proceso cognitivo. Somos una comunidad de sujetos que se relacionan mediante significados en un medio común. Lo que estos significados transmiten no es el contenido de la experiencia de cada cual, sino ciertas pautas de orden en ella que cada individuo puede reconocer en sus propios contenidos, de modo que un significado objetivo se traduce en un significado subjetivo en la comprensión de cada mente individual. La inteligencia, la capacidad de *comprender*, consiste precisamente en esto: en reconocer una estructura e identificarla en la propia experiencia, o bien en formular la propia experiencia en estructuras comprensibles por otros.<sup>73</sup> El instrumento idóneo que la comunidad ha desa-

<sup>73</sup> Lewis pone como ejemplo de esta capacidad el modo en que un

rollado para realizar esta operación es el lenguaje, pero en ella también nos servimos de la experiencia acumulada sobre el comportamiento propio y ajeno y de generalizaciones relativas a intereses y necesidades. Son precisamente las necesidades prácticas, y en especial aquéllas que exigen la cooperación y la coordinación de conductas, las que disparan en un principio los mecanismos de significación y dan lugar a la construcción de los sistemas conceptuales que denominamos conocimiento. Este se parecería, desde este nivel descriptivo sumamente general y simplificado, a un intercambio de mensajes en un código de señales que cada individuo traduce a sus propios referentes sensoriales. Los referentes son privados e incommunicables, pero no necesitamos saber si son comunes o no. Lo que importa son las estructuras constantes y verificables (manifiestas en el comportamiento verbal y no verbal) que hacen posible la traducción del código; lo cognitivo, lo conceptual, son los esquemas de traducción, no el lenguaje de destino.

¿No sería más sencillo decir que todo esto es posible simplemente porque tenemos una naturaleza común y nos enfrentamos a la misma realidad? Como decíamos al principio, el problema de esta formulación es que invierte los términos. Por lo que se refiere a nuestra naturaleza común, o a nuestra mente común, esto se resuelve en una comunidad de necesidades y de comportamientos para satisfacerlas, en pautas conmensurables de discriminación y de relación y en una capacidad intelectual para transcender las limitaciones individuales por métodos indirectos. Nuestra común naturaleza no explica nada; es lo que se va forjando como consecuencia de la interacción en estas circunstancias:

desconocida, puede sin embargo *reconocer la estructura* y darse cuenta de que sólo los números reales, pongamos por caso, presentan ese tipo de orden en matemáticas. Así podemos también aprender un idioma sin ayuda de traductores o diccionarios, y así podríamos comunicarnos con po-

Such like-mindedness requires *either* a considerable community of order directly identifiable in experience or a considerable degree of intelligence by which disparity in the first respect may be compensated for. A Martian may be like-minded with ourselves in spite of quite different immediate experience. But, if so, he must be very intelligent.<sup>74</sup>

En cuanto a la realidad común, en la medida en que presupone la comunicación de experiencias y la comunidad de conceptualización, tampoco es un principio de explicación, sino un resultado proyectado por la comprensión:

In general, we are able to understand one another because --for one reason-- a common reality is presented to us. But so to put it is to reverse the order of knowledge. We have a common reality because --or in so far as-- we are able to identify, each in his own experience, those systems of orderly relation indicated by behavior, and particularly by that part of behavior which serves the ends of cooperation. What this primarily requires is that, in general, we be able to discriminate and relate as others do, when confronted with the same situation.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> [Tal comunidad de mente requiere, *o bien* una considerable coincidencia en el orden directamente identificable en la experiencia, *o bien* un considerable grado de inteligencia con la que poder compensar la disparidad en ese aspecto. Un marciano podría tener una mente común con la nuestra aunque su experiencia inmediata fuera completamente diferente. Pero, en ese caso, tendría que ser muy inteligente.] *Ibid.*, p.114. Es decir, podríamos *construirnos* una mente común con los marcianos (a los que suponemos muy diferentes como especie) sobre la base de una interacción inteligente, y sólo entonces decir que "en el fondo" teníamos una misma "naturaleza racional"; pero esto último no explicaría nada.

<sup>75</sup> [En general, podemos entendernos entre nosotros porque --entre otras cosas-- a todos se nos presenta una realidad común. Pero expresarlo así es invertir el orden del conocimiento. Tenemos una realidad común porque --o en tanto que-- somos capaces de identificar, cada uno en su propia experiencia, esos sistemas de relaciones ordenadas que se muestran en el comportamiento, y en especial en esa parte del comportamiento que sirve a los fines de la cooperación. Lo que esto exige en primer lugar es que, en general, seamos capaces de discriminar y relacionar como lo hacen otros

Es así como la realidad objetiva del conocimiento va destilando de la interacción extendida en una comunidad de sujetos. "Realidad" significa aquí, no el puro dato para una conciencia, sino el sistema ordenado y significativo de objetos y relaciones que trasciende a la experiencia individual y queda objetivamente expresado, o mejor, *va objetivamente expresándose*, en una red de conceptos. La frontera entre lo subjetivo y lo objetivo es la frontera entre aquellos aspectos de la experiencia que, al no ser suficientemente relevantes para el comportamiento interactivo, carecen de significado comunicable, no son formulables en el lenguaje proposicional, e incluso --lo que prueba hasta qué punto nuestra experiencia está mediada socialmente-- pasan desapercibidos para el individuo mismo<sup>76</sup>, y aquéllos otros que, sin necesidad de suponer que son cualitativamente idénticos, sirven a algún fin o están de algún otro modo justificados como parte de la realidad que la comunidad comparte.<sup>77</sup> Esta es la descripción de un proceso histórico (macro-histórico en lo que se refiere a los conceptos y categorías más generales, pero micro-histórico en el nivel más dinámico y especializado del conocimiento científico) y social como el que resumíamos páginas atrás en la siguiente fórmula:

10(b). El conocimiento es un producto comunitario, al ser los conceptos el resultado de una construcción social e histórica y no de la particularidad de una mente; pero esta afirmación no nos compromete con

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.112. Este sería, con toda probabilidad, el territorio de otras formas de comunicación no-conceptual o no-cognitiva, tal vez poética, que no son materia estricta de una teoría del conocimiento.

<sup>77</sup> No está del todo claro si, para Lewis, todo contenido es potencialmente objetivable con la única condición de que encuentre alguna justificación en la actividad cooperativa, o bien hay contenidos que, por su singularidad o por alguna otra razón, escaparían a toda conceptualización. Uno se inclina a pensar que esto último es bastante probable, pero la cuestión tiene un interés demasiado especial como para que nos detengamos en ella. En todo caso, esos contenidos no se negarían; tendríamos que decir que son contenidos que no se pueden expresar en el lenguaje científico.



ningún supuesto psicológico o transcendental sobre una pretendida uniformidad o armonía entre las mentes individuales.<sup>78</sup>

Pero, por esta misma razón, la realidad a que ese conocimiento se refiere es una elaboración igualmente histórica y social, es la estructura objetiva de conceptos comunitariamente desarrollada a la que traducir los contenidos inmediatos de la experiencia individual.<sup>79</sup> Si se sigue el razonamiento que nos ha llevado hasta aquí, difícilmente se podrá pensar que estamos ante alguna variedad especialmente retorcida de idealismo subjetivista. Muy al contrario, es la huida de ese polo del empirismo, tratando de no perder por el camino el contacto con la propia experiencia como límite, lo que conduce a Lewis a esta relativización social --en sentido amplio-- de los criterios de realidad.

### §35. El análisis condicional de los juicios

Hemos comprobado que Lewis es plenamente consciente de la importancia que tiene el lenguaje para el análisis epistemológico, y de cómo su naturaleza eminentemente social se traslada a los conceptos y trasciende los límites de la mente individual en que la teoría del conocimiento con tanta frecuencia tiende a encerrarse. A este respecto, tan clara es la huella de Dewey en el pensamiento de Lewis como la anticipación de éste último a ideas que, sobre todo a partir de la publi-

<sup>78</sup> V. *supra*, §26.

<sup>79</sup> "The sharing of a common «reality» is, in some part, the aim and the result of social cooperation, not an initial social datum, prerequisite to common knowledge." ["La participación en una «realidad» común es, en parte, la meta y el resultado de la cooperación social, no un dato social inicial que el conocimiento común tenga como prerequisite."]; *ibid.*,

cación de las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein, cobrarán una fuerza creciente en la filosofía posterior.

Pese a ello, Lewis rechaza explícitamente lo que muchos años más tarde Quine denominará el "ascenso semántico" en la epistemología empirista, esto es, el dejar de hablar de *ideas* para pasar a hablar exclusivamente de *palabras*.<sup>80</sup> La razón de esta negativa a abandonar por completo la referencia a mentes dentro de la epistemología vuelve a ser la que ya enunciamos a propósito del significado de los conceptos y su doble vertiente sensorial y lingüística:<sup>81</sup> el dato último de la filosofía de Lewis es la experiencia real que tienen los sujetos concretos. La comunidad social es siempre analíticamente posterior al individuo, y por tanto el término lingüístico también lo es en relación con el concepto como unidad de conocimiento. Esta prioridad analítica no impide que reconozcamos --como se ha visto en el párrafo anterior-- el componente o la mediación comunitaria de la experiencia individual, pero sí que *reduzcamos* (en sentido fuerte) el concepto a la palabra, eliminando así al sujeto y sus experiencias --como quiere Quine-- del terreno de la explicación.<sup>82</sup> Lewis llega incluso a hacer la afirmación, en exceso especulativa y poco afortunada si se toma literalmente, de que un único ser humano

<sup>80</sup> Véase, por ejemplo, W.v.O. Quine, "Five Milestones of Empiricism".

<sup>81</sup> V. *supra*, §32.

<sup>82</sup> Hay aún una razón más fundamental por la que un pragmatista como Lewis debe rechazar este desplazamiento de las "ideas" a las palabras como parte de un proyecto de *naturalización* de la epistemología. El conocimiento, en términos pragmatistas, es un instrumento para la acción, y la acción tiene un propósito que, en último análisis, remite a los valores (en sentido amplio) del sujeto, lo que éste desea o procura en su experiencia. De modo que es la experiencia, y dentro de ella su componente cualitativo e inefable, justamente el fin extrínseco que no se puede eliminar sin que la epistemología misma se *desnaturalice*. Para la interpretación del conocimiento como un fin en sí mismo, si admitimos --con Dewey-- que el objetivo de la vida es la actividad misma, v. MW0, V,

privado de congéneres seguiría formando conceptos sobre la base de la relación entre su propia conducta y el medio.<sup>83</sup> Pero, al margen de esta ilustración, su tesis es que el conocimiento es, en último análisis, una relación entre *experiencias*, de modo que su expresión en el lenguaje resulta lógicamente posterior y, presumiblemente, más pobre:

Knowledge must always concern principally the relations which obtain between one experience and another, particularly those relations into which the knower himself may enter as an active factor [...]

It is also true that exclusive emphasis upon the social, or the taking of language as a point of departure, might easily lead to an oversimplification of our notions of conceptual interpretation.<sup>84</sup>

Pero, así como antes veíamos que estas diferencias iniciales no desembocaban en teorías del significado opuestas, sino más bien al contrario, así también comprobaremos ahora que Lewis y Quine siguen estando próximos en algunas cuestiones esenciales relativas al análisis de los juicios empíricos.

El problema que abordamos ahora es el de cómo analizar los juicios en los que se contiene nuestro conocimiento de los objetos presentados en la experiencia. ¿Qué son esos objetos? ¿Cómo y bajo qué forma los conocemos? Según acabamos de decir, Lewis no entiende estos juicios como algo en sí mismo lingüístico; admite incluso como evidente que hay

<sup>83</sup> MWO, V, p.117. A falta de congéneres que puedan observar el comportamiento de ese único individuo, esto se convierte en una afirmación sobre su mente, y por ello inverificable.

<sup>84</sup> [El conocimiento siempre debe concernir principalmente a las relaciones que se dan entre una experiencia y otra, en particular a aquellas relaciones en las que el propio conocedor puede intervenir como factor activo [...]] / También es verdad que el énfasis exclusivo sobre lo social, o el tomar al lenguaje como punto de partida, puede fácilmente llevarnos a simplificar en exceso lo que entendemos por interpretación con-

una diferencia insalvable entre lo que conocemos a través de la experiencia y lo que las palabras pueden transmitir como expresión de ello.<sup>85</sup> Aquí podríamos abrir una larga discusión, por lo demás no estrictamente filosófica, sobre las relaciones entre pensamiento y lenguaje y sobre la posibilidad *psicológica* del primero sin el segundo. No obstante, con ello perderíamos de vista lo que es relevante en términos estrictamente *epistemológicos*. Tal vez logremos probar que hay una correspondencia perfecta entre conocimiento y lenguaje, pero ello no impedirá que Lewis siga prefiriendo entender el conocimiento como una relación entre experiencias, y no entre palabras. Lo epistemológicamente relevante es qué se sigue, en cuanto al análisis de los juicios mismos, de esa preferencia; es decir, debemos preocuparnos de si con ello se postula algún acceso a los objetos de la realidad que sea intrínsecamente diferente al que se transmite mediante el lenguaje y, por tanto, de si se están postulando dos *formas* de conocimiento de los objetos, uno directo e inmediatamente verificable en la propia experiencia, y otro proposicional y mediado por el lenguaje.

Precisamente lo interesante de la posición de Lewis, y lo que la hace relativamente inmune a una crítica centrada en su separación --insuficientemente argumentada<sup>86</sup>-- entre experiencia (significativa) y lenguaje, es que esa separación no tiene consecuencias epistemológicas, es decir, no da lugar a ningún dualismo de "conocimiento directo" y "conocimiento mediato". De acuerdo con su análisis de los juicios, *todo*

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>86</sup> En el contexto de *Mind and the World Order*, pero no así en *An Analysis of Knowledge and Valuation*, en donde dedica un considerable espacio a defender la anterioridad lógica de la experiencia respecto del lenguaje (cf. AKV, I, VI). En ningún lugar de su obra, no obstante, hemos encontrado una defensa de esa independencia en términos

conocimiento es mediato, ya lo consideremos desde el plano subjetivo de la relación entre experiencias o en su traducción a proposiciones del lenguaje intersubjetivas y comunicables. Hay, por tanto, una única forma de conocimiento, cuya característica esencial es el trascender siempre lo inmediato y ser irreductiblemente relacional.

Esto está ya contenido en su análisis de la experiencia en un componente dado y un componente interpretativo. La interpretación suponía, como se recordará,<sup>87</sup> una actitud por parte del sujeto hacia lo dado en su experiencia que lo ponía en relación con otros elementos no dados y con su propia acción. La aprehensión de un objeto, en la medida en que tal objeto connota propiedades que no forman parte de su presentación momentánea, exige tanto la aparición de un contenido en la experiencia como la actividad interpretativa del sujeto que lo conecta con otras presentaciones reales y posibles del *mismo* objeto, actividad que descansa en hábitos o generalizaciones casi siempre aprendidas, pero corroboradas innumerables veces en la propia trayectoria experiencial del sujeto.<sup>88</sup> Los objetos, vistos en esta perspectiva, son construcciones interpretativas que organizan los contenidos dados en cadenas estables y predecibles, y no unidades captadas de una sola vez en alguna experiencia particular.

Tomemos, por ejemplo, el objeto "mesa" que tengo ante mí. Este objeto, como tal, es diferente de cualquiera de sus presentaciones en mi experiencia. Lo que hay en ella como contenido dado es una serie de notas o *qualia* relativos a formas, colores, etc., que varían de una presentación a otra: si varío mi posición respecto a la mesa, dejaré de

<sup>87</sup> V. *supra*, §30.

<sup>88</sup> Sobre la función precisa de estas generalizaciones como intermediarias entre las categorías interpretativas y los juicios particulares, v.

percibir una forma trapezoidal de tales y tales dimensiones aparentes y percibiré un rectángulo de dimensiones distintas, o una estructura de varios poliedros; si altero la iluminación, los colores intuidos pasarán a ser más brillantes, o más claros, o de otro tono; si me quito las gafas, su contorno se volverá borroso, y si la miro a través de una lente cóncava, sus proporciones se modificarán radicalmente. Hay, además, otras muchas propiedades de la mesa que forman parte de mi interpretación de esta presentación momentánea como la presencia de una mesa y que no están dadas ahora: su permanencia en el tiempo, su incapacidad de moverse por sí misma, su resistencia, etc. El objeto que llamo "mesa" no se puede describir exhaustivamente por una enumeración de *qualia*, por extensa que sea, además de que tal enumeración contendría unidades contradictorias --como, por ejemplo, rectangular y trapezoidal. El objeto es más bien un entramado de relaciones entre todas estas presentaciones posibles en mi experiencia, más específicamente relaciones que determinan qué contenidos habrá en mi experiencia *si* esto es un objeto "mesa" y *si* realizo tales y cuales acciones: si golpeo esto y esto es una mesa, no percibiré ningún movimiento de huida; si me froto los ojos y esto es una mesa, mi percepción visual seguirá siendo la misma; si pongo un libro sobre esto y esto es una mesa, veré que el libro se mantiene en contacto con ella a una distancia fija del suelo. La *objetividad* de mi experiencia momentánea de esta mesa *significa* que se verificarán esas otras experiencias posibles, pero no dadas ahora, en caso de que actúe de la manera prescrita por esta interpretación de la experiencia actual como el objeto "mesa".<sup>89</sup> Si realizo la acción y no se verifica la experiencia prevista, entonces la interpretación de esta experiencia como la presentación de

una mesa es incorrecta, es decir, no hay una mesa objetivamente ante mí --sino, tal vez, un extraño animal que parecía una mesa y que huye cuando lo golpeo, o un fenómeno de persistencia de la sensación en mi retina que desaparece al frotarme los ojos, o el holograma de una mesa, que no puede sujetar un libro.

Para Lewis, todo nuestro conocimiento de los objetos reales se resuelve en este tipo de cláusulas "si...entonces" contenidas en el componente interpretativo de cualquier experiencia particular.<sup>90</sup> Los objetos en sí mismos son esa red de conexiones múltiples entre presentaciones actuales, acciones y experiencias posibles, y su objetividad es la eventual verificación de tales cláusulas.<sup>91</sup> El conocimiento, pues, tiene en cualquier caso una naturaleza hipotética y predictiva; al "entrar en contacto" con un objeto mediante una presentación, no estamos conociendo nada en una experiencia momentánea, sino que estamos anticipando implícitamente una serie de experiencias ulteriores en conexión con determinados modos de acción por nuestra parte.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.142.

<sup>91</sup> Como puede verse, esta concepción de los objetos guarda importantes similitudes con la tesis de la relatividad ontológica de Quine (v. "Relatividad ontológica"), en el sentido de que los objetos son nudos en una estructura de significados --aunque Lewis seguiría prefiriendo decir que esa estructura lo es *primariamente* de experiencias-- o, como muy gráficamente señala Quine en otro lugar, que su función es la de "tensar las conexiones en el edificio de oraciones compuestas" de tal manera que, gracias a la referencia objetiva, no tenemos una mera conjunción de datos observacionales, sino su superposición en el objeto postulado (cf. "El soporte sensorial de la ciencia", p.18).

<sup>92</sup> Por cierto, se habrá notado que la relación lógica definida por las cláusulas de la forma "si...entonces" no es la de la implicación material, cuya verdad depende de la verdad del antecedente (si el antecedente es falso, la relación no tiene un valor de verdad definido, "de lo falso se sigue cualquier cosa"). De acuerdo con Lewis, todo el significado del conocimiento depende de la significatividad de posibilidades no actualizadas (de los condicionales contrafácticos), es decir, de la significa-

La idea de que existe algo a lo que podemos llamar el "conocimiento directo" de un objeto realmente no tiene nada que ver con la separación entre experiencia y lenguaje. Es más bien el resultado de un análisis diferente de los juicios de experiencia, cuyo contraste con el del propio Lewis nos interesa ahora destacar.

Tomemos, por ejemplo, el análisis alternativo que propone Bertrand Russell de nuestro ejemplo de la mesa.<sup>93</sup> Hay, por una parte, ciertas cosas que nos son directamente conocidas cuando tenemos la experiencia de una mesa: ante todo, ciertos datos de los sentidos (su color, forma, dureza, lisura, etc.). Por otra parte, está el objeto "mesa" en sí mismo, que sería la causa de estos datos sensoriales y que sólo podemos conocer por descripción a través de ellos: *que esta mesa es marrón, que esta mesa es rectangular, etc.* Lo que conocemos de la mesa no es el objeto mismo, sino ciertas *verdades* acerca de él, mientras que sus propiedades sí nos son directamente conocidas como tales: en la experiencia de esa mesa, conocemos inmediatamente --o nos encontramos con [*we are acquainted with*]]-- el color marrón, no conocemos *que* el color marrón es marrón.<sup>94</sup>

Según Russell, todo nuestro conocimiento empírico descansa finalmente en este conocimiento *by acquaintance* de los datos de los senti-

verdad del antecedente. De ahí su desarrollo de la lógica modal y de la relación de implicación estricta; v. *supra*, Parte Primera, §20.

<sup>93</sup> Nos estamos refiriendo al Russell de *Los problemas de la filosofía*, cuya distinción, dentro del conocimiento de objetos, entre un conocimiento por captación directa [*by acquaintance*] y un conocimiento por descripción, sin duda tiene Lewis en mente en su argumentación.

<sup>94</sup> "En lo que concierne al conocimiento del color mismo, como opuesto al conocimiento de verdades sobre él, conozco el color de un modo perfecto y completo cuando lo veo, y no es posible ni aun teóricamente un conocimiento ulterior de él". "No hay un estado de espíritu en que sepamos directamente algo de la mesa; todo nuestro conocimiento de la mesa es realmente un conocimiento de verdades, y la cosa misma que constituye la mesa, estrictamente hablando, no nos es conocida en absoluto". *Los pro-*



dos, cuyo estatuto epistemológico es intrínsecamente distinto al que tenemos de los objetos propiamente dichos, para siempre ocultos tras sus descripciones. Dicho de otro modo, y frente a lo que piensa Lewis, habría una forma de conocimiento *incondicional* expresado en la aprehensión directa de cualidades simples.

¿Y no reconoce implícitamente Lewis que en efecto existe dicha aprehensión directa, como cuando decimos que percibimos una figura trapezoidal, o cuadrada, etc.? Ciertamente es así, pero la diferencia entre el análisis de Lewis y el de Russell radica precisamente en lo que se entiende por tal aprehensión. Como ya sabemos, Lewis denomina elemento dado o *quale* a lo aprehendido de manera inmediata en la experiencia. Sabemos también que hay razones para no considerar esa immediatez en sí misma como una instancia de conocimiento.<sup>95</sup> No obstante, si toda la diferencia entre ambos análisis se redujera a este punto, entonces la cuestión sería puramente verbal y afectaría sólo a nuestras convenciones de uso de la palabra "conocimiento". Ahora bien, entre esta aprehensión inmediata del contenido de un estado puramente subjetivo y el reconocimiento de una cualidad objetiva, esto es, del significado objetivo de los términos "cuadrado", "redondo", "blanco", etc., como algo *predicable de objetos*, hay un paso que requiere explicación. En el análisis de Russell, lo aprehendido no se agota en un estado subjetivo de conciencia, sino que en él captamos una *cualidad* que, en un momento posterior --el del "conocimiento de verdades"--, consideraremos *poseída* por un objeto o, incluso, *compartida* por una pluralidad de ellos. Establezcamos, pues, en primer lugar, que el *quale* y la cualidad o propiedad de un objeto son dos cosas diferentes.

Para Lewis, lo único que verdaderamente está dado en nuestra experiencia es el *quale*. Las cualidades de los objetos, como los objetos mismos y cualquier propiedad que podamos conocer de ellos, son el resultado de una interpretación basada en conexiones que se extienden siempre más allá de lo inmediatamente dado. Es decir, el análisis de "redondo" o de "blanco" no difiere en absoluto del análisis de "mesa" a este respecto. Sin embargo, para Russell, junto con la aprehensión inmediata del *quale* que el sujeto asocia con "blanco", se da también una captación igualmente directa de la *cualidad objetiva de ser blanco*, del universal "blancura", presente junto con el primero en la experiencia individual misma:

Cuando vemos una mancha blanca, conocemos directamente, en primer lugar, esta mancha particular; pero al ver varias manchas blancas, aprendemos fácilmente a abstraer la blancura que tienen todas en común, y al hacerlo, aprendemos a tener un *conocimiento directo de la blancura*. Un procedimiento análogo nos proporciona el *conocimiento directo* de cualquier otro universal de la misma especie. Los universales de esta clase pueden ser denominados "cualidades sensibles".<sup>96</sup>

Podemos apreciar ahora cuál es la diferencia real entre la postura de uno y otro filósofo. El *juicio* "esto es blanco" (no la intuición inefable del contenido subjetivo que respalda ese juicio en la mente de cada sujeto) es analizado por Russell como la captación de una "cualidad sensible" en un acto de intuición directa o *acquaintance*, y, por tanto, es intrínsecamente distinto al juicio "esto es una mesa". Por el contrario, para Lewis se trata de un juicio empírico ordinario, cuya lógica es analizable según la misma estructura condicional de "esto es una mesa". Para Russell, la blancura es un universal, una cualidad simple cognoscible en

una intelección simple; para Lewis, es un término abstracto, un concepto construido que no está dado como tal en ninguna experiencia aislada.

La impresión de Lewis es que las teorías del conocimiento directo y de las cualidades simples provienen de una confusión entre *qualia* y propiedades de los objetos, es decir, de un defecto a la hora de distinguir entre un contenido de conciencia y una predicación objetiva,<sup>97</sup> con el consiguiente entrecruzamiento de sus características respectivas. Independientemente de las disputas verbales sobre a qué llamamos un universal, qué vamos a considerar conocimiento, qué límites establecemos entre una aprehensión y un juicio, etc., lo único sustantivo para la defensa de su punto de vista es que aquella distinción se reconozca:

There are recognizable qualitative characters of the given, which may be repeated in different experiences, and are thus a sort of universals; I call these "qualia". But although such qualia are universals, in the sense of being recognized from one to another experience, they must be distinguished from the properties of objects. Confusion of these two is characteristic of many historical conceptions, as well as of current essence-theories. The quale is directly intuited, given, and is not the subject of any possible error because it is purely subjective. The property of an object is objective; the ascription of it is a judgement which may be mistaken; and what the predication of it asserts is something which transcends what could be given in any single experience.

[...] What I wish to point out is the real and important distinction between qualia and the immediate

<sup>97</sup> Cuando decimos "esto parece blanco", "blanco" sigue siendo el nombre de una propiedad, no de un *quale*. Lo que queremos decir es que esto presenta el *quale* que presentaría un objeto blanco en las condiciones de iluminación que consideramos idóneas (cf. MW0, V, pp.122-3). Lo que sí parece cierto es que este juicio no puede analizarse de forma condicional, por lo que no debería ser considerado un juicio empírico ordinario. De hecho, no es un juicio sobre el objeto, sino sobre mi interpretación de él. El análisis de Lewis es a este respecto muy incompleto, pero consideramos que su afirmación de que "blanco" nombra aquí a

awareness of them on the one hand and the properties of objects and our knowledge of them on the other.<sup>98</sup>

Y lo cierto es que, si se reconoce la distinción, el argumento de Russell pierde fuerza, ya que ese color de la mesa que tan perfecta e incorregiblemente "conozco" en mi experiencia de ella no puede ser el mismo que está contenido en el juicio "esta mesa es marrón", ni éste último puede ser meramente "abstraído" de aquél, si el juicio en cuestión pretende tener un valor objetivo. Si el juicio hace referencia a una propiedad de la mesa, y no a un mero *quale* dado en mi experiencia, entonces ese juicio es hipotético y corregible y no procede de la intuición directa de ninguna cualidad simple. Cuando atribuyo a la mesa un determinado color, estoy interpretando el contenido de mi experiencia en términos de unas pautas fijas de variación de mis contenidos subjetivos en función de la verificación de determinados condicionales. Ese juicio puede estar basado en la apariencia blanca de la mesa bajo condiciones normales de iluminación, pero también en su apariencia azulada bajo condiciones peculiares cuyos efectos sobre la percepción cromática me son conocidos, o en el registro gráfico o numérico de un aparato. En todos estos casos, el significado del juicio objetivo "esto es blanco" sería

<sup>98</sup> [En lo dado *hay* rasgos cualitativos reconocibles, que se pueden repetir en distintas experiencias y son, por tanto, una suerte de universales; a estos rasgos los llamo "*qualia*". Pero aunque dichos *qualia* son universales, en el sentido de que los reconocemos de una experiencia a otra, hay que distinguirlos de las propiedades de los objetos. La confusión entre ambos es típica de muchas concepciones históricas, así como de las teorías esencialistas actuales. El *quale* es intuitivo directamente, está dado, y no está sujeto a error posible porque es puramente subjetivo. La propiedad de un objeto es objetiva; su atribución constituye un juicio en el que podemos errar; y lo que se afirma al predicarla es algo que trasciende lo que podría venir dado en cualquier experiencia individual. / [...] Lo que quiero señalar es la distinción, real e importante, entre los *qualia* y su captación inmediata, por un lado, y las propiedades de los objetos y nuestro conocimiento de ellas, por otro.]

exactamente el mismo. Y, a la inversa, la apariencia blanca del objeto puede interpretarse como signo de que posee otro color si las condiciones de la percepción están modificadas y yo soy consciente de ello. En una palabra, diferentes *qualia* pueden ser interpretados como signos de la misma propiedad objetiva, y el mismo *quale* puede interpretarse como signo de distintas propiedades en diferentes situaciones. Siendo así, la "blancura objetiva", aquello que tienen en común todas las cosas blancas, no puede identificarse con un *quale* específico de una experiencia concreta.<sup>99</sup>

Si el análisis de Lewis es correcto, entonces los pretendidos componentes simples del conocimiento, las ideas de cualidades sensibles, son en sí mismos relacionales y tienen un carácter hipotético y predictivo de la posible experiencia futura, al igual que los componentes más complejos representados por los objetos. Los *qualia* como tales no pueden ser conceptualizados, sólo sus relaciones ordenadas pueden integrar un concepto. El *quale* aislado carece de articulación y no va más allá de la pura inmediatez de lo subjetivamente intuitivo.<sup>100</sup> Esto es lo mismo que decir que todo conocimiento es *proposicional*, ya que cualquier concepto --incluso el más simple que podamos imaginar-- es analizable en proposiciones, más concretamente, en series de enunciados condicionales.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>100</sup> "Not a momentary presented quale but an ordered relationship of such, is the least that can be meaningfully named. The predication of a property on the basis of momentarily presented experience, is in the nature of an hypothesis, which predicts something definitely specifiable in further possible experience, and something which such experience may corroborate or falsify." ["La unidad mínima que puede ser significativamente nombrada no es el momentáneo *quale* presentado, sino una relación ordenada entre ellos. La predicación de una propiedad sobre la base de la experiencia momentáneamente presentada tiene la naturaleza de una hipótesis, la cual predice algo especificable de manera definida en la posible experiencia ulterior, y algo que esa experiencia puede corro-

Dada esta caracterización general del conocimiento empírico, si volvemos ahora la atención de los conceptos más simples a los más complejos y aparentemente lejanos de la experiencia, a los objetos de conocimiento más inequívocamente "conceptuales", lo que nos encontramos es una reformulación de la máxima de Peirce: cualquier concepto --incluso el más abstracto que podamos imaginar-- es analizable en series de enunciados condicionales que lo conectan con presentaciones en la experiencia real y posible. Los "efectos" o consecuencias verificables de los conceptos constituyen el análisis último de su significado.

Hemos visto cuál es el análisis que propone Lewis de los juicios en que se expresa nuestro conocimiento de los objetos y sus propiedades en general. El resultado de este análisis no puede estar más lejos del postulado de una coincidencia entre la mente y el objeto. Justamente cuando mente y objeto "coinciden", es decir, cuando todo lo que hay en la mente es la mera recepción inmediata de un contenido dado, sin elaboración ni interpretación, es cuando no hay cognición, sino, en todo caso, una intuición estética inexpressable.<sup>101</sup> Cuando decimos que el objeto presentado es real --y que, por tanto, está teniendo lugar una aprehensión objetiva, y no un mero proceso subjetivo--, lo que queremos decir es que "hay algo más" que lo estrictamente presente en la experiencia de él. De hecho, lo estrictamente presente en la experiencia no nos permite distinguir entre una aprehensión objetiva y una ilusión subjetiva. Ese "algo más", razona Lewis, o bien es verificable, y entonces sólo puede consistir en posibles experiencias futuras relacionadas con ésta de un modo predeci-

<sup>101</sup> "So far as mind and presentation coincide, the state of mind is not cognition and the presented object is not known." ["En la medida en que mente y presentación coinciden, el estado mental no es una cognición y el

ble, o bien es inverificable (el objeto inaprehensible en sí mismo de Russell), y entonces es un misterio cómo podemos saber que existe.<sup>102</sup>

Pero, entonces, esa objetividad presente en nuestro conocimiento, la *realidad* que es aprehendida en él, sólo es accesible en la medida en que el sujeto de conocimiento es un ser *activo*. Las conexiones entre experiencias dadas y no dadas en que hemos analizado esa objetividad sólo pueden establecerse mediante generalizaciones sobre los efectos de nuestra acción en general, sobre el modo en que las presentaciones se alteran de un modo pautado y predecible a medida que adoptamos uno u otro comportamiento. Un ser pasivo no podría formar conceptos, pues no podría salir de la pura inmediatez de sus contenidos subjetivos. Para él no habría más que un desfile de experiencias dadas sin otras conexiones significativas entre ellas que las que proceden de su mera sucesión actual. Podría llegar a aprehender que hay contenidos de su experiencia que aparecen y desaparecen con cierta regularidad, pero no que hay algunas cosas que siguen existiendo cuando no las percibe y que tienen propiedades independientes de sus presentaciones individuales;<sup>103</sup> al carecer de la diferencia entre lo dado y lo *dable*, entre la experiencia y lo significado por ella, el ser pasivo no se vería afectado por ninguna *realidad*, sino que estaría confundido con ella.

It is only because we are active beings that our world is bigger than the content of our actual experience.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp.135-6.

<sup>103</sup> Incluso es dudoso que pudiera aprehender esas regularidades, en la medida en que dependen de la noción de un tiempo objetivo en el que las cosas se ordenan, el cual a su vez parece indisoluble de la idea de irreversibilidad, una idea modal o condicional; v. MW0, V, pp.141-2.

<sup>104</sup> [Es sólo porque somos seres activos, por lo que nuestro mundo es más

La idea de realidad implica una "distancia" entre el sujeto y el objeto, justamente la distancia que introduce el concepto. Pero el postulado de una *cosa en sí* no aclara cómo es posible esa distancia *para el conocimiento*, cómo es posible que *sepamos* que hay una realidad y que podamos formular esa tesis metafísica. Aquí la actitud pragmatista vuelve a percibir una inversión de los términos: hay una realidad, pero su afirmación es consecuencia del comportamiento activo por el que transcendemos los contenidos dados de la experiencia convirtiéndolos en signos de lo aún no experimentado pero experimentable, esto es, de lo real.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> El punto que abordaremos a continuación es precisamente el estatuto "realista" de la perspectiva de Lewis. Pero nótese que ésta cumple el requisito esencial establecido por los propios realistas: "Uno de los «realistas críticos» norteamericanos, Durant Drake, escribió que «todos los que creen que *la existencia es mucho más amplia que la experiencia*; que los objetos existen en sí mismos o por sí mismos, independientemente del hecho de ser experimentados, son calificados propiamente de realistas»." J. Ferrater Mora, *La filosofía actual*, p.25 (el subrayado es nuestro).



## REFERENCIAS

BROAD, C.D., *Scientific Thought*. Kegan Paul, Londres 1923.

CALVO MARTINEZ, Tomás, "Experiencia y holismo: el Deúteros Ploús de Quine", en J.J. Acero y T. Calvo Martínez (eds.), *Symposium Quine*. Universidad de Granada, Granada 1987.

CARNAP, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*. Weltkreis-Verlag, Berlín 1928.

FERRATER MORA, José, *La filosofía actual* (1969). Alianza Ed., Madrid 1993.

GOODMAN, Nelson, *Ways of Worldmaking*. Hackett Publishing Co., Indianapolis (Ind.) 1978.

LEWIS, Clarence Irving, *Mind and the World Order*. Dover Publications, Nueva York 1956. 2ª edición revisada (1ª edición, 1929).

- *An Analysis of Knowledge and Valuation*. Open Court Publishing Co., LaSalle (Ill.) 1946.

MOORE, George Edward, *Principia Ethica* (1903). Cambridge University Press, Cambridge 1980.

QUINE, Willard van Orman, "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico* (1953). Ed. Orbis, Barcelona 1984, pp.49-82. Traducción de Manuel Sacristán.

- "El problema de la significación en lingüística", en *Desde un punto de vista lógico*, ed.cit., pp.83-104.

- *Word and Object*. The M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) 1960.

- "Relatividad ontológica", en *La relatividad ontológica y otros ensayos* (1969). Ed. Tecnos, Madrid 1974, pp.43-92. Trad. de Manuel Garrido y Josep Ll. Blasco.

- "Naturalización de la epistemología", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, ed.cit., pp.93-120.

- "Five Milestones of Empiricism", en *Theories and Things*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1981, pp.67-72.

- "El soporte sensorial de la ciencia", en J.J. Acero y T. Calvo Martínez (eds.), *Symposium Quine*, ed.cit., pp.11-22.

- *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1987.

QUINE, W.v.O. y ULLIAN, J.S., *The Web of Belief*. Random House, Nueva York 1978. 2ª edición.

RUSSELL, Bertrand, *The Problems of Philosophy*. Home University Library, Londres 1912.

- *The Analysis of Mind*. George Allen & Unwin, Londres 1921.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Basil Blackwell, Londres 1967. 3ª edición.

### CAPITULO 3. HACIA UNA TEORIA DEL ORDEN DEL MUNDO

*La mente humana es capaz de todo, porque todo  
está en ella, todo el pasado y también todo el  
futuro.*

Joseph Conrad

#### §36. Realismo relativista

Llegados a este punto en que disponemos ya de una visión bastante completa del análisis que propone Lewis para el conocimiento empírico en general, es el momento de hacer explícitas las relaciones entre mente y objeto, o entre conocimiento y realidad, que se desprenden de dicho análisis, y que hasta aquí hemos abordado sólo fragmentariamente. En otras palabras, se trata ahora de situar esta teoría del conocimiento dentro de las categorías filosóficas convencionales de "realismo", "idealismo", "fenomenismo", "escepticismo", etc., a que solemos reducir las distintas alternativas epistemológicas. Bien es cierto que con ello rozamos el terreno de los compromisos metafísicos, por lo que conviene que tengamos presentes los límites que Lewis impone a este tipo de cuestiones,<sup>1</sup> y en particular el hecho de que la *realidad* de la que pretendemos hablar no es otra cosa que la *objetividad* manifestada en la propia experiencia, y

<sup>1</sup> Véase supra §§27, 28.

no algún dominio situado por definición más allá de lo cognoscible empíricamente. Tal objetividad, como veremos en seguida, se caracteriza por la independencia de los objetos respecto de la mente, pero se trata de una independencia que sólo puede postularse desde los límites de la experiencia misma y con las pruebas que en ella podamos encontrar.

Nos parece que, entre las diversas alternativas clásicas, la posición de Lewis viene a representar una forma extremadamente crítica de realismo.<sup>2</sup> La expresión "realismo relativista" puede en cierta medida sintetizar una postura que Lewis resume así:

If the real object can be known at all, it can be known only in its relation to a mind; and if the mind were different the nature of the object as known might well be different. Nevertheless the description of the object as known is true description of an independent reality.<sup>3</sup>

Veremos primero qué se entiende por la "relatividad" del objeto respecto de la mente, para ocuparnos a continuación de en qué sentido ese objeto relativo puede ser al mismo tiempo "independiente". No obstante, hay en la conjunción de estas dos notas un indudable aire de paradoja que Lewis en parte atribuye a la inveterada, pero incorrecta, asociación de la actitud epistemológica realista con las teorías del conocimiento como "copia".<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Aunque, como él mismo señalará, las diferencias entre un realismo y un idealismo suficientemente críticos pueden ser casi inexistentes; MW0, VI, p.194.

<sup>3</sup> [Si el objeto real puede en absoluto conocerse, se puede conocer sólo en su relación con una mente; y si la mente fuera diferente, la naturaleza del objeto en tanto que conocido bien pudiera ser diferente también. No obstante, la descripción del objeto en tanto que conocido es verdaderamente una descripción de una realidad independiente.] MW0, VI, p.155.

Las teorías realistas se distinguen por afirmar que lo que se da en el conocimiento verdadero es algo real y objetivo, algo distinto e independiente de la propia mente en la que tiene lugar la representación. La teoría del conocimiento como copia, por su parte, no es en sí misma la tesis realista, sino sólo un análisis de lo que significa "tener conocimiento de" que, según una opinión muy extendida, sirve adecuadamente los intereses del realismo. De acuerdo con esa opinión, podemos decir que lo que conocemos es objetivamente real --podemos, pues, ser realistas-- sólo si analizamos la adecuación del conocimiento como una identidad (si no numérica, sí al menos cualitativa) entre la presentación en la experiencia y el objeto real --es decir, si suscribimos la teoría de la copia.

Sin embargo, realismo y teoría de la copia no van necesariamente unidos. Al menos, la pretensión de que el pragmatismo en general, y la forma de pragmatismo que Lewis representa en particular, mantienen una actitud realista en su concepción del conocimiento, sólo se sostiene si podemos dar sentido al realismo al margen de ese peculiar análisis de la relación entre experiencia y objeto. En la Parte Primera de este trabajo ya tuvimos ocasión de comentar las diferencias entre el análisis pragmatista de Peirce o James, que pretenden moverse dentro de los límites del realismo, y esta visión "descriptivista" o "representacionista" con que tradicionalmente tiende a ser asociado éste último.<sup>5</sup>

En lo que respecta a Lewis, salta a la vista la incompatibilidad de tal visión con el análisis según el cual toda captación en la experiencia conjuga un elemento dado con otro conceptual o interpretativo. Este último elemento excluye por sí mismo la posibilidad de que lo que conocemos mediante un juicio de experiencia sea meramente una reproducción del

objeto cuyas propiedades se le pueden transferir a éste sin más: la interpretación es, por definición, algo ajeno o añadido al objeto. Pero sucede además que, si entendiéramos al menos el elemento dado (y no la experiencia en su integridad) como una copia de una cualidad objetiva, entonces tendríamos que postular la existencia de datos intrínsecamente ilusorios, pues en la experiencia nos representamos con frecuencia objetos que no existen, o les atribuimos a los existentes propiedades que no poseen. Si nuestras representaciones verídicas fueran copias de los objetos reales, siquiera en su aspecto dado inmediato, ¿de qué serían copias las representaciones falaces o erróneas? Si, por el contrario, entendemos que las experiencias erróneas e ilusorias se deben a una deficiente interpretación de los contenidos inmediatos, ¿cómo evitar la conclusión de que las aprehensiones correctas lo son en virtud justamente de una *correcta interpretación*? La corrección del juicio perceptivo no es para Lewis una cuestión que dependa de la cualidad de lo percibido, ni por tanto de si reproduce o copia una cualidad objetivamente existente, sino que es una propiedad de su interpretación o conceptualización, dependiente en mayor medida de la experiencia previa del sujeto y de la adecuación de sus hábitos de conceptualización que del contenido percibido mismo:

*All presentation is valid perception when it is correctly understood. Understanding is not a matter of the qualitative character of the given but of the anticipatory attitudes which it arouses. What these are, in any particular case, depends partly on the characteristics of the presentation but equally upon the perceiver, his past experience, and his judgement. Since there is no experience which is intrinsically incapable of being correctly understood and interpreted, there can be no presentation which is intrinsically illusory.<sup>6</sup>*

<sup>6</sup> [Toda presentación es una percepción válida cuando se comprende del

Naturalmente, la posición de Lewis a este respecto es una extensión de su análisis condicional de los juicios empíricos, del que nos ocupábamos en el párrafo anterior. El significado del juicio de percepción, y por consiguiente su verdad, depende de la verificación de las conexiones con otras experiencias reales y posibles mediante las que conceptualizamos el contenido actualmente dado. Esto descarta la idea de toda coincidencia literal entre el contenido de la experiencia y la realidad, y el consiguiente problema de una enigmática entidad intermedia que puede ser al mismo tiempo una parte real del mundo objetivo y un elemento presente en un proceso mental subjetivo. De la misma manera, la variabilidad de lo cualitativamente percibido en función de las peculiaridades constitutivas e idiosincráticas del perceptor deja de representar un inconveniente para la objetividad del conocimiento, una vez que no son las cualidades, sino sus relaciones, las que resultan relevantes. Dado que tal variabilidad no se puede excluir, y que incluso se puede afirmar sobre la base de nuestras diferentes capacidades de discriminación; dado que un mismo individuo puede comprobar en su propia experiencia cómo las propiedades objetivas del objeto real no se alteran como consecuencia simplemente de la modificación de los *qualia* correspondientes (cuando cambia de posición respecto del objeto, o manipula la luz, o se pone unas gafas, etc.); dado, en fin, que un mismo *quale* o complejo de *qualia* puede dar lugar por igual a un error perceptivo o a un conocimiento verídico (como cuando dos personas ven una misma imagen reflejada en un espejo,

lo dado, sino con las actitudes anticipatorias que suscita. Cuáles sean éstas en cada caso particular depende en parte de las características de la presentación, pero igualmente del perceptor, de su experiencia pasada y de su juicio. Como no hay ninguna experiencia que sea intrínsecamente incapaz de ser comprendida e interpretada correctamente, no puede haber ninguna presentación que sea intrínsecamente ambigua.

pero sólo una de ellas sabe --previamente-- que se trata de un espejo); todo ello hace muy poco plausible, por no decir inservible, la imagen de la "copia" como expresión de la relación entre el conocimiento y su objeto.

Por esta razón, podemos afirmar que el conocimiento de los objetos no es relativo a las cualidades subjetivamente experimentadas por cada individuo en particular. Pero sí es relativo, no obstante, a las operaciones de la mente en general,<sup>7</sup> en la medida en que es la propia mente la que crea las relaciones y traza las conexiones en que consiste el conocimiento del objeto. Si la mente fuera diferente --esto es, si tuviera otros medios u otros intereses que la llevaran a pautas distintas de conceptualización, a asociar entre sí de otra manera los contenidos de su experiencia--, conocería otros *objetos*, en el sentido de que la red conceptual utilizada para organizar la experiencia no coincidiría con la actual, aunque seguiría dependiendo de los mismos criterios de verificación empírica. Recuérdese que el número de clasificaciones *posibles* es siempre indefinido, y que la selección de los criterios de clasificación está sometida a consideraciones pragmáticas.<sup>8</sup> En definitiva, la relatividad de la selección y conceptualización de los objetos (y de las propiedades y relaciones) respecto de la conformación de la mente (conformación no natural, sino adquirida en un proceso eminentemente adaptativo y funcional), es la conclusión a

<sup>7</sup> No de "la mente" en abstracto, sino de las mentes concretas, pero admitiendo que éstas operan o pueden operar de un modo verificablemente similar.

<sup>8</sup> V. *supra*, §29. Aprovechamos para señalar un paralelismo más con las tesis típicamente quineanas, esta vez con la de la "subdeterminación empírica de las teorías científicas"; cf. W.v.O. Quine, "Dos dogmas del empirismo", pp.76 y ss. En general, la idea de que los compromisos ontológicos obedecen a consideraciones pragmáticas, y no son decidibles unívocamente a través de la evidencia empírica, es ampliamente aceptada en el empirismo desde Carnap; cf. R. Carnap, "Empiricism, Semantics, and



la que estamos abocados una vez reconocida la participación *activa* del sujeto en el logro del conocimiento.

No obstante, el arraigo de la teoría de la copia como correlato intuitivamente más inmediato del realismo posee una inercia en nuestro pensamiento que no es fácil vencer. Podemos imaginar, por ejemplo, una objeción como la siguiente. De acuerdo con Lewis, la corrección del juicio "aquí hay un puente sobre el río" no debe analizarse como una relación de identidad entre, por una parte, mi representación del puente, de su ubicación, de sus características, etc., y, por otra, el paisaje real. El significado y la verdad de ese juicio se analizan en una cadena de enunciados condicionales verificables del tipo "si camino en línea recta desde aquí, alcanzaré la otra orilla sin mojarme", y otros muchos más que el lector fácilmente adivinará. Ahora bien, pensemos en una de esas escenas cómicas en las que un individuo camina distraído entre precipicios, agujeros y otros mil peligros sin llegar nunca a estrellarse gracias a un cúmulo de casualidades que van salvándole a cada paso. Imaginemos que una persona, que pasea por el campo mientras lee un libro, cree que aquí hay un puente sobre el río, aunque en realidad no lo hay; y supongamos que, actuando según su creencia, avanza el pie en el vacío sin levantar la vista del libro, pero, en lugar de precipitarse a la corriente, pisa sobre una barcaza que en ese momento pasa por allí y, sin dejar de caminar y de leer, alcanza la orilla opuesta sin el menor incidente. Forzando al máximo la verosimilitud de semejante situación, todos los demás condicionales derivados de la creencia de que aquí hay un puente sobre el río podrían satisfacerse de un modo parecido sin que el puente realmente exista. En consecuencia --se dirá--, la corrección del juicio no puede depender de la verificación de esos condicionales --por más que, cuando el juicio es verdadero, deben de hecho verificarse--, sino de la coincidencia

entre el contenido de la representación y la situación objetiva. Del análisis de Lewis se seguiría, en cambio, que el juicio "aquí hay un puente sobre el río" es verdadero cuando no hay tal puente, lo cual es absurdo.

Lo primero que hay que observar es que la anterior argumentación no dice nada positivo en favor de una teoría de la copia; se limita a mostrar que estaría a salvo de esta objeción, pero no arroja ninguna luz sobre qué es lo que nos permite *asertar* la coincidencia entre contenido mental y situación objetiva.<sup>9</sup> En segundo lugar, en nuestra opinión el argumento incurre en una petición de principio, atribuible a la inercia de la teoría de la copia a que acabamos de referirnos.

El hecho de que nuestro paseante pueda alcanzar la orilla opuesta del río creyendo equivocadamente que existe un puente demuestra simplemente que la verificación de un juicio no depende de una experiencia aislada. De lo contrario, resultaría verdaderamente difícil entender que lleguemos a cometer errores empíricos; éstos se producen porque prácticamente cualquier juicio falso es compatible con alguna experiencia o serie de experiencias que de hecho tenemos. La situación no varía en lo esencial si aumentamos el número de condicionales satisfechos por la experiencia que corroboran el juicio erróneo. Pensemos que hay teorías científicas sumamente complejas que poseen multitud de instancias de verificación, pero que, finalmente, acaban por resultar incompatibles con alguna experiencia en un experimento crítico. Pese a su comicidad, la imagen del paseante distraído que va "confirmando" su falsa creencia describe muy adecuadamente ciertas fases importantes del desarrollo de nuestro conocimiento.

El argumento sólo alcanza su objetivo cuando supone que *todos* los condicionales derivables del juicio "aquí hay un puente sobre el río" pueden cumplirse sin que el puente en cuestión exista. Esto no querría decir meramente que el paseante no llega a descubrir de hecho que su juicio es falso --pues de aquí no se sigue que la verdad del juicio no consista en la verdad de los condicionales, sino sólo que la verdad no coincide sin más con la creencia<sup>10</sup>--; querría decir más bien que toda la experiencia *posible* del paseante --y no sólo la que de hecho tiene-- que pudiera ser relevante apuntaría a la existencia de un puente inexistente. Naturalmente, la cuestión es entonces en qué consiste la diferencia entre un puente existente y otro inexistente en las condiciones descritas. Sólo desde el punto de vista de otro individuo que contempla la situación, un individuo que verifica en su experiencia propia cómo alguno de los condicionales pertinentes no se cumple, podríamos decir que nuestro paseante está engañado. Pero con ello no probamos la independencia de la verdad del juicio "aquí hay un puente sobre el río" respecto de la satisfacción de los condicionales en que Lewis lo analizaría, sino tal vez su independencia respecto de las posibilidades de verificación de un individuo aislado. Es decir, si la generalización es rigurosa, extendiéndose a toda la experiencia posible de todo sujeto concebible, entonces la objeción fracasa, pues la inexistencia del puente es indiscernible de su existencia. Si la generalización no es rigurosa, todo lo que se prueba es que la verdad del juicio no se puede establecer concluyentemente --lo cual no tiene

<sup>10</sup> Es decir, cuando creemos en la verdad de "aquí hay un puente sobre el río", lo que creemos es que todos los condicionales en que, de acuerdo con Lewis, se analiza su significado son verdaderos. Pero nuestra creencia en la verdad de tales condicionales, que son indefinidos, siempre descansa en una verificación incompleta. Esto hace de la verdad algo siempre verificable, pero nunca completamente verificado.

nada de absurdo, y en todo caso lleva la discusión a un terreno diferente--, pero no que haya sido incorrectamente analizado.

La única forma de dar algún sentido a la idea de que algo no existe pese a toda posible evidencia empírica de lo contrario es precisamente presuponiendo que el contenido de la experiencia es una representación o copia de la realidad, y que la verosimilitud de tal copia puede concebiblemente verse interferida de manera sistemática por alguna instancia desconocida (un *genius malignus*). Pero cabe preguntarse si esa presuposición no es otra cosa que una metáfora muy arraigada cuyo único y pernicioso efecto es desacreditar indiscriminadamente todos los juicios empíricos, sumiendo al conocimiento en una aporía permanente.

Así pues, en lugar de considerar que el objeto conocido está sometido a una determinación absoluta en virtud de su carácter de "copia" del objeto real, lo cual conduce a una inverificabilidad radical, la opción de Lewis es entenderlo como relativo a los hábitos de conceptualización de la mente frente a unos contenidos que le son inmediatamente dados y que actúan como único criterio de su validez. Pero debemos examinar ahora en qué sentido ese objeto dado en el conocimiento es independiente de la propia mente, para esclarecer definitivamente qué significa la *objetividad* del conocimiento una vez que nos hemos desprendido de la metáfora de la copia.

En opinión de Lewis, no necesitamos recurrir a ningún sentido recóndito de los términos "relativo" e "independiente" para poder afirmar que lo que conocemos es algo independiente de la experiencia (la tesis realista), pero que lo conocemos sólo en términos relativos a esa misma experiencia. En general, "relativo a" no significa en absoluto "dependiente de". Una dimensión, por ejemplo, sólo es expresable relativamente a una unidad de medida, pero no es en ningún sentido dependiente de ella: la

longitud de un bastón ha de ser necesariamente una longitud en centímetros, en pulgadas, o en cualquier unidad no convencional que improvisemos, pero nunca una dimensión "absoluta"; sin embargo, esa longitud es objetivamente una dimensión *del bastón*, que no se altera en nada al medirla por uno u otro procedimiento. Lo mismo cabe decir de cualquier otra propiedad, ya sea el color, la figura, etc.. En todos los casos, además, el *quale* correspondiente a la propiedad depende de las condiciones de observación y varía con ellas, mientras que lo único que permanece constante e independiente es justamente la propiedad expresada en términos relativos. Tal relación, que se agota en una serie indefinida de proposiciones de la forma "si...entonces", es lo único a lo que le cuadra la caracterización de "objetivo".<sup>11</sup>

La relatividad no sólo no excluye la independencia, sino que la exige, pues para que podamos afirmar una relación --en nuestro caso, entre un objeto y la experiencia-- es necesario que el objeto posea alguna naturaleza propia que haga a la relación *determinada*. El objeto es relativo a la experiencia (para el conocimiento), pero la relación misma es de por sí absoluta:

To put the matter in general terms: If relative to *R*, *A* is *X*, and relative to *S*, *A* is *Y*, neither *X* nor *Y* is an absolute predicate of *A*. But «*A* is *X* relative to *R*» and «*A* is *Y* relative to *S*», are absolute truths. Moreover they may be truths about the independent nature of *A*. Generally speaking, if *A* had no independent character, it would not be *X* relative to *R* or *Y* relative to *S*. These relative (or relational) characters, *X* and *Y*, are

<sup>11</sup> "If any one ask for an absolute size which perception or knowledge could copy or be true to in any fundamentally different sense, I can only say that the meaning of his inquiry escapes me, and I believe it escapes him also." ["Si alguien se interroga por un tamaño absoluto que la percepción o el conocimiento puedan copiar o del que puedan ser verdaderos en algún sentido fundamentalmente diferente a éste, todo lo que sé decir es que el significado de su pregunta se me escapa, y creo que también se

partial but absolutely valid revelations of the nature of A. If we should add, «There is no truth about A which can be told without reference to its relation to R or S, or some other such», we should then have a very good paradigm to the relativity of knowledge.<sup>12</sup>

El postulado de la relatividad en cierto modo nos conduce de nuevo a la omnipresente máxima de Peirce. Todo lo que podemos conocer debe estar expresado en términos relativos a alguna experiencia real o posible de algún sujeto; no hay ningún objeto concebible que pueda obtener alguna especificación para el pensamiento con independencia absoluta de las diferencias que su realidad o existencia introduciría en la experiencia de alguien. En la medida en que tal experiencia está desde un principio imbuida de significación, que es el resultado de la aportación conceptualizadora y anticipadora de una mente activa, y no consiste en la mera reproducción o copia de un estado de cosas objetivo, el conocimiento del objeto al que podemos aspirar será siempre mediato e indirecto. Dicho de otro modo, el "aspecto" de la realidad siempre será un aspecto *para nosotros*, para nuestra experiencia, y como tal debe variar de acuerdo con las condiciones objetivas y subjetivas, relativamente cambiantes, que determinan nuestras pautas de ordenación e interpretación de la realidad.

En esto se cifra el carácter *crítico* de la forma de realismo que Lewis defiende. El carácter *realista*, por su parte, procede de la

<sup>12</sup> [Expresado en términos generales: si relativamente a R, A es X, y relativamente a S, A es Y, ni X ni Y son predicados absolutos de A. Pero «A es X relativamente a R» y «A es Y relativamente a S» son verdades absolutas. Es más, pueden ser verdades concernientes a la naturaleza independiente de A. Hablando en términos generales, si A no tuviera un carácter independiente, no sería X relativamente a R o Y relativamente a S. Estos caracteres relativos (o relacionales), X e Y, son revelaciones parciales, pero absolutamente válidas, de la naturaleza de A. Si añadiéramos, «no hay ninguna verdad concerniente a A que pueda expresarse sin referencia a su relación con R o con S, o con alguna otra cosa similar», tendríamos entonces un excelente paradigma de la relati-

constatación de ciertas características *dentro de la propia experiencia* que dan sentido a la idea de objetividad. Por un lado, está el propio carácter dado de "lo dado", la presencia de un *input* empírico extrínseco a nuestra propia actividad. En segundo lugar, tenemos la verdad de las cláusulas "si...entonces", el hecho de que la relación entre antecedente y consecuente --entre lo que hacemos y sus efectos en nuestra propia experiencia-- no sólo revela un modo de proceder por parte de los sujetos, sino también un modo de ser de la realidad. Podemos elegir la alteración en la situación presente que viene introducida por el "si", pero no podemos decidir el contenido anticipado de la experiencia previsto en el "entonces"; el cumplimiento de tal previsión, y por consiguiente la diferencia entre el conocimiento verdadero y el erróneo, depende del dictado de la realidad, y no de los significados y conexiones establecidos por la mente. Y, en tercer lugar, está la consciencia de que la realidad trasciende nuestro conocimiento presente de ella, el hecho mismo de que podemos formular contrafácticos que delimitan una situación real no verificada, y por tanto independiente aún de la experiencia. Si digo, por ejemplo, que dentro de un cajón cerrado hay algún trozo de tiza o no hay ninguno, no estoy hablando de la situación existente cuando abra el cajón, sino de la situación presente en la que aún ignoro su contenido. En esta situación hay algo determinado en sí que está fuera de mi conocimiento y que yo sólo puedo expresar refiriéndome a cuál sería el contenido de mi experiencia si procediera de tal y tal modo, esto es, mediante una referencia a experiencias posibles. El conocimiento de qué es lo que hay en el cajón pertenece al futuro, pero su contenido forma

parte de una realidad presente con una naturaleza independiente del propio sujeto.<sup>13</sup>

El realismo relativista de Lewis mantiene la frontera crítica entre el "ser" y el "conocer", pues el reconocimiento de que todo objeto *conocido* es relativo a las categorías que lo interpretan no implica la reducción del *objeto* conocido a la actividad misma de interpretación. Si así fuera, entonces, dado el primer término de la relación en que se analiza el juicio empírico --el antecedente introducido por el "si" del condicional--, podríamos establecer unilateralmente el segundo término --el contenido experiencial previsto por el "entonces"--, y la diferencia entre verdad y error quedaría anulada.<sup>14</sup> Pero esto no significa que haya una parte de la realidad "oculta" por definición al conocimiento, salvo en el sentido trivial de que no podemos interpretar nada prescindiendo de toda forma de interpretación.<sup>15</sup> No hay más realidad en sí misma que la que

<sup>13</sup> Cf. MWO, VI, pp.192-4.

<sup>14</sup> De ahí que sea sorprendente el siguiente dictamen de Alfred Ayer sobre el "pluralismo" de James, Goodman y Lewis: "La fuerza de tal concepción radica en el truismo de que no podemos concebir ningún mundo independientemente de un método para describirlo; su debilidad radica en el hecho de que borra la distinción entre el hecho y la fantasía. A pesar de todos los atractivos del pluralismo, no queremos vernos forzados a admitir que «todo vale»"; A.J. Ayer, *La filosofía del siglo XX*, p.26. Ayer debería darse cuenta de que un truismo no puede conducir lógicamente a un "todo vale", y en el caso de Lewis, desde luego, no se da ninguna conclusión en ese sentido.

<sup>15</sup> "It is true that the nature of the object, independent of the knowing mind, is undetermined; and independent of any and every mind, is meaningless. [But] we cannot argue from the fact that it is meaningless to try to describe a thing out of relation to mind to the quite different thesis that the real object known is completely determined by the mind which knows it." ["Es cierto que la naturaleza del objeto, independientemente de la mente cognoscente, es indeterminada; e independientemente de toda mente en absoluto, es un sinsentido. [Pero] no podemos inferir del hecho de que no tiene sentido tratar de describir una cosa al margen de toda relación con una mente, la tesis completamente diferente de que el objeto real conocido está totalmente determinado por la mente que lo conoce."]



podamos traducir en experiencias posibles (como en el caso del contenido del cajón cerrado). Más allá de esto, el predicado de existencia carece de sentido:

We transcend actual experience in terms of possible experience. [...]

The meaning of a possibility which transcends the actual lies in the truth of some "If-then" proposition, the hypothesis of which is contrary to fact. As we progressively transcend the limits of the actual by our "if" the possibility in question becomes a more and more attenuated sort, but at no point, while our "If-then" proposition still has any meaning, can we say this possibility is not genuine. [...]

[...] The ascription of any reality beyond immediate experience requires and represents such affirmation of the possible. To repudiate all such transcendence is to confine reality to the given, to land in solipsism, and in a solipsism which annihilates both past and future, and removes the distinction between real and unreal, by removing all distinction of veridical and illusory. The ascription of reality is, then, the affirmation of possibility, and the kind of reality ascribed conforms to the nature of the possibility affirmed.<sup>16</sup>

Una vez más, pues, el elemento dado actúa dentro del sistema de Lewis como condición necesaria, pero al mismo tiempo radicalmente *insufi-*

<sup>16</sup> [Transcendemos la experiencia actual en términos de experiencia posible. [...] / El significado de una posibilidad que trasciende lo actual reside en la verdad de alguna proposición de la forma "si...entonces" cuya hipótesis es contrafáctica. A medida que vamos trascendiendo los límites de lo actual con nuestro "si", la posibilidad en cuestión se hace más y más atenuada, pero en ningún punto, mientras nuestra proposición "si...entonces" siga teniendo algún significado, podemos decir que esa posibilidad no es genuina. / [...] La atribución de cualquier realidad más allá de la experiencia inmediata requiere y representa tal afirmación de lo posible. Rechazar esta transcendencia es recluir la realidad en lo dado, aterrizar en el solipsismo, y en un solipsismo que anula tanto el pasado como el futuro, y elimina la distinción entre lo real y lo irreal al eliminar la distinción de lo verídico y lo ilusorio. La atribución de realidad es, por tanto, la afirmación de una posibilidad, y el tipo de realidad atribuida se corresponde con la índole de la posibilidad afirmada.] MW0, VI, pp.182-3. Esto debería aclarar la cuestión que dejamos abierta más atrás (v. *supra*, §28) sobre la concepción que Lewis tiene de la metafísica como una "lógica filosófica", esto es, como una clasificación sobre los predicados posibles de

ciente, para comprender la verdadera naturaleza del conocimiento. La particularidad de la experiencia es una instancia última, y por ende inaplicable, dentro del análisis epistemológico. De ahí que, en la visión tradicional, se le atribuya una causa "externa", a la que se denomina "cosa en sí", con la que mantiene una relación de identidad cualitativa. Pero, si interpretamos correctamente a Lewis, esa *Ding an sich* no trasciende meramente los límites de nuestro conocimiento, sino también los límites del sentido. La relación causal, como cualquier otra, está definida *dentro* de los confines de la experiencia, de modo que no puede aplicársele a ésta *in toto*. La objetividad es un ingrediente de nuestro mundo empírico, no algo situado fuera de él, y menos aún algo que sirva para explicarlo retrospectivamente. La única exigencia del realismo es que mantengamos la diferencia entre la verdad y el error como algo que la mente no puede crear. Llamamos "realidad objetiva" a un mundo de relaciones y de posibilidades no actualizadas que, aun careciendo de toda concreción al margen de la actividad del sujeto que las define, demuestra a cada paso su autonomía e impone en la propia experiencia su realidad. El conocimiento objetivo procede construyendo significados que se adapten a (o "se correspondan" con) las pautas empíricas que esa realidad dicta:

It may be asked: "What would it mean for a mind to know an object, when the supposition of the qualitative identity of given content of perception with the object is ruled out?" The answer, in terms of the theory here presented, will be clear: It means that we are able to interpret validly certain given items of experience as sign of other possible experience, the total content of such further possible experience, related to the given in certain categorial ways, being attributed to the object, as constituting what we know of it and *what we mean by attributing reality to it*.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> [Puede preguntársenos: "¿qué puede significar que la mente conoce un objeto, una vez que se abandona el supuesto de una identidad cualitativa

Si preferimos una formulación en términos directamente metafísicos (aunque ya sabemos que con ello corremos el riesgo de invertir el orden de las cosas), habremos de decir que lo real es la totalidad de las relaciones entre lo experimentado y lo experimentable organizada según pautas ordenadas y significativas; esto es lo mismo que decir "la totalidad de los objetos y sus propiedades", pero sin suponer que hay algo en ellos que no pueda conectarse de algún modo con nuestra experiencia. Como el propio Lewis admite, es posible que esta forma de realismo no encuentre demasiados puntos de fricción con algunas formulaciones idealistas, lo que podría significar que, desde una actitud suficientemente crítica, lo que separa a ambas no son más que ciertos malentendidos producto de la teoría del conocimiento como copia.<sup>18</sup>

### §37. El problema del orden: proposiciones *a priori*

El conocimiento en todas sus formas está asociado a la idea de orden. Allí donde hay conocimiento, hay orden, y allí donde hay algún tipo de orden, existe al menos una posibilidad de conocer. A este respecto, no es casual que la filosofía haya tomado prestado el término "ley" para aplicarlo a las fórmulas que expresan nuestro conocimiento de la naturaleza (del *orden* natural). Sin embargo, fue Hume el primer filósofo en notar que el orden de los hechos no es, a su vez, un hecho, sino una

acuerdo con la teoría que hemos presentado aquí, debe estar clara: significa que somos capaces de interpretar de manera válida ciertas unidades dadas de la experiencia como signo de otras experiencias posibles, donde el contenido total de tal experiencia posible ulterior, conectado con lo dado de determinadas maneras categoriales, se le atribuye al objeto y constituye lo que sabemos de él y lo que queremos decir al atribuirle realidad.] MWO, VI, p.192.

condición añadida sobre ellos; no un ingrediente de su descripción, sino una anticipación de la forma que *deben* tomar.

Cuando comprendemos el orden de una determinada sucesión de acontecimientos, damos un paso más allá de la captación de sus diversas características y propiedades para adentrarnos en las relaciones que determinan el lugar específico de cada elemento en la sucesión y, por consiguiente, el lugar que *ocuparían* si las circunstancias se alteraran de tal o cual modo. El orden que reina entre relámpago y trueno, por ejemplo, no se explicita en su observación sucesiva y repetida, sino en la anticipación que se suscita en nosotros del uno a partir del otro como consecuencia de esa observación. Con esto queremos decir que el reconocimiento de un orden tiene un régimen modal: se mueve en el ámbito de la posibilidad, de lo que puede o no puede suceder sobre la base de lo ya sucedido.

Lo que Hume observó es que los juicios sobre acontecimientos futuros y sobre acontecimientos aún no conocidos (esto es, los juicios sobre posibilidades) no son informes de la experiencia ni pueden deducirse de ellos por la sola razón.<sup>19</sup> Esto convierte el orden que apreciamos en los acontecimientos en un problema para la epistemología. ¿Cómo es posible que podamos anticipar determinados sucesos futuros observando sólo hechos actuales que nada dicen más allá de sí mismos? ¿De dónde proceden las relaciones entre experiencias que nos permiten anticipar unas sobre la base de otras --es decir, de dónde procede el orden--, ya que no está presente en el contenido de las experiencias ya tenidas? Sin estas rela-

<sup>19</sup> "Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le *podría* ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le *podría* consumir." D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, sección 4, p.50. Traducción de Jaime de Salas

ciones no habría conocimiento que supere la mera sensación instantánea, pero con ellas parece que rebasamos lo que estamos autorizados a afirmar.

El análisis del conocimiento propuesto por Lewis, en el que todo juicio empírico se resuelve finalmente en anticipaciones de experiencias futuras, recoge con suma claridad este salto hacia lo no contenido en la experiencia actual que acompaña a cada operación del entendimiento. Incluso juicios aparentemente momentáneos como "esto es rojo" adquieren bajo ese análisis una extensión temporal que desborda lo inmediatamente dado.<sup>20</sup> Pero, precisamente por ello, el "problema del orden" --como genéricamente lo denominaremos a partir de ahora-- cobra en la filosofía de Lewis una especial significación. De él vamos a ocuparnos en las restantes secciones de este capítulo.

De acuerdo con las ideas estudiadas hasta aquí, el orden que hace posible el conocimiento procede de los conceptos, que a su vez proceden de la mente del sujeto, la cual es ajena al modo de ser objetivo de las cosas. Esto suscita inmediatamente una nueva pregunta, ahora de corte kantiano: ¿cómo es posible que la mente imponga su orden sobre algo que es independiente de ella?

Can conceptual order, which is of the mind, be imposed upon a content of experience which is independent and not yet given? This is the problem of the a priori.<sup>21</sup>

Ahora bien, si la pregunta tiene un aspecto kantiano, adelantemos ya que la respuesta no lo tendrá en absoluto, pese a incluir el postulado

<sup>20</sup> V. *supra*, §35.

<sup>21</sup> [¿Puede el orden conceptual, que pertenece a la mente, ser impuesto sobre un contenido de experiencia independiente y todavía no dado? Este

de proposiciones *a priori*. Hay en torno a este punto una cierta tendencia a la fácil asociación de ideas a partir de la expresión "juicio *a priori*", la cual puede dar lugar a errores serios de interpretación. El *a priori* pragmático de Lewis tiene pocos puntos de contacto con el *a priori* transcendental de Kant, como esperamos que se desprenda de nuestra exposición. Tan es así que una comparación sistemática de las teorías de ambos filósofos resulta superflua; bastará con algún subrayado ocasional para poner de manifiesto la distancia que los separa en este punto.<sup>22</sup> Lo que nos interesa explicar ahora es qué necesidad hay de postular proposiciones *a priori* y, sobre todo, qué entiende Lewis por tales.

Es evidente que toda predicción depende de una proposición general. Si el conocimiento procede mediante anticipaciones, no hay duda de que su validez depende en última instancia de la verdad de ciertas proposiciones generales. Los filósofos tradicionalmente han manejado dos alternativas para explicar la verdad de estas últimas: o bien están justificadas inductivamente, o bien poseen un estatuto peculiar --ya sea innato o transcendental-- que las hace incuestionables para la razón. La primera alternativa parece conducir a un razonamiento circular: los juicios empíricos obtendrían su verdad de principios generales cuyas premisas son a

<sup>22</sup> Las referencias de Lewis a Kant a propósito de esta cuestión tampoco son, por lo demás, señaladamente extensas, y su objetivo es siempre resaltar sus diferencias; v. MWO, VII, *passim*. Citaremos también en nuestro favor el juicio de Ayer: "La tesis principal de su libro [*Mind and the World Order*] es que todo conocimiento del mundo deriva de la conformidad de lo dado sensorialmente con conceptos formulados *a priori*. A primera vista, esto podría recordar a Kant, pero el parecido que pueda haber entre ambos sistemas es escaso. Apenas va más allá de su común acuerdo en que los datos de los sentidos, las intuiciones, en la terminología de Kant, son ciegas sin los conceptos, y que no puede conocerse nada que vaya más allá de la experiencia posible." A.J. Ayer, *La filosofía del siglo XX*, p.104; a continuación subraya el rechazo por parte de Lewis de las proposiciones sintéticas *a priori* y de la distin-

su vez juicios empíricos. En cuanto a la segunda, que representa el apriorismo tradicional, convierte de un modo u otro a la experiencia en una instancia subordinada a los "principios de la razón", lo cual, además de alejarnos del realismo, nos compromete con la idea de un "límite de la experiencia" cuya atribución a la propia mente no se puede demostrar.<sup>23</sup>

El apriorismo de Lewis se asienta sobre bases completamente distintas. El orden de la experiencia que hace posible el conocimiento depende, en efecto, de relaciones conceptuales que tienen un valor *a priori*, esto es, que son a la vez necesarias e independientes de cualquier experiencia futura particular. Ahora bien, el análisis de estas dos notas, necesidad e independencia, arroja un resultado bien distinto sobre cuál es la relación de lo *a priori* con la experiencia dentro del sistema de Lewis.<sup>24</sup>

En primer lugar, "necesario" significa, cuando caracteriza a un juicio *a priori*, lo contrario que "contingente". Una verdad necesaria es tal que su negación no puede *suceder*. Pero esto no quiere decir que tales juicios se impongan en algún sentido sobre la mente, es decir, que su negación no se pueda *concebir*. Más bien su negación debe ser concebible para que el juicio *a priori* tenga alguna consecuencia, y esa concebibilidad consiste en nuestra capacidad de formular cláusulas de la forma "si...entonces" que determinen qué contenidos se presentarían en nuestra experiencia, en tales y tales circunstancias, si la negación del juicio fuera verdadera.

<sup>23</sup> Volveremos sobre este punto más adelante. Según Lewis, aun admitiendo, por mor del argumento, que la experiencia tuviera límites impuestos por nuestra receptividad, la mente no los podría reconocer como propios; para ella, no serían más que limitaciones de lo dado, y su permanencia en el futuro tendría el mismo carácter problemático que cualquier otra generalización empírica; cf. MWO, VII, p.215.

Así, por ejemplo, podemos concebir un espacio no-euclídeo, pues podemos formular las condiciones empíricas que lo verificarían, y esto es justamente lo que sucede en nuestras observaciones astronómicas. En las observaciones de escala humana y terrestre, sin embargo, la necesidad del espacio euclídeo se traduce en que --pongamos por caso-- no puede suceder que la suma de los ángulos de un triángulo no sea igual a dos rectos, esto es, que ante cualquier observación no conforme a tal principio, seguiremos manteniendo la validez de éste y atribuiremos la desviación a un error de medición de los ángulos o del triángulo mismo. De aquí se sigue que la necesidad impone una actitud en la interpretación, y no una determinación psicológica del contenido. El juicio *a priori* es necesario porque es un acto legislativo que nos compromete con una determinada interpretación de la experiencia futura, pero como tal no pone límite a lo que podemos o no podemos experimentar.<sup>25</sup>

En segundo lugar, y como consecuencia en parte de lo anterior, la independencia de los principios *a priori* respecto de la experiencia futura es una independencia real, y no el resultado de un condicionamiento previo de los contenidos "dables" atribuible a la mente. Lo *a priori* no prescribe nada en ese sentido, y por ello es verdadero "pase lo que pase" [*no matter what*]. ¿Qué es, entonces, lo que prescribe? Prescribe justamente nuestra actitud interpretativa frente a esos contenidos, las

<sup>25</sup> Tal vez sirva de algo llamar la atención sobre el matiz que distingue a lo "concebible" de lo "imaginable". Quizá la negación de ciertas proposiciones resulte difícil de imaginar (por ejemplo, una experiencia sin tiempo). Pero las limitaciones de la imaginación, que opera siempre sobre materiales de experiencias *de hecho* tenidas, no deben confundirse con las limitaciones de la concepción o el conocimiento, que dependen sólo de la inteligibilidad de proposiciones contrafácticas con un punto de contacto en la experiencia, por remoto que éste sea. Al fin y al cabo, es difícil imaginar el mundo que describe la relatividad o la mecánica cuántica, tanto que Kant llegó a considerarlo --por implicación-- nada



relaciones significativas que vamos a establecer entre ellos. En esto consiste la determinación de la mente sobre lo *real*, que no es lo dado, sino lo dado interpretado categorialmente; la mente determina su propia actitud, y con ella la realidad misma (el mundo *ordenado*) en cuya construcción interviene.<sup>26</sup>

Esta concepción de los principios *a priori* como opciones interpretativas o legislativas que determinan por anticipado nuestra actitud hacia posibles experiencias futuras proporciona, según Lewis, una explicación suficiente de su *necesidad* sin incurrir en los errores tradicionales del psicologismo y de la noción de "presuposición". La supuesta "necesidad psicológica" de los juicios *a priori* no dejaría de ser una forma de convicción, que pertenece por igual a toda proposición una vez establecida. Por la misma razón, es de esperar que esté sometida a variaciones individuales e históricas, de modo que lo que para algunos individuos o para determinadas épocas es una verdad incuestionable, puede no serlo para otros individuos o en otro momento, y viceversa.<sup>27</sup> Por otra

<sup>26</sup> Las "formas de la intuición" kantianas como límites pasivos de la receptividad (véase la "Estética Transcendental" en su *Crítica de la razón pura*) resultan innecesarias una vez que vemos que la mente puede limitar la realidad --que es lo que se necesita para el funcionamiento de las categorías-- sin limitar la experiencia (su contenido): "Kant creates an artificially difficult problem for himself by his use of the term 'experience' as if experience and the phenomenally real coincide. Did the sage of Königsberg have no dreams?!" ["Kant se crea a sí mismo un problema artificialmente difícil con su uso del término 'experiencia' como si la experiencia y lo fenoménicamente real coincidieran. ¿Es que el sabio de Königsberg no tenía sueños?!"]; MWO, VII, p. 221.

<sup>27</sup> MWO, VII, pp.198-9. Lewis añade el argumento de que la mente humana podría estar predispuesta de modo natural hacia ciertas falacias, del mismo modo que puede encontrar dificultad en comprender determinadas proposiciones necesarias. Esto nos parece un error, ya que el mismo Lewis estaría de acuerdo en que las falacias no son más que aplicaciones inconsistentes de nuestros propios conceptos. Podemos carecer de un concepto, o ser irreflexivos en su uso, o podemos no haber explicitado de manera completa lo que se sigue de su significado (el "descubrimiento" progresivo de las leyes matemáticas puras es un ejemplo de ello); pero no pode-

parte, si lo que se quiere decir con dicha necesidad es que estamos incapaces para concebir una alternativa a esos juicios, entonces no hay nada *concebible* que ellos "prohiban" y su significado es nulo.<sup>28</sup>

En cuanto a la necesidad de los principios *a priori* en su versión logicista, esto es, como primeras premisas "presupuestas" en todo conocimiento, el argumento de Lewis procede más o menos del siguiente modo.<sup>29</sup> Ese carácter de presuposición trata de aunar dos notas: 1) los principios en cuestión son lógicamente anteriores a cualquier otro conocimiento; y 2) tal prioridad les confiere una verdad necesaria (si se quiere mantener la validez de los demás conocimientos). Hasta aquí, el razonamiento es simplemente falaz: lo que es lógicamente anterior a otra cosa implica esa otra cosa, pero no es implicado por ella. Por ejemplo, la afirmación de que todos los padres son mayores que sus hijos es lógicamente anterior a la afirmación de que yo soy más joven que mi padre; esto último es implicado por lo primero, pero no a la inversa. Se está confundiendo, en definitiva, una condición suficiente con una condición necesaria. En general, las condiciones necesarias, a diferencia de las condiciones suficientes, no son lógicamente anteriores a aquello de lo que son condición, ya que están implicadas por ello.

Si, a la inversa, optamos por decir que una presuposición es una condición necesaria de otra cosa, y no una condición suficiente (y lógicamente anterior), entonces habrá tantas presuposiciones como consecuen-

y sus relaciones con otros, pues en ese caso sencillamente no poseeríamos el concepto en cuestión, sino otro distinto.

<sup>28</sup> "That which is utterly incapable of any alternative is utterly devoid of meaning." ["Aquello que es absolutamente incapaz de tener alternativas carece absolutamente de significado."]; *ibid.*, p.197.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp.200-11. Nuestra síntesis trata de ser lo más esquemática posible. No obstante, su desarrollo pormenorizado es sumamente intere-

cias lógicas de cada cosa, y su verdad no será más necesaria que la de la cosa en cuestión. Por ejemplo, si la afirmación de que yo soy más joven que mi padre presupone que hay padres (en este segundo sentido de "presuposición" como condición necesaria), la presuposición tiene la misma contingencia que aquello que la presupone. Es cierto que tiene que haber padres para que yo sea más joven que mi padre, pero es la verdad de la proposición particular la que respalda la validez del principio general, y no a la inversa.

Piensa Lewis que la idea de "presuposición" tiene su origen en la influencia de la geometría de Euclides sobre la epistemología racionalista, que dio lugar a una descripción del método deductivo completamente superada desde concepciones modernas de la lógica y los sistemas axiomáticos. En términos euclidianos, los axiomas son al mismo tiempo primeros principios y proposiciones autoevidentes. Pero --observa Lewis-- su autoevidencia es en todo caso independiente de su prioridad lógica. El concepto de "*a priori*", inicialmente equivalente a "por deducción", se deslizó hacia el significado de "necesariamente verdadero" en virtud de esa coincidencia accidental del plano formal-deductivo --ocupar el lugar de fundamento lógico-- y el plano propiamente epistémico --ser autoevidente. Para la moderna teoría de los sistemas deductivos, por el contrario, la diferencia entre estructura lógica y estructura epistémica no admite dudas. Diferentes conjuntos de axiomas (o proposiciones primitivas, hablando propiamente) pueden dar lugar al mismo sistema, por lo que la pretendida autoevidencia de aquéllos no tiene ninguna relevancia a la hora de establecer las relaciones de prioridad lógica. Esta misma prioridad ha sido relativizada y sólo cabe determinarla por criterios pragmáticos de simplicidad o de poder deductivo; desde un punto de vista lógico,

ningún conjunto de axiomas o proposiciones estructuralmente primitivas posee mayor evidencia que sus consecuencias.

Pero la idea misma de autoevidencia, cuando quiere significar algo más que la certeza subjetiva o psicológica y apoyarse en razones de "indispensabilidad" lógica, denota también una mala comprensión del funcionamiento de los sistemas deductivos. Es cierto que existen proposiciones implicadas por su propia negación, proposiciones que no se pueden negar sin incurrir en contradicción, y que por ello cabe denominar "necesarias". Todas estas proposiciones provienen del campo de la lógica.<sup>30</sup> Pero esa característica no constituye una garantía de *verdad*, sino de consistencia, y procede de la naturaleza circular de toda deducción. Dentro de cualquier sistema bien construido, si tomamos como premisa la negación de uno de sus principios, podremos derivar a partir de ella su afirmación (y, por tanto, una contradicción) por la sencilla razón de que en esa inferencia estaremos utilizando el principio negado. Del mismo modo, si somos consecuentes con nuestra negación del principio y no lo

<sup>30</sup> Los intentos de formular proposiciones empíricas necesarias esconden siempre algún error de razonamiento. Veamos cómo analiza Lewis el paradigmático *cogito* cartesiano: "The man who should assert «I am not thinking», so far from contradicting himself, would give the best possible evidence of the truth of his statement. The proposition, «I am not thinking», does not imply, «I am thinking». It may be that the attitude of will which we suppose to underlie the making of *any* assertion is such as to be incompatible with the admission, «I am not thinking», so that we may be sure that whoever could make such a statement would find himself at cross purposes. But the reason for this is contained neither in the proposition nor in any implication of it. There is here no logical inconsistency whatever." ["El hombre que afirmara «no estoy pensando», lejos de contradecirse, estaría ofreciéndonos la mejor evidencia posible de la verdad de su declaración. La proposición «no estoy pensando» no implica «estoy pensando». Puede que la actitud de la voluntad que creemos subyace al acto de afirmar *cualquier cosa* sea tal que resulte incompatible con la confesión «no estoy pensando», de forma que podamos asegurar que quienquiera que emita semejante declaración se hallará en desacuerdo consigo mismo. Pero la razón de ello no reside en la proposición ni en ninguna implicación suya. No hay aquí inconsistencia lógica alguna."];

introducimos --explícita o implícitamente, esto es, a él mismo o a otro que lo implique-- en el razonamiento, no se seguirá contradicción alguna. Esto vale para cualquier sistema consistente independientemente de la verdad de sus principios; vale, pues, para una lógica cuyos principios consideremos verdaderos, pero no sólo para ella, y por tanto no sirve para definir satisfactoriamente lo que queremos decir con "verdad necesaria".

Como hemos dejado dicho más arriba, la necesidad de las verdades *a priori* --es decir, lo que éstas, a diferencia de las generalizaciones empíricas, tienen de inamovible en relación con cualquier experiencia futura-- puede explicarse justamente por lo contrario de lo que los racionalistas veían en ellas: no es algo impuesto coercitivamente sobre la mente, sino algo legislado por ella como criterio de interpretación conceptual de un cierto tipo de contenidos de la experiencia, tanto actuales como posibles. Los sistemas lógicos, que son ejemplos acabados de estructuras conceptuales, tampoco descansan en un conjunto privilegiado de axiomas autoevidentes, sino en principios *elegidos* como reglas de inferencia para los que siempre existen alternativas. Obviamente, no toda opción es válida, pero la opción válida no está dada de antemano ni carece de criterios externos.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> "Doubtless what is fundamental, as logic is fundamental, has its roots in the nature of the human mind, but not in such wise as to be either self-evident or the only self-consistent possibility. If it should be such that it must be assumed or it cannot be proved, that, so far from proving truth, would be a character which it shares with delusions and absurdities. There will still be alternatives of assumption in the presence of which the mind is uncompelled." ["Sin duda, lo que es fundamental, como fundamental es la lógica, tiene su raíz en la naturaleza de la mente humana, pero no bajo la forma de lo autoevidente o de la única posibilidad internamente consistente. Si fuera tal que debiéramos aceptarlo o no se podría probar, éste sería un rasgo que, lejos de demostrar su verdad, lo asemejaría a las imaginaciones y los absurdos. Seguirá habiendo disyuntivas entre supuestos ante las cuales la mente no experimente ninguna compulsión."]; MWO, VII, p.211. En cuanto a la

Volvamos ahora sobre la segunda nota que define a los principios *a priori* en sentido pragmático, a saber, su independencia respecto de la experiencia. El principal argumento de Lewis en contra de la idea de que la mente podría intervenir, no ya en la ordenación categorial de los contenidos dados en la experiencia, sino en la forma misma en que esos contenidos se presentan en ella (es decir, en contra de la idea kantiana de que, además de las categorías, existe un aparato *a priori* que condiciona la *sensibilidad*), es que careceríamos de criterios para decidir si dicho condicionamiento proviene de la mente o de la realidad misma.<sup>32</sup> Dicho más directamente: ¿cómo sabía Kant que los "fenómenos" no son las "cosas en sí"? Naturalmente, Kant tenía *razones* para distinguir entre fenómeno y *Ding an sich* --en concreto, su necesidad de demostrar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*--, pero no podría haber demostrado, por ejemplo, que la geometría euclidiana *no* es una forma nouménica y que, por tanto, su validez como interpretación de las relaciones espaciales entre objetos *no* es una cuestión meramente empírica, una generalización de la experiencia que podría verse modificada en el futuro.

Imaginemos que la especie humana hubiera estado dotada desde un principio de la capacidad de viajar a la velocidad de la luz. ¿No es plausible que, en ese caso, habríamos desarrollado una visión "no-euclidiana" de las relaciones espaciales como esquema de interpretación más adecuado para nuestra experiencia? ¿Y no habría podido haber en tal situación un Kant que pensara que la geometría de Riemann expresaba ciertas formas *a priori* de la sensibilidad? Una hipótesis como ésta, ya la entendamos

como alternativa contrafáctica a nuestra historia real como especie, o como previsión de su posible evolución futura, sugiere que lo que Kant veía como límites *a priori* de la receptividad no atribuibles a las cosas mismas --y de los que depende su tipificación del mundo de la experiencia como un mundo "fenoménico"-- son en realidad conceptualizaciones que condicionan únicamente la interpretación de los contenidos futuros, no su modo de presentación, y que representan una alternativa entre varias concebibles.

Dado que, para Lewis, todo límite posible de la experiencia impuesto desde la receptividad del sujeto sería indiscernible de un límite objetivo de la realidad experimentada, la conclusión es que tales límites no se pueden concebir en absoluto:

We cannot conceive any limits of possible experience in general. Or to speak more exactly; the limits of the possibility of experience are the limits of meaningful conception.<sup>33</sup>

La independencia de la experiencia respecto de las determinaciones de la mente significa, pues, que aquélla carece de límites que puedan ser determinados *a priori* y de una vez por todas. No quiere esto decir que no podamos concebir ninguna limitación en nuestra capacidad para percibir el mundo. Por el contrario, somos conscientes de que tales limitaciones existen en el nivel individual (agudeza de los órganos receptores), en el nivel específico (dotación sensorial biológica), e incluso en un nivel más general en el que nos comparamos con seres imaginarios capaces de recibir estímulos totalmente desconocidos para nosotros. Pero en todos

<sup>33</sup> [No podemos concebir ningún límite para la experiencia posible en general. O, para ser más exactos: los límites de posibilidad de la expe-

estos casos el límite en cuestión tiene un carácter contingente, depende de consideraciones empíricas y se define con respecto a una experiencia que podemos al menos concebir, y en muchos casos incluso imaginar. No habría, pues, ningún misterio en nuestra capacidad para comprender y ordenar una experiencia que no depende en ningún sentido de nosotros: o bien esa experiencia es concebible, y por tanto puede ser abarcada de algún modo por nuestros conceptos, o es inconcebible, en cuyo caso no está siquiera en el horizonte de lo que nos es dado experimentar, y su realidad es nula.

It is an identical proposition that no conceivable experience or reality is beyond our powers of conception. What is beyond our powers of conception has no meaning; the word which is supposed to denote it is a nonsense syllable. Experience does not need to be limited in order that we should be able to understand it; we can understand *anything* in one way or another.<sup>34</sup>

Estamos, una vez más, ante la cuestión de los "límites del sentido" planteada por la máxima de Peirce.<sup>35</sup> Todo predicado de realidad, por hipotético o remoto que sea, requiere algún punto de contacto con una

<sup>34</sup> [Que ninguna experiencia o realidad concebible está más allá de nuestra capacidad de concepción constituye una proposición de identidad. Lo que está más allá de nuestra capacidad de concepción carece de significado; la palabra que supuestamente lo nombra es un sonido sin sentido. La experiencia no tiene que estar limitada para que seamos capaces de comprenderla; podemos comprender *cualquier cosa* de un modo o de otro.] *Ibid.*, p.219.

<sup>35</sup> Y la referencia implícita a la obra de Strawson sobre Kant no es gratuita. La posición de Strawson es en este punto muy similar a la de Lewis, a quien no cita: "El racionalismo dogmático sobrepasa los límites superiores del sentido, mientras que el empirismo clásico no alcanza los inferiores. Ahora bien, los argumentos de Kant por lo que a estas conclusiones restrictivas se refiere, se desarrollan dentro de un armazón, de un conjunto de teorías que parecen violar sus propios principios críticos. Kant trata de trazar los límites del sentido desde un punto externo a ellos, un punto que, si se trazan rectamente los límites, no puede existir." D. F. S.



eventual experiencia, o, en los términos de Lewis, debe ser analizable en proposiciones de la forma "si...entonces" que especifiquen sus condiciones de experimentabilidad. Lo que supera este límite, no de la experiencia real o incluso de la "previsible", sino de la experiencia *posible* o dable, no existe, no es pensable, no significa nada, equivale literalmente a nada. Pero algo que "limita con nada" no tiene límite. La propia idea kantiana de *límite* de la experiencia trasciende ya la actitud crítica que él mismo prescribe.<sup>36</sup>

En suma, no hay razón para no identificar los límites de la experiencia con los límites de la realidad, o al menos con los límites de la realidad en la medida en que ésta es el blanco que persigue nuestro conocimiento. Naturalmente, la tautología de que toda experiencia concebible es inteligible no equivale a la tesis inverosímil de que poseemos ya una interpretación correcta de cualquier experiencia. Al contrario, la interpretación de una presentación está siempre sometida al error y la corrección, pues su inclusión bajo un concepto comporta una serie indefinida de predicciones que pueden o no verificarse en el futuro. Este

<sup>36</sup> "The only limitation which need be imposed upon possible experience in order that it may be brought under the categories is the limitation to what can be understood. The alternative to what can be understood cannot even be phrased. And what is limited only by nonsense syllables is not limited at all." ["La única limitación que es preciso imponer a la experiencia posible para que puedan aplicársele las categorías es la limitación a lo que se puede comprender. La alternativa a lo que se puede comprender ni siquiera se puede expresar. Y lo que está limitado sólo por sonidos sin sentido no está limitado en absoluto."]; MWO, VII, p.221. Asimismo, es interesante notar de pasada que el concepto de "lo que no se puede decir", del *Tractatus* de Wittgenstein, sería un caso análogo al de Kant, al tratar de delimitar un campo que trasciende los límites del sentido. Aquí se aplicaría también la famosa apostilla de Ramsey al propio Wittgenstein y su idea de que la filosofía es un sinsentido: "we must then take seriously that it is nonsense, and not pretend, as Wittgenstein does, that it is important nonsense!" ["entonces tenemos que tomarnos en serio que es un sinsentido, ¡y no pretender, como hace Wittgenstein, que es un sinsentido importante!"]; F.P. Ramsey, "Philosophy", en *Philo-*

es justamente el mecanismo que hace compatibles a los principios categoriales mismos con cualquier eventualidad. Si el concepto de "cuerpo" define, entre otros, el principio *a priori* de que todo cuerpo tiene masa, entonces mi interpretación de la experiencia actual como la presentación de un cuerpo implica la verificabilidad futura de las propiedades de la masa; si tales propiedades no se verifican, me veré obligado a variar la interpretación, con lo que se salvaguarda la verdad del principio categorial. Como muy gráficamente lo expresa Lewis, cuando una proposición empírica no encaja con la experiencia, tanto peor para la proposición empírica; pero, cuando es un principio categorial el que no encaja, entonces tanto peor para la experiencia.<sup>37</sup>

En realidad, la idea de que *toda* experiencia es de hecho comprensible de una manera completa y final hay que atribuírsela a los racionalistas que postulan la existencia de un conjunto definitivo y cerrado de categorías inamovibles. Para Lewis, la inteligibilidad intrínseca de la experiencia es una consecuencia trivial del hecho de que los sistemas categoriales son *densos*, tal como definíamos esta característica en el §29: lo que no encaja en una categoría, encajará en otra, aunque ésta otra no sea más que una suerte de depósito provisional para experiencias mal comprendidas (alucinaciones, desvaríos, manifestaciones "psicofísicas", etc.). En general, consideraremos experiencias "no verídicas" a todas aquéllas que violen los principios que definen los criterios de realidad de una determinada categoría. Con ello impedimos que rompan el orden del mundo que nosotros mismos hemos construido; pero es previsible que más adelante lleguemos a modificar ese orden para darles cabida de un modo más determinado. De esta manera la comprensión avanza sin dejar fuera

nunca a ninguna experiencia, profundizando o "capilarizando" el orden, más que ampliándolo.

### §38. El *a priori* pragmático

Al final del párrafo anterior ha quedado apuntada la posibilidad de una "dinámica" de lo *a priori*. El mero hecho de que Lewis conciba los principios interpretativos de los que depende la ordenación de la experiencia como algo cambiante e incompleto muestra su alejamiento del apriorismo tradicional racionalista. Lo mismo cabe decir de su rechazo de una instancia transcendental a la experiencia en su conjunto, en la que tales principios *a priori* quedarían universalmente fijados. Por el contrario, la mente cuya actividad interpretativa examina Lewis pertenece al mismo orden de realidad que los objetos de su conocimiento; se trata del aparato legislador y clasificador que aparece como ingrediente de la experiencia junto con los contenidos brutos o *qualia*, y que podemos descubrir reflexivamente --y distinguir de esos contenidos-- por su naturaleza manipulable y opcional. La mente como *objeto* no es para Lewis una realidad simple e inmediata; es, como cualquier otro contenido inteligible, una construcción conceptual, que en este caso unifica y da significado a lo que podríamos llamar nuestra "experiencia inmediata de lo activo", esto es, la constancia de que realizamos actos que se originan en la voluntad y producen consecuencias en las cosas, no limitándonos a ser afectados pasivamente por ellas.

Una vez analizado en qué sentido se puede y se debe hablar de ciertas proposiciones necesarias e independientes de la experiencia, trataremos de profundizar ahora en el significado de este *a priori* pragmático, en la función que le asigna Lewis dentro del edificio general

del conocimiento y, muy especialmente, en los mecanismos que lo generan y lo sostienen, una vez descartada la apelación a una instancia transcendental que legitime su validez.

Lo primero es determinar con mayor claridad a qué tipo de proposiciones nos estamos refiriendo. En primer lugar, toda verdad *a priori* es, para Lewis, una verdad sobre conceptos, sobre "lo que la mente aporta a la experiencia"; por esa razón no depende de la experiencia misma ni introduce ningún cambio en ella. Su naturaleza es, pues, analítica o definitoria. En segundo lugar, este tipo de verdades sobre conceptos pueden referirse a dos cosas<sup>38</sup>: por una parte, pueden consistir en la mera explicitación de relaciones abstractas o formales --esto es, sin referencia a intuiciones empíricas-- entre términos "vacíos"; por otra, pueden explicitar relaciones entre contenidos empíricos, mostrando qué pauta de ordenación impone un concepto o una categoría sobre los contenidos posibles de la experiencia.

El primer caso está ejemplificado propiamente por las verdades de la matemática pura, y en general por cualquier sistema formal no interpretado. Este tipo de verdades máximamente abstractas no poseen contenido material, ya que se limitan a describir modos (modelos) definidos de relaciones a partir de ciertas estipulaciones o postulados independientemente de cualquier intuición particular; en todo caso, su contenido es ese mismo orden a que dan lugar y que es la única definición posible de los elementos que lo integran.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> *Ibid.*, VIII, pp.230-1.

<sup>39</sup> "It may still be true that «concepts without percepts are empty», but it must be granted that there is a kind of knowledge of «empty» concepts. Or at least such admission can be avoided only by a restriction of the term «knowledge» to exclude pure mathematics and logic." ["Puede seguir siendo cierto que «los conceptos sin perceptos son vacíos», pero debemos admitir que «los conceptos sin perceptos son vacíos» solo si se restringe el término «conocimiento» a la matemática pura y la lógica."]

El segundo tipo de verdades *a priori* expresa los principios de interpretación con que acudimos a la experiencia para ordenarla. A diferencia de las anteriores, estas verdades tienen la *apariencia* de un contenido material, pues se refieren a datos y presentaciones concretas. Sin embargo, tampoco son proposiciones empíricas, por cuanto no nos informan de la presencia o ausencia de tales datos, sino sólo de la actitud interpretativa que *adoptaríamos* ante ellos en virtud de nuestro esquema categorial. Así, por ejemplo, la proposición "el agua es un disolvente" sería empírica, pues anticipa la observación de determinados efectos del agua en contacto con otras sustancias, efectos que pueden o no verificarse de hecho. En cambio, la proposición "el agua se evapora a 100 grados centígrados" podría ser una proposición *a priori* si estipula una conexión entre experiencias que nos sirva de criterio para decidir si una determinada presentación debe ser interpretada o no bajo el concepto "agua".

Por razones de brevedad, no nos detendremos a discutir el primer tipo de proposiciones *a priori*, que son materia principalmente de la filosofía de la lógica y la filosofía de las matemáticas. Desde luego, sería un error pensar que no cumplen una función indispensable dentro del conocimiento empírico, pero ésta resulta ser de la misma índole genérica que la que desempeñan las proposiciones del segundo tipo, a las que en seguida volveremos. Por lo demás, la interpretación de las ciencias formales como estructuras deductivas y analíticas --y no como transcripciones de un cierto tipo de intuición-- se considera hoy en día como la teoría "estándar", avalada por el desarrollo de lógicas y modelos formales

caso, sólo podemos evitar reconocerlo si restringimos el término «conocimiento» de manera que se excluya la matemática pura y la lógica."] *Ibid.*, p.245 (hemos subsanado la errata de "*precepts*" por

no convencionales.<sup>40</sup> Concentrémonos, pues, en la segunda clase de verdades *a priori*, que conciernen directamente al análisis del conocimiento empírico.

Consideremos de nuevo las proposiciones "el agua es un disolvente" y "el agua se evapora a 100 grados centígrados". Para Lewis, puede decirse que la primera expresa una verdad empírica contingente, mientras que la segunda formula un principio *a priori* necesario. Ahora bien, el fundamento de esta distinción no puede estar en las proposiciones tomadas aisladamente. Sin otro punto de referencia que las proposiciones mismas, lo único que tenemos son dos enunciados sobre propiedades observables del agua, a saber, los cambios que produce en otras sustancias y los cambios que se producen en ella bajo ciertas condiciones. Si fuera posible pensar de este modo en las proposiciones como entidades "completas", dotadas intrínsecamente de todas sus propiedades lógicas, entonces la distinción en cuestión sencillamente no se podría hacer.

Aunque Lewis no aborda formalmente esta cuestión, es obvio que de su propia caracterización de la verdad *a priori* se sigue que las proposiciones en general no tienen para él este tipo de idealidad autosuficiente. La diferencia entre lo contingente y lo necesario, o entre lo empírico y lo *a priori*, no está trazada en las proposiciones con independencia de las disposiciones que acompañan a su asentimiento por parte de un sujeto. O, dicho de otro modo, si bien esa diferencia es una cuestión de *significado*, éste no es sin embargo determinable universalmente y para todo intérprete.

<sup>40</sup> Para la justificación de Lewis de su propia posición, véase MW0, VIII, *passim*. Naturalmente, no queremos ignorar las polémicas entre constructivistas, intuicionistas, convencionalistas, etc., a propósito de estas cuestiones, pero tales discusiones quedan fuera del alcance de este

El significado de "el agua se evapora a 100 grados centígrados", por lo que se refiere a su tipificación como proposición *a priori* o *a posteriori*, es al mismo tiempo una función del significado de los términos componentes y del lugar de la proposición misma en el sistema de creencias del que forma parte, que establece cuáles son sus condiciones de verificación. Por un lado, que tal proposición sea analítica depende de si --como en efecto parece que es el caso-- la propiedad de evaporarse a determinada temperatura forma parte de la definición del concepto "agua". Por otro, que sea necesaria depende de en qué medida estemos dispuestos a abandonarla en presencia de determinadas observaciones. En uno y otro caso, vemos que la proposición por sí misma no determina su propio estatuto lógico, sino que requiere algún conocimiento del esquema general conceptual e interpretativo en el que se integra.

La consecuencia de esto es que, si bien la *demarcación* entre proposiciones *a priori* y *a posteriori* debe ser (suficientemente) nítida, su *distribución* no tiene por qué ser rígida. Podemos cuestionar, si nos parece conveniente, la analiticidad de la oración sobre el punto de ebullición del agua; podemos discutir si este rasgo es más o menos definitorio que el de su capacidad de disolver otras sustancias, o el de sus propiedades organolépticas, etc. La decisión sobre estas cuestiones depende de lo que se incluya en el significado del concepto según el marco conceptual --es decir, depende de los criterios reales de su aplicación, no de la proposición considerada aisladamente--, y tal significado puede alterarse con el tiempo o experimentar ligeras variaciones de unos usuarios a otros. En todo caso, cualquiera que sea el significado que deseemos atribuir al concepto "agua", con él daremos lugar a una serie de principios *a priori* que fijarán las condiciones experimentales en que una determinada presentación debe ser conceptualizada como "agua".

A falta de estos principios, careceríamos de criterios para aplicar el concepto en la experiencia. Pero, entonces, esos mismos principios no expresan más que una actitud interpretativa por nuestra parte, las reglas mediante las que distinguiremos lo que *parece* agua de lo que *es* agua, y esta distinción precede (lógicamente) a, y se impone sobre, las presentaciones en nuestra experiencia de las distintas clases de líquidos.

Estos principios *a priori* definen cuáles son los "criterios de realidad" con los que ordenamos la experiencia en los más diversos niveles, desde las categorías más universales de mente-cuerpo, causa-efecto, cosa-propiedad, etc., hasta los conceptos particulares. Las mismas ciencias naturales, como cualquier otro sistema de proposiciones empíricas, requieren un cuerpo de verdades *a priori* que determinen las pautas previas de clasificación de la experiencia que se pretende describir y explicar.<sup>41</sup> Pero, precisamente porque hablamos de criterios de realidad en distintos "niveles", debemos admitir --y con ello abundamos en la falta de rigidez de la distinción *a priori/a posteriori*-- que lo que funciona como verdad *a priori* en un nivel dado puede funcionar como proposición empírica en otro.<sup>42</sup> La única prueba definitiva para distinguir entre

<sup>41</sup> Lewis trae a colación como ejemplo de ello el modo en que, según Einstein, *estipulamos* el significado del concepto de simultaneidad para hacer posible la medición del tiempo: "That light requires the same time to traverse de path A-M as for the path B-M is in reality *neither a supposition nor a hypothesis* about the physical nature of light, but a *stipulation* which I can make of my own free-will in order to arrive at a definition of simultaneity." ["Que la luz necesita el mismo tiempo para recorrer el camino A-M que el camino B-M [siendo M el punto medio entre A y B] no es en realidad *ni una suposición ni una hipótesis* sobre la naturaleza física de la luz, sino una *estipulación* que puedo hacer por mi propia voluntad para llegar a una definición de la simultaneidad."]; A. Einstein, *Relatividad*, cit. en MWO, VIII, p.256.

<sup>42</sup> "Thus all concepts, and not simply those we should call «categories», function as criteria of reality. Every criterion of classification is criterion of reality of some particular sort. There is no such thing as



uno y otro caso consiste en interrogarnos por nuestra propia actitud en presencia de posibles contraejemplos: si observamos que un líquido que parece agua no se evapora a la temperatura de 100 grados centígrados, y a partir de ello concluimos que el líquido en cuestión no es agua, entonces estamos ante un criterio conceptual *a priori*; si concluimos que no es cierto que el agua se evapore siempre a esa temperatura, estamos ante una generalización empírica, que en esas circunstancias habría quedado refutada.

En todo caso, es importante notar que lo que confiere a una proposición su carácter *a priori* es la disposición a salvaguardarla de toda posible refutación, y no nuestra actitud hacia ella en una situación aislada. A menudo sucede que rechazamos como erróneas o como no verídicas las experiencias que contradicen un determinado juicio, sin que ello signifique que tenga el rango de principio interpretativo, sino simplemente que lo consideramos respaldado suficientemente por otras evidencias más fiables. Las relaciones generales entre evidencia y juicio son en realidad notablemente complejas cuando se analizan con un cierto detenimiento, y esa complejidad atempera en cierto modo el contraste entre lo *a priori* y lo empírico al introducir entre ambos polos toda una gama de actitudes intermedias por parte del sujeto al confrontar la evidencia empírica. Con todo, esto no desdice de la necesidad de postular criterios de realidad antecedentes e independientes respecto de los juicios empíricos, ni de la utilidad de la distinción *a priori/a poste-*

ality in one connection may be merely empirical law in some other." ["De manera que todos los conceptos, y no sólo aquéllos a los que denominamos «categorías», funcionan como criterios de realidad. Todo criterio de clasificación es un criterio de realidad de algún tipo. No existe tal cosa como la realidad en general [...]. Es más, lo que es un criterio de realidad *a priori* en un contexto puede ser en otro una ley empírica

*priori*, con todos los matices que se estimen oportunos, para comprender la relación entre conocimiento y experiencia.<sup>43</sup>

Se podría pensar, empero, que este criterio de demarcación de la verdad *a priori* constituye una inversión del orden natural de las cosas, es decir, que nuestra actitud debería seguirse de la naturaleza de la proposición, y no al revés. Sin embargo, esta objeción delata la pervivencia de un prejuicio racionalista en el modo de enfocar lo *a priori* que consiste en situarlo en el plano transcendente de los "principios de la razón", desde el que se dictarían límites a los contenidos de la experiencia. Lo que Lewis pretende señalar con su noción de verdad *a priori* es más bien la mera existencia, así como la inevitabilidad, de ese tipo de actitudes por las que ahormamos estipulativamente los datos empíricos en conceptos con el fin de establecer conexiones significativas y predictivas entre ellos. Lo de menos es qué proposiciones son empíricas y cuáles son *a priori*; esto es algo que cambia con el nivel de análisis en que estemos situados, pero también con el transcurso del tiempo y la amplitud de nuestra experiencia. Lo verdaderamente importante es que en todo momento, y para cualquier nivel de interpretación, ha de haber un cuerpo de proposiciones necesarias e independientes, que definen el esquema de clasificación empleado, y un cuerpo de proposiciones empíricas en el que se traduce la aplicación de ese esquema sobre la experiencia real.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Cf. MWO, VIII, pp.265-6.

<sup>44</sup> Hay un paralelismo evidente de esta dinámica entre verdad *a priori* y verdad empírica en Lewis con la concepción wittgensteiniana de la certeza (de las proposiciones "tipo Moore") como trasfondo del conocimiento empírico; cf. *Über Gewissheit*, esp. §§95-9. Escribe Wittgenstein: "Aber dies ist richtig, dass der gleiche Satz einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal als Regel der Prüfung behandelt werden kann." ["Pero si es

Seguramente a estas alturas ya no es necesario señalar que, aunque lo *a priori* es incondicionado en relación con la experiencia --es decir, tiene un carácter estipulativo--, no es *absolutamente* incondicionado --no es arbitrario o gratuito. Un sistema conceptual abstracto no obedece a más compulsión que la de su coherencia interna; pero, en el momento en que ese sistema pretende usarse como instrumento de interpretación de algo ajeno e independiente de él, a saber, la experiencia, queda sometido a otras formas de valoración. Si el propósito de la interpretación es la acción y el control, como piensan los pragmatistas, entonces la estipulación de los conceptos y categorías estará limitada por su rendimiento práctico en esos términos. Las verdades *a priori* seguirán siendo inmunes a la refutación empírica, pero no así el nivel de nuestra satisfacción con el control y la capacidad de acción que nos permiten. Es la perspectiva de una interpretación más poderosa, y no la incompatibilidad con la experiencia, lo que nos mueve a alterar nuestro sistema conceptual. Puede que la tentación de decir que con esas alteraciones nos aproximamos más al mundo de la experiencia "tal como es" resulte demasiado fuerte. Puede incluso que no merezca la pena resistirla, siempre y cuando no perdamos de vista que, a falta de apremios prácticos relacionados con el control y la acción, podríamos seguir instalados indefinidamente en un sistema de conceptos relativamente pobre sin que ninguna experiencia futura, por nueva que fuera, nos obligara a cambiarlo. La observación por sí sola no puede refutar ninguna clasificación, sino únicamente frustrar los propósitos de su uso. Son, pues, esos propósitos, que remiten primordialmente a un sujeto y a su relación problemática con el medio, los que deciden en última instancia qué inter-

que hay que comprobar en la experiencia, y otras como una regla de

pretación de la experiencia debe prevalecer. Si queremos, podemos llamar a esa interpretación "la experiencia tal como es", pero deberemos admitir entonces que esa forma de ser nunca es definitiva.<sup>45</sup>

El método de la ciencia nos proporciona la ilustración más clara de esta forma de "estipulación controlada" sobre la que descansa cualquier intento de comprender la experiencia y reducirla a leyes. Por el procedimiento que Lewis denomina "de hipótesis y verificación" (hipotético-deductivo), la ciencia comienza formulando hipótesis explicativas cuya validación depende tanto del cumplimiento de sus consecuencias predictivas como de la simplicidad, economía y comprehensividad de los conceptos en que se articula. Pero esos mismos conceptos, a diferencia de las hipótesis y leyes que se construyen sobre ellos, significan una "apuesta" inicial, una conjetura cuya función no es propiamente explicar nada, sino más bien fijar un vocabulario que sirva de vehículo adecuado para la explicación. El contraste entre las explicaciones alquímicas y químicas, citado por el propio Lewis a título de ejemplo<sup>46</sup>, es el contraste entre una mala y una buena selección de conceptos clasificatorios como guía para la búsqueda de regularidades en un mismo tipo de fenómenos. Las opciones conceptuales de la alquimia, basadas en las propiedades más inmediatas y perspicuas de las sustancias, no resultaban suficientemente significativas, esto es, no facilitaban la conexión de fenómenos aparentemente heterogéneos. Sólo modificando esas opciones, en un proceso gobernado principalmente por el tanteo y la intuición, se pudo llegar a la formulación de leyes "interesantes" --leyes al mismo tiempo simples y abarcadoras-- sobre las interacciones entre las sustancias. El primer problema de la cien-

<sup>45</sup> Sobre la lógica de las clasificaciones, que está en la base misma del concepto de verdad *a priori* de Lewis, v. *supra* §29.

cia es, pues, elegir una buena clasificación: la clasificación --cuyo estatuto lógico es la estipulación, y no la deducción desde principios evidentes ni la inducción a partir de la experiencia-- está en el origen de toda explicación empírica y condiciona su éxito de un modo que la más exhaustiva de las observaciones no puede después neutralizar.<sup>47</sup>

La medida del pragmatismo de Lewis viene dada por esta remisión última de todo conocimiento empírico, la ciencia incluida, a un esquema interpretativo que no procede de la observación, sino que es construido *a priori* con arreglo a los intereses y necesidades de los sujetos. En el otro extremo, no obstante, se encuentran los contenidos empíricos, que corren paralelos a dicho esquema sin verse interferidos o condicionados por él. La función del conocimiento es permitir que los individuos transiten por ese mundo de la experiencia inmediata con alguna dirección, que se impulsen y naveguen en él, por así decir, en lugar de verse simplemente arrastrados por la corriente. Esta sería la diferencia básica entre una epistemología pragmatista e instrumentalista y una concepción del conocimiento como algo receptivo, pasivo y contemplativo. En la elaboración lewisiana del pragmatismo, esa visión no-descriptivista del conocimiento trata de resolverse sin sacrificar la intuición de que el mundo del que hablamos tiene un estatuto objetivo. Tal objetividad está garantizada por la realidad bruta y el carácter incondicionado de los contenidos inmediatos de la experiencia. Pero los conceptos por medio de los cuales ésta se hace inteligible y adquiere la forma de un *mundo* re-

<sup>47</sup> "A large part of the scientific search is, thus, for *things worth naming*." ["Una buena parte de lo que la ciencia busca, por tanto, son cosas dignas de ser nombradas." *ibid.* 256]

conocible para nosotros son estipulados por la mente.<sup>48</sup> ¿Por qué no proceden de la experiencia? Porque su significado trasciende lo inmediatamente dado; porque, si reprodujeran simplemente lo inmediato, no aportarían ninguna comprensión; y porque su aplicación empírica está sujeta a nuestros propios criterios de interpretación. ¿Cómo, entonces, pueden transmitir un conocimiento *válido*? Porque nuestra actitud interpretativa no representa en sí misma ningún interés particular. Buscamos conceptos que sirvan para satisfacer nuestros fines *en la experiencia* --fines, por lo demás, suficientemente universalizables como para dar lugar a un aparato conceptual *común*--, y esto sólo puede suceder si los modificamos de acuerdo con su capacidad predictiva, esto es, si *preferimos* conceptos que, por la amplitud y diferenciación de las conexiones empíricas que establecen, potencien nuestra capacidad de acción. Sin el supuesto de esa preferencia, sin esta referencia última al interés de la acción, la noción de "verdad" o "validez" aplicada a los conceptos se vuelve inexplicable, pues ninguna experiencia puede por sí sola contradecir la interpretación categorial que le imponemos.<sup>49</sup> Dicho de otra manera, *nos interesa* hacer avanzar nuestro conocimiento; no es la experiencia

<sup>48</sup> "It is the *a priori* element in knowledge which is thus pragmatic, not the empirical." ["De modo que es el elemento *a priori* en el conocimiento el que es pragmático, no el empírico."]; *ibid.*, p.266.

<sup>49</sup> "So I suppose it must be admitted, in the last analysis, that there can be no more fundamental ground than the pragmatic for a truth of any sort. Nothing --not even direct perception-- can force the abandonment of an interpretive attitude [...] (since illusion or mistake is always possible) except some demand or purpose of the mind itself. [...] We must all be pragmatists, but pragmatists in the end, not in the beginning." ["Así que supongo que habrá que admitir, en último análisis, que no puede existir fundamento más básico que el pragmático para la verdad de cualquier tipo. Nada --ni siquiera una percepción directa-- puede obligarnos a abandonar una actitud interpretativa [...] (ya que siempre cabe el engaño o el error) salvo alguna exigencia o propósito de la mente misma. [...] Todos debemos ser pragmatistas, pero pragmatistas al final,

la que puede moverlo a cambiar, sino los intereses que nosotros mismos hemos depositado en él.<sup>50</sup>

Para considerar completo el cuadro general del pragmatismo conceptualista, debemos aún precisar dos puntos fundamentales. El primero de ellos se refiere a la *teoría de la verdad* que se desprende de los análisis anteriores. Como tuvimos ocasión de comprobar en la Primera Parte de nuestro trabajo, en torno a esta cuestión se centra una buena parte del debate suscitado por las epistemologías pragmatistas, y es también uno de los temas predilectos de sus primeros formuladores.<sup>51</sup> En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, está todavía pendiente la resolución definitiva del "problema del orden", que llevó a Lewis a postular la necesidad de verdades *a priori*.<sup>52</sup> En cierto modo, la respuesta final a ambos problemas vendrá a sintetizar los logros de la teoría del conocimiento propuesta por Lewis en *Mind and the World Order*. Curiosamente, aquí descubriremos también sus principales inconsistencias, como intentaremos demostrar en las páginas que siguen.

<sup>50</sup> Es curioso que un filósofo como Popper llegue a conclusiones epistemológicas bien distintas (cuya consistencia no vamos a examinar aquí) a partir de una concepción similar de la relación entre experiencia y teoría (v., por ejemplo, K. Popper, *Conjectures and refutations*). La necesidad de que las teorías busquen la refutabilidad, en lugar de acomodarse en hipótesis *ad hoc*, con el fin de aumentar su poder predictivo (que no su compatibilidad con la experiencia), representa el mismo tipo de imperativo instrumental. Es importante notar que Popper alude a esa necesidad como una parte de la *actitud* que debe adoptar el científico, no como un requisito interno o lógico de la teorización.

<sup>51</sup> Cf. *supra*, §§11-15.

### §39 Verdad y convención

Si vamos a preguntarnos por el concepto de verdad que subyace al análisis del conocimiento desplegado por Lewis, deberemos hacerlo distinguiendo los diversos elementos que lo integran según ese mismo análisis, para comprobar cuál es el tipo de verdad que corresponde a cada uno. Los elementos en cuestión son cinco: 1) la captación de contenidos inmediatos de la experiencia o *qualia*; 2) las proposiciones singulares sobre objetos y propiedades; 3) las generalizaciones empíricas; 4) las relaciones formales entre términos (lo *a priori* abstracto); y 5) los principios categoriales y criterios de realidad (lo *a priori* interpretativo).

En cuanto al primero, el elemento dado como tal, carece de valor cognitivo en el análisis de Lewis, por lo que queda fuera de las categorías de lo verdadero y de lo falso. Su papel dentro del conocimiento es el de una materia no interpretada, y por tanto inefable, de la que parten y a la que se dirigen las interpretaciones propiamente cognitivas, y con respecto a la cual debe evaluarse la verdad de éstas. Los *qualia*, por consiguiente, se sitúan en un nivel pre-cognitivo y pre-veritativo.<sup>53</sup>

Sí podemos hablar, en cambio, de un conocimiento de objetos y de propiedades, y de la verdad o falsedad de las proposiciones que lo expresan. Como ya hemos visto, el significado de tales proposiciones se resuelve en una cadena de condicionales predictivos, en los que se contienen todos aquellos efectos en la experiencia en ausencia de los cuales diríamos que el objeto o la propiedad en cuestión no son reales.<sup>54</sup> Dado

<sup>53</sup> Cf. *supra*, §30.



que el ámbito de experiencia afectado por esos condicionales no tiene ninguna limitación temporal, la verdad de estas proposiciones --es decir, la verificación efectiva y completa de todas las consecuencias empíricas que constituyen su significado-- no se puede establecer. A efectos de su valor veritativo, pues, la condición de estas proposiciones es para siempre la de una hipótesis; su conocimiento sólo puede ser conjetural.<sup>55</sup>

El tercer tipo de proposiciones, las generalizaciones empíricas, tienen asimismo un carácter únicamente probable. Su función dentro del conocimiento es permitir la formulación de los condicionales que dan significado a las proposiciones particulares, mediando entre éstas y los principios interpretativos *a priori*. Dicho esquemáticamente: el juicio particular "esto es un X" se analiza en proposiciones de la forma "en el futuro, dadas las condiciones A, B, C..., se observará f, g, h..." El concepto X, a su vez, se rige por un principio como "si algo es un X, entonces, en las condiciones A, B, C..., debe observarse f, g, h...". Ahora bien, el hecho de que interpretemos la actual presentación como "la presentación de un X", descansa en la generalización empírica "las presentaciones de este tipo dan lugar a la observación de f, g, h... en las condiciones A, B, C...", razón por la cual la conceptualizamos como X. El concepto como tal no depende de la validez de la generalización (aunque, genéticamente considerado, procede sin duda de ella), pues, caso de no cumplirse, lo que negamos es que esto sea un X, no el principio de que los X dan lugar a ese tipo de observaciones futuras. Sin embargo, la generalización debe hacerse para poder subsumir la presentación en el concepto; no hay modo de interpretar conceptualmente lo dado si no se reconocen regularidades empíricas entre las diversas presentaciones, si no captamos en la sucesión

de experiencias inmediatas semejanzas y paralelismos que den pie a la clasificación categorial.<sup>56</sup>

Como decimos, estas generalizaciones son sólo más o menos probables, y no pueden excluir la posibilidad de una refutación en algún momento de la experiencia futura. Pronto tendremos que volver sobre este punto, ya que del tipo de validez que podamos atribuirles dependerá la valoración última de las interpretaciones conceptuales y, por consiguiente, la solución del "problema del orden del mundo" que se presupone en nuestro conocimiento. Por el momento, consignemos que, en opinión de Lewis, la captación de tales regularidades constituye un comportamiento cuasi-instintivo y no exclusivamente humano del que proceden evolutivamente las facultades cognitivas superiores,<sup>57</sup> y que, en todo caso, viene a confirmar y reforzar el carácter provisional y probabilístico de todo juicio particular sobre los objetos y sus propiedades.

Por último, están las proposiciones *a priori*, en las que se distinguen los principios puramente formales y los principios conceptuales y categoriales de interpretación. En cuanto a los primeros, su valor de verdad no representa ningún problema en nuestro contexto, ya que, al carecer de interpretación en términos de intuiciones empíricas, su valoración depende exclusivamente de su consistencia, según sean o no deducibles de las proposiciones primitivas del sistema formal que les da significado,

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*, pp.289-91.

<sup>57</sup> "This kind of generalization is seldom explicit. Our collation of the given with similar appearances in the past is too swift and instinctive for that. This is presumably the element in human knowledge which is evolutionally basic and is shared by us with the other animals." ["Este tipo de generalización rara vez es explícita. Nuestra asociación de lo dado con otras apariencias similares en el pasado es demasiado fluida e instintiva como para eso. Este es presumiblemente el elemento del conocimiento humano que resulta evolutivamente más básico y que compartimos con los demás animales."]

de acuerdo con las reglas que ese mismo sistema establece.<sup>58</sup> Dicho de otra manera, la verdad o falsedad de estas proposiciones es puramente convencional, ya que el sistema formal mismo no está sometido a más constricciones que las que queden estipuladas en la definición de sus supuestos y de sus reglas de transformación. De hecho, no es habitual hablar de la *verdad* de los principios formales, sino simplemente de su validez relativa a un sistema o a un lenguaje.<sup>59</sup>

El caso de lo *a priori* interpretativo resulta, en cambio, más complejo. Como ya sabemos, estas proposiciones se caracterizan por ser analíticas, en el sentido habitual de que su verdad no depende de la experiencia, sino de los significados de los términos que las componen.<sup>60</sup> Ahora bien, ¿de qué manera precisa hemos de entender esta verdad "en virtud del significado"? Suele pensarse —por contagio, tal vez, de la otra modalidad abstracta o formal de proposiciones *a priori*-- que se trata de un nuevo caso de verdad por convención. Por ejemplo, la verdad de la proposición "todos los rectángulos son cuadriláteros" estaría dada *a priori* en virtud de nuestra convención sobre el significado de los términos "rectángulo" y "cuadrilátero", y en esto consistiría sin más su carácter analítico. Bajo este punto de vista, la analiticidad es, estrictamente hablando, un fenómeno lingüístico.

<sup>58</sup> Cf. *supra*, §38.

<sup>59</sup> Naturalmente, cuando se habla de la verdad de una ley lógica, no se está hablando sólo de un sistema formal abstracto, sino de un sistema interpretado como modelo de nuestras inferencias. La "verdad" de la lógica, o bien es una cuestión de mera consistencia (en cuyo caso cualquier otro sistema consistente es verdadero también "en sus propios términos"), o bien es una cuestión de adecuación a nuestros hábitos inferenciales, y entonces, puesto que el número de lógicas que cumplen ese requisito es indefinido, la decisión sobre cuál es la "verdadera" sigue criterios pragmáticos y de conveniencia. Cf. MWO, VIII, pp.247-9.

<sup>60</sup> Cf. *supra*, §37.

Es fácil deducir que esta explicación no puede satisfacer a Lewis si traemos a la memoria lo dicho páginas atrás sobre el significado de los conceptos, en particular sobre la distinción lewisiana entre "*sense meaning*" y "*linguistic meaning*".<sup>61</sup> El concepto, en su consideración objetiva, responde a un criterio definicional y a un criterio de uso; pero requiere también, en su consideración subjetiva, una asociación con notas empíricas determinadas que permitan la identificación en la experiencia de lo significado por él. La reducción de la analiticidad a fenómeno lingüístico presupone que el concepto está sometido únicamente a un criterio definicional, desatendiendo por completo su función interpretativa de una experiencia cualitativa.<sup>62</sup> El criterio definicional (intralingüístico) del significado es, en efecto, el único relevante cuando pensamos en modelos formales no interpretados, dentro de los cuales sólo cabe la verdad por convención. Pero los criterios *a priori* de interpretación no pueden descansar en una mera convención simbólica, ya que el significado de un concepto remite (para cada sujeto) a un contenido empírico, mientras que el significado de un símbolo de un modelo formal, de tener alguno, remite sin más al resto de las fórmulas del sistema. Así las cosas, la verdad analítica de "todos los rectángulos son cuadriláteros" no tiene que ver con los términos "rectángulo" y "cuadrilátero", sino con sus *significados*.

Pero, en cualquier caso, ¿no son esos significados en sí mismos convencionales?; ¿no deberíamos, por tanto, decir que la verdad analítica sigue siendo una verdad por convención? Pensamos que Lewis respon-

<sup>61</sup> Cf. *supra*, §32. Recordamos que esta distinción procede de *An Analysis of Knowledge and Valuation*.

<sup>62</sup> Sobre esto, remitimos a nuestras observaciones en torno a Lewis y

dería a esto señalando que se está produciendo un equívoco de un tipo muy similar al que ya se comentó a propósito de la "lógica de la relatividad":<sup>63</sup> del mismo modo que la afirmación de una relación no es, a su vez, relativa, la relación entre dos convenciones no puede ser, a su vez, convencional.<sup>64</sup>

Hay dos sentidos en los cuales el significado de "rectángulo" y "cuadrilátero" es convencional. El primero de ellos es obvio, y se refiere a la elección de esos términos como símbolo lingüístico de lo que pretenden significar. Bastaría un acto de voluntad por parte de los hablantes para que el término "rectángulo" pasara a designar a los trapecios, o el término "cuadrilátero" a los exágonos, etcétera. El segundo sentido, tal vez no tan obvio, ya nos es conocido a raíz del análisis que hemos hecho de las clasificaciones:<sup>65</sup> el significado de cualquier término es convencional en el sentido de que representa una selección opcional de determinadas notas empíricas como "significativas" de un objeto o de una propiedad. Los polígonos no están de por sí clasificados en función del número de sus lados o de la medida de sus ángulos; ese criterio de ordenación es fruto de una decisión, orientada sin duda por los fines que perseguimos con ella no menos que por las características de los polígonos mismos, de manera que, a todos los efectos, es tan "intrínseca" a ellos como su clasificación por áreas, por colores, por su abundancia relativa en la naturaleza, o por cualquier otro criterio que queramos inventar. Los significados vienen a ser como rutas trazadas por la mente para

<sup>63</sup> Cf. *supra*, §36.

<sup>64</sup> Aunque lo que afirmamos a continuación se podía inferir sin dificultad de lo que llevamos expuesto de *Mind and the World Order*, es en *An Analysis of Knowledge and Valuation* donde hallamos explícitamente esta línea de argumentación; v. AKV, I, VI, §12.

conectar unas experiencias con otras de acuerdo con las necesidades impuestas por un problema o, más en general, por los fines de la investigación. Por abundar en la misma analogía, se puede decir que los significados "están" en la experiencia sólo en el sentido en que las rutas "están" en el mapa de un territorio. El viaje que podemos hacer depende de cómo sea el territorio, al igual que los significados que podemos simbolizar dependen de cómo sea la experiencia, pero en ambos casos el sujeto decide las conexiones --geográficas o significativas-- relevantes.

Pero ninguno de estos dos rasgos convencionales que caracterizan el significado de los conceptos determina la *verdad* de las relaciones analíticas entre ellos. Por un lado, la *convención simbólica* a la que están sujetas las expresiones "rectángulo" y "cuadrilátero" (es decir, sus relaciones definitorias estrictamente intralingüísticas) no explica que todos los rectángulos sean cuadriláteros, sino que "cuadrilátero" se aplica siempre que se aplica "rectángulo", *signifiquen lo que signifiquen estas expresiones*.<sup>66</sup> Un buen ejemplo de semántica puramente "definicional" sería un idioma completamente extinguido del que sólo conserváramos su diccionario. Si excluimos posibles extrapolaciones a partir de idiomas cuyo uso conocemos, la idea que podríamos formarnos de las

<sup>66</sup> "While relations of symbols to symbols, determined by what we have called a symbolic convention, may dictate that whatever is symbolized in a certain way may also be symbolized in a certain different manner, and may forbid the symbolization of anything in one fashion unless it can be symbolized also in another, relationships so set up determine no truth except in the oblique sense of determining a relation of whatever meanings are conventionally symbolized in such and such a manner." ["Así como las relaciones de unos símbolos con otros, determinadas por lo que hemos llamado una convención simbólica, pueden imponer que cualquier cosa que se simbolice de una cierta manera pueda simbolizarse también de determinada otra, y prohibir la simbolización de algo de un cierto modo a menos que pueda simbolizarse también de otro, las relaciones así establecidas no determinan ninguna verdad, salvo en el sentido oblicuo de determinar una relación entre cualesquiera significados que se simbolicen conven-

oraciones de esa lengua se limitaría a determinadas relaciones estables entre secuencias de signos (esto es, exactamente lo que sucede en un modelo formal no interpretado); podríamos llegar a saber que, para sus hablantes, todos los xxx's eran yyy's, y que "esto" era para ellos verdadero analíticamente. Pero no hay manera de saber *qué* era eso cuya verdad era analítica. Decir que la *verdad* de "todos los rectángulos son cuadriláteros" depende de la definición *en el lenguaje* de esos dos conceptos vale tanto como decir que todo lo que hay que saber respecto a esa proposición lo puede saber un niño que no reconoce un rectángulo cuando lo ve, pero que ha aprendido de memoria las definiciones verbales de su texto de geometría.

Por otro lado, la *convención clasificatoria* nos permite hablar de rectángulos y cuadriláteros --en lugar, digamos, de polígonos grandes, medianos y pequeños-- y en esa medida, incluso, nos permite pensar en ellos en absoluto. Pero una vez fijado su significado --y su existencia para el pensamiento-- mediante esa convención, el hecho de que todos los rectángulos sean cuadriláteros depende tanto de nuestra decisión como el hecho de que Aristóteles fuera macedonio o de que los planetas sean siete. La diferencia no está en que la primera verdad sea convencional y las otras dos no, sino en que la primera es necesaria, debido a la relación que hay entre los criterios empíricos que determinan la aplicación de esos dos conceptos. Si, para que algo sea un X, debe observarse a y b, y para que algo sea un Y, debe observarse a, b y c, esto determina *a priori* que todo Y es, *ipso facto*, un X. Este principio analítico (todo Y es un X, dados esos criterios empíricos de aplicabilidad de X e Y) no es una convención. Todo lo contrario, no podemos evitar reconocerlo si comprendemos en absoluto el significado de X y de Y.

En definitiva, las verdades analíticas no remiten para Lewis a una convención del lenguaje, aunque es obvio que sin tales convenciones no se podrían formular. Tampoco dependen en su verdad de las convenciones conceptuales, si bien sí podría decirse que son verdades *acerca de* esas convenciones, es decir, acerca de lo que está implícito en nuestra aceptación de ellas. Las verdades analíticas expresan la posibilidad de remitir unos conceptos a otros, sin la cual la comprensión conceptual no significaría nada. Si se elimina de la explicación el significado sensorial, se elimina también la comprensión, y la verdad analítica se disuelve en una norma estipulativa referida a términos. Pero no se entiende en qué sentido una relación entre términos puede ser verdadera o falsa, o por qué es importante señalar su independencia de la experiencia si en su caracterización no aparece ninguna referencia a ella.

Este argumento permite justificar por qué Lewis denomina "verdades analíticas" a las proposiciones *a priori* que expresan principios de interpretación conceptual, mientras que las proposiciones *a priori* formales o abstractas son meras convenciones, a las que sólo por razones de simetría nos podríamos permitir denominar "«verdades» convencionales". Pero el precio que hemos tenido que pagar para llegar a esta justificación es hacer depender la verdad analítica de los significados *subjetivos* (*sense meaning*). En efecto, los criterios empíricos de aplicabilidad de un concepto, cuyas relaciones hemos visto que explican la verdad de una proposición analítica, existen sólo desde el punto de vista del análisis de la mente individual, y no podemos presuponer legítimamente que sean comunes a más de un individuo. En realidad, el significado objetivo de los conceptos no requiere tal comunidad, sino únicamente



la verificación de pautas definicionales y de uso equivalentes.<sup>67</sup> Siendo, pues, consecuentes, deberíamos decir que el significado *objetivo* de una proposición analítica se agota en las relaciones definicionales y de uso entre los conceptos que la componen, *signifiquen lo que signifiquen* en términos de comprensión (de correlaciones empíricas) para cada individuo en particular. Lewis no está obligado a admitir que las verdades analíticas son convencionales, y de hecho sus argumentos al respecto nos resultan convincentes. Lo que sí es cierto es que, si vamos a preguntarnos por el papel que desempeñan los principios interpretativos en la construcción del conocimiento, debemos distinguir cuidadosamente entre su significado para la comprensión individual y lo que representan desde un punto de vista objetivo y comunitario. En particular, ahora que comenzamos a enfrentarnos abiertamente al problema de la verdad, debemos tener muy presente que la verdad de las proposiciones analíticas, salvo que éstas se entiendan única y exclusivamente como criterios *mentales* para la comprensión de los conceptos, es sólo una "verdad" definicional relativa a un sistema interpretativo.

#### §40. Verdades empíricas

En el párrafo anterior hemos hecho un recorrido por los distintos elementos en que se resuelve el análisis epistemológico de Lewis, atendiendo a la relación de cada uno de ellos con el concepto de verdad. Se trataba de un paso previo necesario antes de abordar nuestro verdadero problema: ¿qué tipo de "verdad sobre el mundo" nos proporciona el

<sup>67</sup> Cf. supra, §32.

conocimiento empírico que, según Lewis, resulta de la interacción de todos esos elementos?

El panorama ante el que nos encontramos situados, y del que habremos de extraer la respuesta a esta pregunta, puede resumirse en palabras del propio Lewis:

From this point of view, the development of the conceptual system in the abstract is *a priori*; the question of the applicability of one of its constituent concepts to any single particular is a matter of probability; and the question of application *in general* is the question of the *choice* of an abstract conceptual system, determined by pragmatic considerations.<sup>68</sup>

He aquí una perfecta síntesis del apriorismo pragmático de Lewis, que es a su vez el ápice de su pragmatismo conceptualista. Desarrollamos sistemas y redes de conceptos (teorías) mediante un proceso deductivo que garantiza su coherencia interna y persigue la máxima comprehensividad dentro de la máxima diferenciación. El resultado debe ser un repertorio de significados lo suficientemente amplio y trabado como para organizar las experiencias posibles de modo que puedan formularse predicciones y anticipaciones útiles para la acción. El sistema conceptual como tal siempre "se corresponde con" la realidad, en el sentido de que marca las pautas de interpretación de la experiencia y le asigna a ésta en cada caso un valor de real o no real. Pero, por la misma razón, ningún sistema conceptual "describe" la realidad, salvo que estemos dispuestos a admitir que *todos* son a su manera descripciones de ella. Por qué no aceptamos

<sup>68</sup> [Desde este punto de vista, el desarrollo del sistema conceptual en abstracto es *a priori*; la cuestión de la aplicabilidad de uno de los conceptos que lo constituyen a cualquier particular en concreto es materia de probabilidad; y el problema de la aplicabilidad *en general* es el problema de la *elección* de un sistema conceptual abstracto, determinada por

sin más *cualquier* sistema conceptual es una cuestión que tiene que ver con lo que los sistemas nos permiten *hacer*, con nuestra capacidad de manipulación y control frente al bombardeo continuo de la experiencia según la hagamos inteligible ordenándola de una manera o de otra. Si esos sistemas evolucionan y se modifican con el tiempo es porque, tanto nuestra receptividad, como el orden y la dirección de nuestras necesidades, varían con la diferente "instalación" en la experiencia que supone alcanzar un determinado grado de control y de anticipación. Por ejemplo, es evidente que una cierta "cantidad de conocimiento" le permite al individuo salir de su inmediatez y proyectarse a sí mismo en situaciones futuras más o menos remotas o más o menos indirectamente relacionadas con la situación inmediata. Esto supone en sí mismo una ampliación del "territorio del yo", por así decir, y por tanto una ampliación del ámbito de experiencias que *interesa* controlar y manipular. El éxito de una ordenación conceptual contiene en cierto modo el germen de su propia superación, ya que no sólo aumenta el radio de acción de los individuos, sino también, y simultáneamente, el "tamaño" del mundo sobre el que deben desplegarla.

En estos términos, si nos preguntamos por la verdad del sistema conceptual en su conjunto respecto del mundo, la única respuesta posible es que esa verdad no es más --ni puede ser otra cosa-- que su adecuación a tales imperativos pragmáticos. Esta evaluación no admite más forma que la comparativa: surge del contraste entre el rendimiento de un determinado sistema conceptual y sus antecedentes o sus rivales, o bien de la proyección ideal de sus insuficiencias sobre una eventual situación futura. Dicho en los términos que en su momento acuñamos, no puede

haber una evaluación *intrasistemática*<sup>69</sup> del sistema como un todo. Una variante de esta misma respuesta consiste en rechazar el uso de los conceptos "verdadero" y "falso" aplicados a la totalidad de un sistema conceptual, por una suerte de repugnancia intelectual ante la idea de que la verdad pueda ser relativa o cambiante. Mientras no se explique de qué otro modo inteligible podría un sistema conceptual ser "verdadero del mundo", la disputa sobre si el término "verdadero" resulta aplicable o no en este nivel es puramente verbal.

Cuando aplicamos estos sistemas conceptuales a la experiencia, introducimos orden y regularidad en ella. Esto significa que interpretamos cada experiencia aislada como parte de una red compleja de relaciones, cuya extensión temporal es potencialmente indefinida. Ese es el tipo de relaciones que constituyen la denotación de un concepto. El concepto, que ha sido elaborado *a priori*, actúa como criterio de ordenación de la experiencia, distribuyendo a ésta en distintos órdenes de realidad de manera que la coincidencia entre sistema conceptual y experiencia (en sentido propio, esto es, *ya interpretada*) quede garantizada. La verdad o falsedad de los distintos juicios particulares, en los que colocamos una determinada porción de experiencia bajo uno o varios conceptos, no puede ser juzgada nunca de una vez. Al conceptualizar esa experiencia en el juicio, nos comprometemos implícitamente con la secuencia de observaciones que el concepto prescribe para que su aplicación sea válida. Si tal secuencia no se cumple en algún punto --y esta posibilidad siempre existe, puesto que el curso real de la experiencia es completamente independiente de las prescripciones del sistema conceptual, esto es, no existen "formas *a priori* de la sensibilidad" que podamos atribuir a nuestra

propia dotación cognoscitiva--, el juicio por el que subsumimos la experiencia en el concepto resulta ser falso, lo cual quiere decir que debemos corregir la posición de esa experiencia en el sistema complejo de relaciones asignándole otro concepto. También existe la posibilidad de alterar las relaciones denotadas por el concepto original, modificando así su significado, con el fin de mantener la conceptualización inicial. Esta maniobra es frecuente, aunque no es ni mucho menos la habitual, y demuestra que la elaboración *a priori* de los conceptos a que acabamos de referirnos no es tanto una observación sobre la génesis de éstos como una reconstrucción lógica y epistemológica de su papel dentro de nuestras prácticas interpretativas. La experiencia de por sí no puede modificar ningún concepto --y por eso les atribuimos un carácter *a priori*--, pero sí es una de las razones principales por las que podemos decidarnos a modificar nuestras estipulaciones interpretativas (otras razones, no menos importantes, tienen que ver con la simplicidad, la economía, la consistencia interna o la versatilidad del sistema conceptual en su conjunto).

Por otro lado, si la secuencia de observaciones con la que nos hemos comprometido al interpretar una porción de experiencia concreta mediante un concepto se verifica, el juicio es verdadero, con lo que queremos decir simplemente que el curso de la experiencia coincide con lo prescrito por el concepto. Este es el propósito de la conceptualización, anticipar los estados de cosas futuros y los estados de cosas posibles en función de nuestra participación activa en el curso de los acontecimientos. El éxito de ese propósito es la misma cosa que la verdad del juicio, salvo que se piense que dicha verdad es algo independiente de nuestros motivos para emitirlo y de nuestras razones para aceptarlo.

Ahora bien, tales secuencias de predicciones son ilimitadas, al menos en la medida en que el objeto o la propiedad expresados en el

concepto sigan siendo en algún sentido materia de conocimiento, y no se vuelvan inconcebibles a partir de un cierto punto. O bien un objeto, independientemente de lo que consideramos su tiempo de existencia física (la cual implica, entre otras cosas, la posibilidad de observarlo "directamente") introduce alguna modificación en la experiencia posible posterior por el hecho de *haber existido*, y esa modificación sería una suerte de observación "indirecta" de él, o bien, a partir de un cierto momento, ya no hay nada en la experiencia, por indirecto, remoto o tenue que sea, que quepa considerar como un indicio de la existencia de tal objeto. En el primer caso, cualquier juicio sobre el objeto está sujeto a corrección en función de que los efectos en la experiencia aún no verificados puedan o no inducirnos eventualmente a un cambio en su conceptualización. Dicho más directamente, no hay ninguna supuesta verdad empírica, por bien contrastada que esté, que no pueda revelarse finalmente como un juicio falso a la luz de la evidencia posterior, es decir, al comprobar que no se cumplen ulteriores predicciones relacionadas con su significado empírico. En el segundo caso, lo que se está considerando es la validez de un juicio acerca de un objeto sobre el cual, *ex hypothesi*, no puede haber ninguna noticia, ni directa ni indirecta. Pero, en esas condiciones, lo que sucede en realidad es que no hay *ningún juicio* y, por tanto, no hay nada al respecto que pueda ser verdadero o falso.

Lo que aquí estamos entendiendo por "consecuencias empíricas" no se limita en absoluto a los informes sensoriales directos; si así fuera, tanto el conocimiento del pasado como el de objetos remotos o inasequibles sería imposible. Las consecuencias empíricas en que se analiza la verdad de un juicio tienen que ver con cualquier presentación en la experiencia que valga como evidencia suya, en el sentido de que el hecho de que tal presentación se dé o no no es indiferente para la verdad del

juicio. El relato de una batalla remota que haya podido llegar a nosotros en forma de documento histórico es una evidencia *en nuestra experiencia actual* de la existencia de esa batalla, pues es una consecuencia empírica del hecho de que la batalla tuvo lugar. Podemos formular otras muchas consecuencias posibles de ese hecho bélico pasado en nuestra experiencia futura: el hallazgo de nuevos documentos, de restos arqueológicos, inscripciones, estelas, monumentos conmemorativos, etc., así como evidencias independientes que hablen en favor de la autenticidad del documento que ahora conocemos. Si alguna de estas consecuencias se verifica, la validez del juicio de que existió tal batalla se refuerza; si no se verifica ninguna, la hipótesis de su existencia seguirá siendo relativamente débil; si, por el contrario, lo que se verifica es que el documento actual es falso, el juicio se abandona.

El proceso es el mismo ya hablemos de un objeto o suceso pasado o de un hecho presente, pues en ambos casos la evidencia que lo respalda --directa o indirecta-- es corregible; en la medida en que interpretamos algo mediante un concepto, señalamos posibles experiencias futuras que deben verificarse y excluimos otras, y nuestra aserción del juicio está indefinidamente condicionada al cumplimiento de esa secuencia de predicciones.<sup>70</sup> Esto es lo que se quiere decir al señalar que la aplicación de

<sup>70</sup> Esta dependencia de la verdad respecto de sus consecuencias verificables viene siendo un caballo de batalla contra el pragmatismo ya desde los tiempos de Peirce, quien llegó a persuadirse de su carácter aporético ante la falta de un análisis satisfactorio de la modalidad. En lo que se refiere al conocimiento del pasado, y aun reconociendo que el tema no queda agotado en *Mind and the World Order*, no nos parece que la teoría de Lewis se vea enfrentada a ninguna dificultad de la que estén libres otras epistemologías empiristas. Tal vez la ubicación en el pasado de un acontecimiento dependa de algún *quale* concreto en su presentación en la experiencia (alguna diferencia cualitativa en las presentaciones de la memoria); en cualquier caso, el conocimiento del pasado ha de ser, de un modo u otro, una función de la experiencia *presente*, y su verificación se pro-

cualquier concepto a un particular (a una determinada porción de experiencia) no es nada más que probable.

Valga lo anterior como apretado resumen de la perspectiva que ha introducido Lewis en el análisis de la relación entre nuestros conceptos y la experiencia a la que pretenden responder, y por consiguiente de lo que podemos entender por la verdad o falsedad de un juicio empírico. Tal relación no es, evidentemente, la de una copia cualitativa, entendida como *duplicación* de la realidad en los conceptos, sino más bien la de una *correspondencia de estructuras* atestiguada, no por un "parecido" que no tendríamos medios de establecer, sino por el éxito predictivo y la funcionalidad de la acción; la acción (orientada a un fin práctico, "*purposeful*") es el terreno donde se dan cita la realidad objetiva, que es su escenario, y las concepciones, que marcan su dirección y su sentido. La estructura de nuestros conceptos es sobreimpuesta prescriptivamente a los contenidos particulares, que adoptan así la forma de un mundo inteligible regular y ordenado. Tal estructura es lógicamente independiente de la experiencia, por cuanto sus modificaciones dependen en última instancia de una decisión legislativa; ningún significado es inamovible, pero todos comparten esa condición *a priori* que los identifica con una actitud interpretativa por nuestra parte, antes que con el mero registro de una realidad percibida "tal como es". Además, esos significados están ordenados según una jerarquía lógica que atiende a su mayor o menor generalidad. La impresión de que no todos ellos tienen este mismo valor de principios interpretativos apriorísticos procede del hecho de que, ante la conveniencia de un reajuste, nuestra disposición es siempre a modificar los de menor alcance dentro de la estructura total. Este elemental principio de economía puede llevarnos a pensar equivocadamente



que la relación de los conceptos con la experiencia no es la misma en todos los casos.

The whole body of our conceptual interpretations form a sort of hierarchy or pyramid with the most comprehensive, such as those of logic, at the top, and the least general [...] at the bottom; [...] with this complex system of interrelated concepts, we approach particular experiences and attempt to fit them, somewhere and somehow, into its preformed patterns. Persistent failure leads to readjustment; the applicability of certain concepts to experiences of some particular sort is abandoned, and some other conceptual pattern is brought forward for application. The higher up a concept stands in our pyramid, the more reluctant we are to disturb it, because the more radical and far-reaching the results will be if we abandon the application of it in some particular fashion.<sup>71</sup>

Se observará, por cierto, que esta "pirámide" de Lewis guarda un notable parecido con el "campo de fuerzas" que forman los conceptos de la ciencia según la famosa metáfora de Quine en "Dos dogmas del empirismo".<sup>72</sup> Uno diría que que el "dogma" de la distinción analítico/sintético ya había sido superado por Lewis más de veinte años antes, pese a que Quine diga expresamente lo contrario.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> [El cuerpo total de nuestras interpretaciones conceptuales forma una especie de jerarquía o pirámide, en la que las más comprehensivas, como las de la lógica, se sitúan en la cúspide, y las menos generales [...] en la base; [...] con este sistema complejo de conceptos interrelacionados, acudimos a las experiencias particulares y tratamos de encajarlas donde y como podemos en sus pautas prefiguradas. Un fracaso repetido obliga al reajuste; se rechaza la aplicabilidad de determinados conceptos a ciertas formas particulares de experiencia y se invoca alguna otra pauta conceptual que pasa a ser aplicada. Cuanto más alta es la posición de un concepto en nuestra pirámide, más remisos somos a alterarlo, pues tanto más radicales y de mayor alcance serán los resultados de abandonar alguna de sus aplicaciones.] MWO, IX, pp.305-6.

<sup>72</sup> W.v.O. Quine, "Dos dogmas del empirismo" (6. Empirismo sin dogmas), pp.76 y ss.

Ahora bien, una consecuencia aparente de todo este marco teórico, consecuencia que el propio Lewis suscribe, es que la valoración del conocimiento como verdadero o falso queda circunscrita a los significados definidos por un sistema conceptual. La verdad de una proposición, en la medida en que pueda establecerse siquiera en términos de probabilidad, no se modifica por el hecho de que abandonemos posteriormente los criterios interpretativos de los que depende su significado. Tal abandono no significa su refutación, ya que las nuevas verdades aparentemente contradictorias con ella estarán en realidad formuladas en conceptos distintos e *inconmensurables*.<sup>74</sup> Esto, piensa Lewis, evita la conclusión indeseable de que la verdad como tal pueda cambiar.

No obstante, pensamos que el postulado de la inconmensurabilidad de los sistemas conceptuales, si bien llama la atención sobre un punto importante a la hora de reconstruir lógicamente el desarrollo del conocimiento --a saber, que ese desarrollo es discontinuo, pues no sólo cambian las interpretaciones, sino también los instrumentos de interpretación mismos--, resulta menos determinante para el análisis del concepto de verdad de lo que Lewis parece pensar, y puede desvirtuar además el sentido general que pensamos debe atribuirse a su teoría del conocimiento.

Por una parte, y teniendo en cuenta que estamos hablando de juicios empíricos, cuyo valor nunca es definitivamente verdadero, el problema de la "permanencia" de la verdad parece pasar a un segundo plano. Sean o no conmensurables los juicios empíricos formados a partir de conceptos pertenecientes a marcos distintos, su validez no superará nunca el estatuto de la mera hipótesis. De esta manera, si pensamos en

*hipótesis* alternativas más bien que en *verdades* alternativas, el hecho de que pasemos de unas a otras con el progreso del conocimiento, y que esto suponga tanto un cambio en el *contenido* de las hipótesis como en la *teoría* desde la que se formulan, resulta perfectamente natural y no requiere mayores explicaciones. Decir a continuación que las antiguas hipótesis "siguen estando confirmadas" (probabilísticamente) respecto de la teoría antigua puede ser correcto, pero resulta en exceso artificial: la realidad es que hemos dejado de utilizar esas hipótesis y esa teoría, y por tanto su confirmación o refutación está ya fuera de lugar.

Pero, por otra parte, esta relativización de la verdad al marco conceptual, cuyo propósito parece ser que el contenido de aquélla no pueda ser revocado una vez establecida como tal, irónicamente pone en peligro el carácter realista que Lewis reivindica para su epistemología.<sup>75</sup> En efecto, a última hora parece privilegiarse la relación proposición / marco conceptual frente a la relación proposición / realidad, con lo que se produce un deslizamiento hacia una concepción de la verdad como coherencia de difícil asiento en la perspectiva pragmatista. Es cierto que, según venimos viendo, un juicio sólo adquiere significado --y, por tanto, sólo logra referirse al mundo-- por la mediación de un sistema de conceptos; pero no lo es menos que únicamente la realidad independiente, expresada en los contenidos dados en la experiencia, decide finalmente sobre su validez. Esto último es lo verdaderamente relevante en un análisis del concepto de verdad, pero es justamente lo que se pasa por alto al incidir en la no comparabilidad estricta entre sistemas conceptuales.

Supongamos que la proposición *A* es verdadera en el momento *t*<sub>1</sub> y falsa en el momento *t*<sub>2</sub>. Esto da lugar a tres alternativas: 1) el mundo ha

<sup>75</sup> Cf. *supra*, §36.

cambiado entre  $t_1$  y  $t_2$ ; 2) la valoración de  $A$  es errónea en uno de los dos casos (o en ambos); y 3) el significado de " $A$ " varía de un caso a otro. La primera opción no es descartable en absoluto, pero no demuestra que la verdad sea variable, sino que el "hecho" que estamos describiendo no es independiente del tiempo; en consecuencia, puede ser descrito mediante una proposición  $A'$  que incluya esa referencia temporal y cuyo valor de verdad sí será invariable (dicho de otro modo, sin una especificación temporal, tanto  $A$  como  $\text{no-}A$  eran falsas en cualquiera de los dos casos). La segunda opción tampoco presenta ningún problema, con la única salvedad de que esa posibilidad de error no es absolutamente incondicional. Podemos hablar de una equivocación en  $t_1$  a la luz de la evidencia en  $t_2$ , o de una equivocación en ambos a la luz de alguna evidencia ulterior especificable.<sup>76</sup> Como es lógico, tampoco esto prueba que la verdad cambie; la afirmación de la verdad en  $t_1$  implicaba la predicción de ciertas experiencias en  $t_2$ , de manera que, al no producirse éstas -- pues, en  $t_2$ ,  $A$  es falso --, el juicio resultaba falso ya en  $t_1$ .

Estas dos primeras opciones presuponen un mismo marco conceptual, es decir, un significado invariable de " $A$ " en  $t_1$  y en  $t_2$ . Ahora bien, ¿qué sucede si entre esos dos momentos ha tenido lugar una modificación en el marco conceptual, y el cambio en el valor de verdad de  $A$  obedece precisamente a ese hecho? Planteada la cuestión en estos términos, es obvio que no se ha producido en realidad cambio alguno de valor de verdad en la proposición, ya que ésta ha variado de significado, de manera que lo que ahora es falso no es lo mismo que lo que antes era verdadero. Ahora bien, ¿es esto todo lo que se puede decir al respecto? ¿Qué explicación cabe dar entonces de esa sustitución de significados?

<sup>76</sup> Sobre esto, recuérdese nuestro ejemplo del pasaporte, supra, §26.

Por un lado, es cierto que los conceptos que constituyen el significado de "A" en  $t_2$  no pueden ser empíricamente "más verdaderos" que los usados en  $t_1$ , pues el significado conceptual es *a priori* y no se corrobora o se refuta en la experiencia. Pero, por otro lado, el cambio de significados no se produce de manera gratuita ni es independiente de una valoración global del sistema conceptual respecto de la experiencia en su conjunto. Es decir, sí hay un sentido legítimo en el cual podemos decir que la falsedad de la proposición A en  $t_2$  invalida la verdad de la proposición A en  $t_1$ , pese a que estrictamente posean significados distintos, y es el sentido en el que el marco conceptual en  $t_1$  ha sido invalidado *pragmáticamente* por el marco conceptual en  $t_2$ .

Esta forma pragmática de valoración de los sistemas conceptuales debe necesariamente incluirse en el análisis de la noción de verdad si no queremos reducir ésta a la mera consistencia entre significados. La referencia de la proposición al mundo, en virtud de este ajuste pragmático, es algo que va más allá de la propia inconmensurabilidad de los conceptos tomados como elementos de un sistema interpretativo. Tal es, en realidad, la tesis del pragmatismo conceptualista de Lewis, y no constituye una novedad en lo que hasta aquí llevamos dicho.<sup>77</sup> Más bien el problema está en que Lewis, a la hora de precisar el significado de "verdadero" apli-

<sup>77</sup> Más atrás citamos un pasaje de Lewis que repite literalmente esta idea: "Nuestras categorías son guías para la acción. Aquellas actitudes que sobreviven a la prueba de la práctica reflejarán, *no sólo la naturaleza de la criatura activa, sino el carácter general de la experiencia a la que se enfrenta.*" (Cf. *supra*, §29, nota 41; el subrayado es nuestro.) Es decir, la adecuación pragmática es un índice de la validez objetiva del sistema conceptual, y, por consiguiente, una parte esencial de la verdad que predicamos de los juicios formulados en él. Lo mismo se observó a propósito de la relatividad del conocimiento: la relación del objeto con la experiencia, o con el sistema de conceptos en que ésta queda ordenada, remite a la naturaleza independiente de la realidad. La relatividad de todo juicio a un sistema conceptual no impide --sino que exige-- que su verdad dependa del mundo objetivo, que es el que determina

cado a los juicios empíricos, hace abstracción del ingrediente pragmático que él mismo ha introducido en el conocimiento y atiende únicamente a las relaciones entre significados, cuando son las relaciones de esos significados con la realidad dada en la experiencia las que explican en última instancia nuestras atribuciones de verdad. La inconmensurabilidad de los sistemas conceptuales no es tal cuando tomamos en consideración su carácter instrumental respecto de las necesidades activas y predictivas de los sujetos. Suponer lo contrario significaría, en cierto modo, abandonar la descripción del conocimiento como una relación entre experiencias y aproximarse a un enfoque "lingüístico" de tipo quineano (pues la imposibilidad de transcender el propio lenguaje equivale a la imposibilidad de transcender el propio sistema conceptual, ni siquiera pragmáticamente) expresamente rechazado por Lewis.<sup>78</sup>

Esta inconsistencia en la teoría de la verdad de Lewis, según la cual la verdad de una proposición no puede juzgarse al margen de los significados estipulados por su marco conceptual (y es, por tanto, inamovible una vez establecida --aunque sólo sea probabilísticamente-- en él), mientras que el marco mismo sí puede ser abandonado a causa de sus insuficiencias interpretativas, podría haberse salvado muy fácilmente si se hubiera hecho uso de una distinción como la que nosotros hemos trazado entre justificaciones intrasistemáticas y metasistemáticas.<sup>79</sup> La verdad de una proposición empírica, analizada desde una perspectiva pragmática, hace referencia, tanto a su confirmación según los criterios internos al sistema conceptual (la cual depende de los significados definidos por él), como a la justificación del sistema mismo entendido como instrumento in-

<sup>78</sup> Cf. *supra*, §35.

<sup>79</sup> Cf. *supra*, Parte Primera, Capítulo I, §24.

terpretativo orientado al control del medio a través de la acción. Nuestra atribución de verdad a un juicio lleva implícito un compromiso con ambos tipos de justificación. En consecuencia, el paso de un sistema conceptual a otro lleva también implícita una refutación de todos los juicios previos que, aun respondiendo a los criterios de verificación intrasistemática definidos para ellos, han demostrado su inadecuación como instrumentos para interpretar y ordenar la experiencia de un modo satisfactorio.

A nuestro modo de ver, Lewis no tiene más remedio que concluir, a partir de su admisión de que todo juicio empírico es revisable, que ninguna verdad (excluyendo la verdad *a priori*, que es analítica) puede ser definitiva. El intento de evitar esta conclusión le conduce, no sólo a la inconsistencia que acabamos de señalar, sino --y abundando en ella-- a una digresión innecesaria sobre la probabilidad de las verdades empíricas. En efecto, hasta ahora hemos admitido que las proposiciones empíricas, por su naturaleza condicional, están sujetas a una verificación progresiva y nunca del todo cerrada; de ellas se sigue una secuencia de predicciones que, a medida que se van cumpliendo, van atestiguando su eficacia como instrumentos para la clasificación e interpretación de la experiencia. Este proceso de *verificación* (como diría James) se puede describir igualmente, de manera más o menos informal, como un aumento de la "probabilidad" de que la proposición resulte verdadera, o también, como una disminución de la "probabilidad" de que lleguemos a abandonarla. Sin embargo, a última hora Lewis introduce un salto cualitativo, de cuyo alcance no parece ser consciente, mediante el cual el conocimiento *probable* pasa a ser un conocimiento *de probabilidades*.<sup>80</sup> Esto supone en cierta forma una recaída en la dificultad anterior, ya que

<sup>80</sup> V. MWO, X, p.310. La digresión a que nos referimos ocupa todo este capítulo X, titulado "The Empirical and Probable".

la validez de las proposiciones empíricas deja de depender estrictamente del mundo, para convertirse en una mera función entre evidencias y juicios. Una vez más, se afirma que la verdad es inmutable --pues la probabilidad de un juicio, *para una evidencia dada*, es definitiva, aunque una ampliación de la evidencia pueda demostrar su falsedad--, y el precio vuelve a ser la pérdida de referencia objetiva para el conocimiento. Con tal de que no cometamos ningún error lógico en la estimación de las probabilidades (en la ponderación de las evidencias respecto del juicio), cualquier conocimiento sería válido en sus propios términos.

Experience next moment may destroy the generalization judged probable. But it will remain forever true that it *was* probable on the grounds from which we made our judgement. And that is all that any probability-judgement can validly mean. [...] *Just in so far as we are rational, what we believe is absolutely and eternally true.*<sup>81</sup>

No creemos necesario volver a insistir en que esta súbita desaparición del componente pragmático, llegado el momento de explicitar el concepto de verdad, produce una quiebra grave en la coherencia interna del pensamiento de Lewis. Este parece detenerse ante la conclusión, reclamada por su propio planteamiento, de que la verdad no resulta ser un punto fijo, sino el saldo provisional de nuestra operación de clasificar y ordenar la experiencia. La lección que tal vez quepa aprender de ello es que la concepción pragmatista del conocimiento no puede ser válida si no es lo suficientemente radical. En cualquier caso, al menos Lewis es

<sup>81</sup> [La experiencia puede destruir al paso siguiente la generalización que juzgábamos probable. Pero seguirá siendo por siempre verdad que *era* probable sobre la base desde la que emitimos nuestro juicio. Y esto es todo lo que puede significar válidamente un juicio de probabilidad. [...]  
*Mientras seamos racionales, lo que creemos es absoluta y eternamente ver-*  
*dadero*]. MWQ. X. p. 341



consciente de que su propia teoría de la verdad resulta insuficiente como explicación de la validez del conocimiento en su dimensión práctica:

We need to ask just what is necessary for the justification of probability-judgement as a basis for practical action. That what is probable must always be true, is an obviously impossible answer to this question.<sup>82</sup>

Efectivamente, la generalización empírica "todos los A son B", basada en la observación de un número muy reducido de casos, puede ser "verdadera" como juicio de probabilidad con tal de que seamos conscientes de que esa probabilidad es también muy pequeña, y por tanto es compatible con el hecho de que algún A no sea B. Lógicamente, este tipo de "verdad" no puede dar cuenta de la dimensión pragmática del conocimiento, y no se entiende muy bien por qué Lewis no considera esto como una prueba de su insuficiencia. Sea como fuere, este problema de la adecuación del conocimiento a la experiencia futura, de la validez de las generalizaciones que hacen del conocimiento un instrumento útil para la acción, está aún pendiente de una solución definitiva. Nos enfrentamos por fin abiertamente al "problema del orden del mundo".

#### **§41. El orden del mundo**

Una metáfora hoy muy extendida compara la actividad del científico y la del conocedor en general con el acto de arrojar una red sobre la experiencia con el fin de atrapar su contenido en una organización inteligible. Esta imagen, que en la epistemología contemporánea ha venido a

<sup>82</sup> [Tenemos que preguntarnos qué es exactamente lo que se requiere para justificar el juicio de probabilidad como base para la acción práctica. Que lo que es probable debe ser siempre verdadero resulta obviamente una respuesta imposible a esta pregunta. *Philosophical Investigations*, p. 111.]

desbancar a las ya venerables del espejo y de la tablilla de cera, permite poner de manifiesto algunos rasgos determinantes de nuestra moderna idea del conocimiento.

En primer lugar, y muy destacadamente, significa el paso de una concepción pasiva a una concepción activa de la mente dentro del proceso: el sujeto debe largar la red, y no esperar a que el mundo desfile ordenadamente ante su mente, o imprima su huella en ella. En segundo lugar, expresa adecuadamente el componente artificial (convencional) que está presente en toda captación de la realidad. La red no sólo es un utensilio del pescador; es también una manufactura suya, y puede ser reparada, modificada y perfeccionada para aumentar su rendimiento. Con ello se señala de paso una tercera característica de esta idea del conocimiento, a saber, su naturaleza evolutiva o progresiva. En cuarto lugar, la "pesca" --esto es, el conocimiento obtenido-- depende significativamente de las características de la red, y por tanto de las operaciones *previas* (*a priori*) por las que el pescador la ha ido tejiendo. Un espejo perfectamente pulido, o una cera en su punto justo de consistencia, reconocen con absoluta fidelidad --o eso pretendían los autores de la metáfora-- todos los objetos que se les presentan. En cambio, no existe para las redes un ideal correlativo a éstos. Una red que lo atrape todo y no deje escapar nada es más bien la negación de una red, y su utilidad es nula. Lo correcto en este caso es hablar de idoneidad y no de idealidad; la perfección del instrumento es forzosamente relativa a los propósitos de su uso, y éstos varían según las circunstancias. Así se pone de manifiesto el valor instrumental del conocimiento, pero también la relatividad (que no dependencia) de éste respecto de los principios y categorías que el sujeto ha ideado para lograrlo. El resultado obtenido al final del proceso es una forma de selección a la que no son ajenos los propios intereses del

sujeto, sin que tal cosa deba verse como una limitación o una distorsión del fin buscado, sino, al contrario, como algo consustancial a él y en cierto modo necesario para su cumplimiento efectivo. Es en este sentido en el que podemos afirmar que la estructura o el orden que la realidad presenta al convertirse en objeto de conocimiento proceden ante todo de nuestra actividad interpretativa misma, de igual manera que la homogeneidad en el tamaño de los peces que el pescador recoge obedece al tipo de red que ha usado.

Por último, si quisiéramos expresar al máximo las posibilidades asociativas de esta metáfora, podríamos notar que el sujeto conocedor también se parece al pescador en que ambos despliegan una actividad cuyo fin originario es la supervivencia y que cabe interpretar genéricamente como una forma de adaptación inteligente. Separadas de lo que podríamos llamar su *humus* primordial, estas actividades resultan gratuitas, o bien se prestan a idealizaciones que no ayudan a comprender --cuando no desvirtúan-- el proceso por el que han llegado a concretarse en los pasos y operaciones que de hecho presentan. Tanto la pesca como la ciencia han alcanzado, merced a la evolución cultural, una especie de significación autónoma de segundo orden en la forma de juego, aspiración individual o deporte. Ello ha ido acompañado de la aparición de instituciones y convenciones sociales *ad hoc*: academias o federaciones; licencias y regulaciones administrativas; concursos y premios que subrayan el carácter agónico y "autotélico" de estas actividades... Pero no está de más incidir otra vez en la diferencia, si no tajante sí al menos suficientemente significativa, entre el nivel de descripción más primario de tales operaciones, su nivel *funcional*, en el que deben buscarse sus claves principales, y su nivel de descripción sociohistórico o cultural, en el que pueden legítimamente fundarse otros aspectos no funcionales de su desarrollo y su

práctica. Si confundimos un plano con otro, pudiera suceder que concluyéramos, respetando escrupulosamente los hechos que son del caso, que "el hombre tiende por naturaleza a pescar", dándonos por satisfechos con esto.<sup>83</sup>

Hasta aquí, esta descripción del conocimiento se corresponde muy adecuadamente con la que hemos hallado en *Mind and the World Order*. No podía ser de otra manera, ya que dicha obra --junto con las aportaciones de los demás pragmatistas-- representa una de las contribuciones más señaladas a la consolidación de la metáfora de la red y a su amplia circulación en la epistemología contemporánea. No obstante, toda metáfora en funciones de explicación proyecta alguna sombra, y ésta no constituye una excepción. ¿Qué nos hace pensar que el mundo es susceptible de ser atrapado por nuestra red de categorías e interpretaciones? Según hemos visto, los conceptos funcionan como esquemas de conexión entre experiencias pasadas, presentes y futuras, reales y posibles. El orden del mundo es, pues, el orden mismo de los conceptos. Ahora bien, la actitud realista exige completar de alguna manera esta última afirmación. Tal orden significa regularidad, previsibilidad, pero, al mismo tiempo, la experiencia sigue su propio curso y sus contenidos "dables" no están sometidos a limitación alguna por parte del aparato interpretativo de la mente. Las

<sup>83</sup> Ya hicimos referencia a la ciencia como "hecho cultural", y a lo que esto puede significar a la hora de describir su lógica, en la Parte Primera, Capítulo 4, §25. Por lo demás, la adopción de una perspectiva pragmatista no impide saludar la capacidad del ser humano para convertir en bien intrínseco lo que en origen sólo es un bien instrumental: "La investigación es una cosa emancipada, una cosa que se siente estimulada para prestar atención a todos los hechos que tienen alguna importancia para definir un problema o una necesidad y para seguir hasta el final cualquier sugerencia que parezca prometer una clave. Son tantas y tan sólidas las barreras puestas a la investigación libre, que es preciso felicitar a la humanidad porque el hecho mismo de investigar es capaz de convertirse en una actividad deliciosa y absorbente, que pone de su lado a los instintos deportivos del hombre." J. Dewey, *La reconstrucción de la filosofía*, capítulo VI, p. 161.

regularidades seleccionadas por nuestra red no deberían ser, por así decir, "creadas" en ella; deben estar ya ahí, en el mundo mismo, de la misma manera que la redada de peces de tamaños homogéneos existe ya en el agua, más o menos confusa o dispersa, antes de que el pescador la saque a la superficie. Dicho más directamente: es preciso que el mundo sea regular para que nuestra mente pueda ordenarlo. Sin una aclaración de este punto, la metáfora de la red, con todas sus virtudes, no hace más que disfrazar la esencia del problema, pues da por supuesta la congruencia entre la presa y el instrumento. ¿Acaso podría el pescador tejer una red que sólo capturara peces de un determinado color? ¿Cómo podemos estar seguros de que la relación entre la experiencia y los conceptos con los que pretendemos ordenarla no está aquejada de la misma desproporción?

En definitiva, estamos retornando al problema de la validez de los juicios predictivos respecto de una experiencia que se ha definido como independiente en su contenido de las operaciones conceptuales, o, en términos humeanos, respecto de un mundo en el que no hay conexiones necesarias entre cuestiones de hecho. Si el orden, además de ser el de nuestros conceptos, no lo es también en algún sentido del propio mundo, el supuesto conocimiento empírico quedará reducido a un mero despliegue de significados coherentes entre sí. La corroboración de nuestras anticipaciones por la experiencia sólo podrá explicarse, entonces, o bien por una misteriosa armonía preestablecida entre mente y experiencia, o por una subordinación *a priori* de la segunda a la primera.

Ya sabemos que ninguna de estas explicaciones resulta satisfactoria. Se trata de dos supuestos metafísicos especulativos, esto es, proposiciones que pretenden describir un estado de cosas intrínsecamente inobservable. ¿De qué otro modo, entonces, se puede establecer la

"ordenabilidad" del mundo? El principal escollo a este respecto es que parece que la pregunta no admite más que una respuesta metafísica; al fin y al cabo, se dirá, nos estamos interrogando por una característica del mundo *en sí*, independientemente de cualquier descripción. En tales condiciones, cualquier solución que intentemos proponer, descartadas las dos anteriores, supondrá una recaída en concepciones realistas ingenuas impropias del acusado criticismo que venimos destacando en Lewis.

Cabe la posibilidad, no obstante, de que estemos buscando en una dirección equivocada. Tratamos de justificar la posibilidad de formular generalizaciones empíricas, lo que es lo mismo que justificar que el mundo es susceptible de orden o de regularidad. Ahora bien, el problema se convierte en una especulación metafísica únicamente cuando pensamos que semejante "ordenabilidad" representa alguna propiedad o característica *contingente* del mundo. De acuerdo con esta interpretación, se trataría de establecer si efectivamente estamos inmersos en una realidad en la cual la operación de conceptualizar resulta aplicable, en la que hay una adecuación real entre instrumento y presa. Lewis, empero, aborda el problema desde una interpretación alternativa, que consiste en sustituir la pregunta "¿cómo tiene que ser el mundo para que resulte ordenable?" por otra completamente distinta, pero igualmente pertinente: "¿qué exige el orden en general para ser aplicable a *un* mundo?" Con ello pasamos de la metafísica a la lógica, al dejar de interrogarnos por alguna peculiaridad del mundo en sí para concentrarnos en la operación misma de ordenar. El "problema del orden del mundo" --entendido ahora como problema *conceptual* sobre el orden, más que como problema *ontológico* sobre el mundo-- empezará a adquirir visos de solución si podemos llegar a concluir que no se pueden trazar límites *a priori* a las operaciones de conceptualización, esto es, que *cualquier* mundo es potencialmente orde-

nable y, por tanto, no necesitamos postular nada parecido a un "principio de uniformidad de la naturaleza" sospechosamente *ad hoc*:

The conclusion of which I shall hope to convince the reader is that no assumption of anything which could conceivably be false is necessary; that no sort of experience which the wildest imagination could conjure up could fail to afford a basis for intelligibility and probable judgement.<sup>84</sup>

Es conveniente que, antes de adentrarnos en los argumentos que conducen a esta conclusión, precisemos qué es exactamente lo que Lewis considera necesario probar para que nuestras pretensiones de conocimiento queden justificadas. Ante todo, es obvio que lo que se busca no es una demostración *a priori* de la verdad de las generalizaciones que de hecho hacemos. Una vez asumida la provisionalidad, la revisabilidad y el carácter progresivo del conocimiento --asunción ineludible para cualquier epistemología que no desee situarse acriticamente más allá del conocimiento ordinario y de la ciencia--, el hecho de que cualquier generalización pueda chocar en algún momento con la experiencia dada ya no debe preocuparnos. El problema epistemológico consiste ahora en llegar a comprender, no cuál es el correcto orden del mundo, sino qué justificación tenemos para predicar un orden de él.

En segundo lugar, la uniformidad que hayamos de atribuir al mundo como consecuencia de nuestro conocimiento no puede consistir en la existencia de secuencias rígidas e inamovibles entre las experiencias *dadas*. Esto tal vez no resulte evidente a primera vista, pero procede directa-

<sup>84</sup> [La conclusión de la que espero persuadir al lector es que no es necesario dar por supuesto nada cuya falsedad se pueda siquiera concebir; que no hay experiencia de ninguna clase, así la maquine la imaginación más desaforada, que no suministre una base para la inteligibilidad y para el juicio probable.]

mente del análisis que Lewis ha realizado de los juicios empíricos. Desde luego, para una teoría representacionista, el orden que captamos en el conocimiento no podría ser otra cosa que una transcripción de un orden dado tal cual en el mundo. Pero, bajo una perspectiva semejante, la realidad tendría el aspecto de un desfile predeterminado de presentaciones, ligadas inevitablemente las unas a las otras, que se suceden como pura inmediatez para una corriente de conciencia. Esto supone el retorno a un sujeto radicalmente pasivo y a una concepción del conocimiento en la que éste aparece privado de toda funcionalidad.<sup>85</sup>

Por el contrario, un juicio empírico es para Lewis una conexión hipotética entre experiencias dadas y experiencias posibles mediada por la acción.<sup>86</sup> Esto hace del conocimiento un instrumento para el control de la experiencia, y de la realidad algo más que lo inmediatamente dado. El orden que intentamos predicar de la realidad, y no de la pura inmediatez, está constituido por correlaciones entre los estados directamente experimentados y estados futuros que se seguirían de ciertos cursos de acción. Tales ordenaciones no están determinadas unívocamente dentro de los límites de lo dado; justamente el hecho de que todo juicio empírico defina inevitablemente un ámbito de posibilidad no actualizada es lo que les confiere su carácter siempre abierto y su naturaleza tentativa y probable. Por la misma razón, el orden de los fenómenos no puede ser nunca un orden dado, puesto que lo posible sobrepasa por definición a lo dado. No

<sup>85</sup> "It may seem that this is precisely what is required for knowledge and prediction. But it is not: in a world so constituted whatever could be learned would not be worth knowing, because nothing could be done about it." ["Puede parecer que esto es precisamente lo que se necesita para el conocimiento y la predicción. Pero no es así: en un mundo así constituido, cualquier cosa que se pudiera aprender no valdría la pena conocerla, porque no se podría hacer nada al respecto."]; MWO, XI, p.355.

<sup>86</sup> Cf. supra, §35.



estamos buscando, pues, una ordenación que lo inmediato presente de por sí e independientemente de nosotros, sino la posibilidad de que eso inmediato adquiriera un significado como signo de otros estados no presentes que dependen de nuestra actuación para materializarse. Esto es lo mismo que decir que buscamos la posibilidad de que haya una *realidad* --en el sentido que Lewis da a este término--, y no sólo una sucesión de *qualia* inobjetivables, realidad que es indisociable de nuestra propia actividad como intérpretes.<sup>87</sup>

Si bien, como decíamos hace un momento, el orden del mundo no puede ser meramente "creado" en nuestra interpretación, en todo caso tampoco puede ser un orden "encontrado" en la experiencia inmediata, pues por sí misma ésta no determina nada en el ámbito de las posibilidades, como mostró Hume. El orden cuya posibilidad busca esclarecer Lewis es más bien la *proyectabilidad* de ciertos contenidos presentados en la experiencia en un marco más amplio, en el que las cosas no se limitan a la unidimensionalidad y la instantaneidad de lo sentido, sino que poseen objetividad, entidad propia, un "espesor" (no son sólo lo que son aquí y ahora, sino también lo que serían en situaciones contrafácticas) característico de la realidad que creemos conocer. Ese mundo proyectable es un mundo ordenado, pues, aunque la proyección es un acto interpretativo de los sujetos, no tiene sentido decir que es impuesta o creada por ellos;

<sup>87</sup> Que la realidad puede ser al mismo tiempo construida y objetiva es algo que hemos tratado de mostrar en el §36. Allí decíamos: "llamamos «realidad objetiva» a un mundo de relaciones y de posibilidades no actualizadas que, aun careciendo de toda concreción al margen de la actividad del sujeto que las define, demuestra a cada paso su autonomía e independencia en la propia experiencia de realidad".

es la propia experiencia la que discrimina qué proyecciones tienen (provisionalmente) éxito.<sup>88</sup>

Por último, el tipo de orden a que se refiere Lewis tampoco puede ser completo ni absoluto, en varios sentidos. Dado que es la realidad, y no el contenido de la experiencia, lo que debe estar ordenado, y dado que la realidad es --a la manera de William James y de Nelson Goodman-- un proceso en construcción, algo esencialmente inacabado por cuanto resulta de una proyección indefinida de lo actual en lo posible regulada por las necesidades activas y predictivas de los individuos, el hecho de que el orden tenga ese mismo carácter inconcluso y dinámico no lo convierte en algo "menos real". Por otro lado, y como ya observamos a propósito de las prácticas clasificatorias,<sup>89</sup> cualquier regularidad parte de un acto de selección. Cuando hablamos de un mundo ordenado, podemos admitir a la vez y sin contradicción un importante grado de desorganización. El mundo presenta al mismo tiempo un elevado índice de uniformidad y de lo contrario: la determinación de los objetos físicos convive con la indeterminación de las partículas cuánticas; la homogeneidad de nuestras taxonomías no excluye la radical discernibilidad de los individuos; la continuidad de las sensaciones térmicas va asociada a las discontinuidades termodinámicas, o la continuidad espacio-temporal a su ordenación numérica discreta. La distribución relativa del orden y el desorden no puede ser fijada *a priori*, sino que depende de qué tipo de mundo se ofrece a nuestra experiencia, de cuál sea nuestra capacidad de elabo-

<sup>88</sup> El concepto de *proyección* que aquí usamos para expresar la ampliación de lo dado a lo posible, y por tanto la esencia de la generalización empírica, está extraído de *Fact, Fiction and Forecast*, donde es empleado por Nelson Goodman como clave de su análisis de la inducción. Nos parece que dicho concepto se adecúa perfectamente a las intenciones de Lewis en *Mind and the World Order*.

<sup>89</sup> V. *supra*, §29.

ración conceptual y del alcance de nuestras necesidades cognitivas en un segmento de experiencia dado.

Este último punto tiene especial importancia. Precisamente porque todo orden parte de una selección previa, el ideal de una homogeneidad exhaustiva [*through and through*] no representa un *desideratum* más o menos inalcanzable, sino un contrasentido. Tomando un ejemplo del propio Lewis,<sup>90</sup> si encuentro en el cristal de mi ventana unas huellas de dedos, puedo inferir directamente que algunos niños han estado jugando en mi jardín el día anterior. Las huellas, tomadas como un acontecimiento simple, ocupan así su lugar dentro de una secuencia ordenada de acontecimientos cuyas leyes comprendo. Pero si más tarde descubro que faltan de la casa algunos objetos valiosos, desecharé aquella primera ordenación y llamaré a la policía para que examine las huellas --que ahora se han convertido en un fenómeno complejo de múltiples significados-- en busca de alguna correlación que permita identificar al ladrón. El carácter *significativo* de las huellas (su capacidad para sugerir correlaciones) cambia de una situación a otra, y puede seguir cambiando en función del problema que su examen pretende resolver. Pero, en cada caso, el propio problema establece el grado y el tipo de uniformidad que es preciso hallar, y, por lo mismo, el momento a partir del cual otros aspectos también dados de las huellas, relevantes tal vez en un contexto diferente, pasan a ser desatendidos. Sólo por esto se podría ya decir que el conocimiento no agota nunca lo dado, a la vez que se proyecta más allá de ello. El orden que podemos exigir a la realidad para que sea cognoscible está fijado por nuestras necesidades de comprensión, y aunque éstas pueden ampliarse indefinidamente (y seguramente así sucede), en cada momento tienen un

límite de satisfacción. De otra manera, ningún problema tendría solución y el conocimiento carecería por completo de utilidad.<sup>91</sup>

Hemos dicho que la uniformidad que podemos atribuir al mundo depende de nuestra capacidad de conceptualización, del alcance de los problemas que pretendemos resolver y del contenido de nuestra experiencia. El primero de estos factores constituye, sin lugar a dudas, una variable subjetiva, pues hace corresponder los límites de la realidad con los límites de la concepción.<sup>92</sup> No puede haber un orden en el mundo que sea por definición indescifrable, aunque sí podemos especular con la idea de que una mente más perfecta pueda descubrir una realidad (una correlación significativa entre las experiencias) que a nosotros se nos escapa. El segundo factor no es estrictamente subjetivo, ya que los problemas en cuestión representan situaciones objetivas en las que el individuo se ve confrontado con experiencias que necesita controlar. Pero sí apunta a la relatividad de nuestro conocimiento, en el sentido de que éste se refiere siempre a alguna experiencia real o posible de algún sujeto que desea producirla o evitarla.<sup>93</sup> Por su parte, el tercero de estos factores representa el polo objetivo, el centro de resistencia --por así decir-- al que se enfrentan los intereses cognoscitivos y los instrumentos conceptuales del sujeto de conocimiento a la hora de ordenar la experiencia en

<sup>91</sup> Esto ilustra bien un rasgo característico de la *actitud* epistemológica del pragmatismo. La ausencia de un punto final para el conocimiento representa para otras concepciones más "maximalistas" una fuente continua de aporías. El pragmatismo, al descender de las aparatosas nociones abstractas de "conocimiento" y "verdad" a su concreción naturalista en la "resolución de problemas", puede integrar esa ausencia de punto final como una característica del proceso en su conjunto que no cuestiona cada uno de sus pasos. Al final del párrafo incidiremos más en el valor de este compromiso con el falibilismo.

<sup>92</sup> V. *supra*, §37.

<sup>93</sup> Sobre esto, véase *supra*, §26.

una realidad inteligible. El orden plasmado en nuestras teorías sobre el mundo, por más que resulte inseparable de componentes subjetivos y relativos como los que acabamos de señalar, procede en última instancia de las secuencias mismas de los fenómenos, de modo que éstos pueden resistir nuestros intentos de generalización, obligarnos a modificarlas, descartar ciertas uniformidades y avalar otras. A diferencia de las operaciones de conceptualización, en las que se impone a la experiencia una pauta a priori de interpretación, la descripción de regularidades y correlaciones entre los distintos aspectos de la experiencia una vez conceptualizada es el resultado de un aprendizaje cuyas únicas herramientas son la intuición y el método de ensayo y error.

Así, por ejemplo, los griegos estipularon una partición del mundo físico en cuatro elementos, para generalizar después su "movimiento natural" de acuerdo con la ley "todas las cosas tienden a su lugar natural". Esto supone un primer intento de correlación empírica entre la composición de los cuerpos y su comportamiento gravitacional. Más tarde, la correlación se modificó, sustituyendo los componentes materiales por el peso. Esto no quiere decir que la teoría de los elementos hubiera quedado refutada como forma de clasificación (de hecho, pervivió durante mucho tiempo); simplemente la experiencia no respondía adecuadamente a este intento particular de reducirla a uniformidad. Finalmente, encontramos la correlación entre velocidad y tiempo para el movimiento de caída libre. Este problema físico concreto no es un problema conceptual, sino empírico. Su resolución no depende meramente de la elección de un sistema de categorías, sino de que el material empírico se deje o no ordenar poniendo en correspondencia unas con otras. Ello requiere, desde luego, una selección adecuada de conceptos clasificatorios que nos permita llegar a uniformidades verdaderamente significativas (lo que ilustrábamos pági-

nas atrás con el paso de las categorías alquímicas a las químicas). Del mismo modo, la confirmación de ciertas regularidades puede sugerir la creación de nuevos conceptos. Esta mutua dependencia entre conceptualización (*a priori*) y generalización (empírica) garantiza el punto de contacto entre las construcciones conceptuales y una experiencia autónoma e independiente de la mente, que al mismo tiempo permite atribuir objetividad a las correlaciones verificadas dentro de una realidad que parcialmente es construcción nuestra.<sup>94</sup>

Resumamos, pues, la situación. Hay una parte en el contenido de la experiencia sobre la que se construye lo que denominamos el mundo real. Ese mundo, objeto de nuestro conocimiento, está presidido por un cierto orden, de manera que aquellos otros contenidos de experiencia que lo violan o lo transgreden son categorizados *a priori* como ilusorios en tanto la clasificación categorial misma no se altere.<sup>95</sup> El problema de qué proporción de la experiencia es ordenable, y por tanto incluíble en la realidad, y qué proporción debe ser considerada ilusoria, no depende de ningún análisis epistemológico, sino del éxito relativo de las investigaciones particulares, esto es, del progreso del conocimiento en general en

<sup>94</sup> "A certain minimal order is prescribed a priori in the recognition of the real. It is a regulative maxim of reason to seek further uniformities which may be stated in principles finally of maximal comprehensiveness and simplicity. But there neither is nor can be any prescription of the specific type of uniformity or correlation which is demanded in this interest of further intelligibility." ["Hay un cierto orden mínimo prescrito *a priori* en el reconocimiento de lo real. Constituye una máxima regulativa de la razón el buscar ulteriores uniformidades que puedan expresarse en principios que alcancen en último término la máxima comprehensividad y simplicidad. Pero ni hay ni puede haber prescripción alguna sobre el tipo correcto de uniformidades o de correlaciones exigidas en aras de ese interés de una más amplia inteligibilidad."]; MWO, XI, p.353.

<sup>95</sup> Recordemos que, hablando propiamente, no hay una única realidad, sino "realidades cualificadas" (física, mental, lógica, etc.), cada una con sus propios criterios *a priori* de inclusión y exclusión; y que no hay ningún contenido de experiencia que no sea real bajo alguna cualificación, esto es, la clasificación misma.

su intento de hallar modos de clasificación (descubrir realidades) que permitan formular correlaciones cada vez más simples y comprehensivas. Las generalizaciones empíricas en que va expresándose dicho conocimiento no parten de una experiencia en bruto, sino de la realidad ya categorizada; no exigen, pues, que los contenidos inmediatos presenten una regularidad absoluta e infalible. Tampoco esas generalizaciones requieren estar dadas de una vez por todas, ya que la misma realidad evoluciona en función de nuestras necesidades de inteligibilidad. La validez del conocimiento sólo exige que las conceptualizaciones *a priori* resulten útiles para enunciar correlaciones y uniformidades significativas en la experiencia real y posible, cuya verificación, por lo demás, no puede ser --por definición-- completa. Reducida la cuestión a estos términos, en los que la idea de un "conocimiento absoluto" queda descartada, no por inalcanzable, sino por incongruente con la naturaleza atribuida a la actividad misma de conocer y al escenario en que ésta se despliega, se reducen considerablemente las bazas que podría jugar el escepticismo, pero no se han agotado todavía.

Desde la actitud filosófica de Lewis --tan afin en esto a la de James y Dewey--, el cometido de la epistemología no es erigirse en juez que dictamine desde una posición exenta si el conocimiento en su conjunto resulta posible o no, sino simplemente cobrar consciencia del tipo de operaciones y del tipo de relación con el medio en que consiste esa actividad. La tarea es, en lo esencial, *reconstruir* reflexivamente la noción de "conocimiento" atendiendo exclusivamente a lo que se manifiesta en su práctica, lo que implica la aceptación de partida de que no puede haber una divergencia absoluta entre lo que tal práctica es y lo que "debería" ser (las condiciones ideales de su ejercicio). Dicho con cierta crudeza: cuando el filósofo afirma que nuestro conocimiento de ninguna manera es

"verdadero conocimiento" --o simplemente cuando se arroga autoridad para decidir esa cuestión--, lo que inmediatamente debe "ponerse entre paréntesis" (y este uso de la expresión husserliana no es del todo inocente) no es nuestra pretensión cognoscitiva, sino el concepto de "conocimiento" que usa el filósofo. Así suele despachar el sentido común, en un notable ejercicio de coherencia, las extravagancias del escepticismo epistemológico. No obstante, en el orden de las razones que caracteriza a la filosofía, no basta con exhibir una actitud. Para que el análisis epistemológico resulte satisfactorio, es preciso además mostrar argumentativamente cómo se excluyen sus alternativas.

A este respecto, la reconstrucción de Lewis es todavía insuficiente, pues descansa en dos supuestos cuya negación permite aún afirmar significativamente la imposibilidad del conocimiento. Tales supuestos, en los que se desglosa lo que venimos llamando el "problema del orden del mundo", son: 1) que lo dado en la experiencia es susceptible de *algún* orden; y 2) ese orden aplicable a lo dado permite inferencias *válidas* del pasado al futuro. Es claro que no basta con manifestar que estas dos tesis son "razonables". El escepticismo, cuya mayor virtud filosófica es la de servir de punto de referencia dialéctico, se conforma con poder ser formulable, y cuenta con la ventaja de que no necesita ser verosímil. Aun dentro de los límites que señalábamos hace un momento, es preciso, pues, mostrar que tales supuestos no pueden cuestionarse significativamente, que la posibilidad del conocimiento no puede ser negada *en general*, con lo que, en efecto, el "problema del orden del mundo" tendría una solución no metafísica y la actitud de sentido común respecto del conocimiento,



además de ser razonable, resultaría filosóficamente sostenible a través de esta reconstrucción.<sup>96</sup>

Comencemos por el primer supuesto. Ante todo debe notarse que, con arreglo a los análisis anteriores, esta posibilidad de que los contenidos de la experiencia presenten algún tipo de regularidad no sólo es una condición para la existencia de leyes en la naturaleza, sino también para la existencia de objetos en general. En efecto, la identificación de un objeto empírico depende de que podamos considerar determinadas secuencias en la experiencia como índices probables de otras experiencias futuras; la predicación objetiva no es otra cosa que la hipótesis de tales conexiones.<sup>97</sup> Ahora bien, por la propia naturaleza del caso, la existencia de los objetos *en general* sólo requiere que haya *alguna* regularidad, mientras que la existencia de este o aquel objeto en particular depende del cumplimiento de regularidades concretas, cuya verificación nunca puede ser definitiva. Este es el matiz que nos permite distinguir entre el escepticismo --que, al negar *toda* regularidad, declara la imposibilidad de conocer objetos como ordenaciones inteligibles de la experiencia-- y el falibilismo --que sólo niega que podamos establecer de una vez por todas

<sup>96</sup> Para lo que sigue, v. MWO, XI, pp.367 y ss. Además de lo ya dicho en su momento sobre el método reflexivo y las restricciones analíticas de su filosofía (v. *supra*, Capítulo 1, §§26-28), la presentación del pensamiento de Lewis como una reconstrucción de la visión de sentido común cuenta con el aval explícito del autor: "I do not --I hope-- stray far from common sense; and I do not attempt to go much beyond it. For me, it is a large enough task if I can follow it, and in measure make explicit what is implicit in it, in these last and difficult questions gathered together under the name «philosophy»." ["Nunca me he apartado --eso espero-- del sentido común; y no he tratado de ir mucho más allá de él. Para mí, ya es tarea más que suficiente si consigo seguirlo, y hacer en alguna medida explícito lo que hay implícito en él, en lo que toca a estas preguntas últimas y difíciles reunidas bajo el nombre de «filosofía»."]; C.I. Lewis, "Replies to My Critics", en P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of C.I. Lewis*, p.654.

tales regularidades, con lo que las predicaciones objetivas quedan teñidas para siempre de un carácter provisional o conjetural. Esto obliga a la posición escéptica a adquirir una mayor radicalidad si quiere salvar la consistencia. No basta con negar la validez de las generalizaciones empíricas, sino que hay que negar al mismo tiempo la existencia de objetos cognoscibles, con lo que el cuadro que describe el escéptico resulta ya a duras penas imaginable: una experiencia desprovista de todo significado en la que ni tan siquiera podemos percibir la distinción entre sujeto y objeto, no digamos ya entre lo real y lo irreal.

The nearest approximation we can make to such a conception is, perhaps, that there might be an experience which is a mere flitting of meaningless presentations. But for such experience, if we can conceive it, the distinction of "real" and "unreal" could have no meaning. This being so, it is a little obscure just what we suppose ourselves to be talking about when we try to frame such a conception; perhaps about the experience of an oyster with the oyster left out.<sup>98</sup>

Pero, como acabamos de decir, no importa lo abstrusa que resulte una tesis escéptica; su éxito está asegurado con tal de que logre mostrar que la posibilidad del conocimiento depende de supuestos que no tenemos por qué aceptar. El supuesto es en este caso que hay alguna secuencia regular en la experiencia, de la que cabría inferir probabilísticamente la existencia de algún objeto. Paralelamente, la tesis de que hay un conocimiento válido conseguirá su objetivo simplemente mostrando que

<sup>98</sup> [Lo más que podemos acercarnos a una concepción semejante es, tal vez, que haya una experiencia que resulte ser un mero parpadeo de presentaciones sin sentido. Pero en una experiencia así, si es que podemos concebirla, la distinción entre "real" e "irreal" no podría tener ningún significado. Así las cosas, resulta un tanto oscuro de qué se supone que estamos hablando exactamente cuando tratamos de describir una tal concepción; tal vez de la experiencia de una ostra dejando a un lado a la os-

tiene que haber algún orden, aun concediendo que ninguna de sus descripciones tiene un valor definitivo. Es así como Lewis llega a la formulación de un primer principio básico:

*Principle A:* It must be false, that every identifiable entity in experience is equally associated with every other.<sup>99</sup>

Lo que este principio establece es que, de hecho, los acontecimientos dados en la experiencia se suceden de acuerdo con determinadas secuencias con exclusión de otras en número indefinido. Puede verse que con ello no se limita *a priori* el conjunto de las experiencias posibles, a la manera kantiana; negar que todas las posibilidades lleguen efectivamente a actualizarse tras un acontecimiento dado --como hace el Principio A-- no es negar que las posibilidades sean posibles por igual. Ahora bien, ¿no podrían ser esas secuencias actualizadas puramente aleatorias, de manera que resistieran cualquier intento de ordenación? Tal cosa sería plausible si el material que debe ser finalmente ordenado fuera una sucesión absolutamente dada de contenidos de experiencia brutos. Pero recordemos que no es la *experiencia*, sino la *realidad* --esto es, experiencia conceptualizada-- lo que debe someterse a regularidades inteligibles. Esta diferencia resulta crucial, ya que, una vez puestas en juego nuestras capacidades de conceptualización y categorización, cualquier serie dada de posibilidades actualizadas presentará algún tipo de regularidad estadística, bien en sus componentes inmediatos o en cualesquiera otros que podamos construir a partir de ellos mediante un ejercicio *suficiente*

<sup>99</sup> [*Principio A:* debe ser falso que toda entidad identificable en la experiencia se asocie por igual con cualquier otra.] *Ibid.*, pp.367-8. Por "entidad" debe entenderse aquí cualquier ítem o parte aislable de experiencia.

de análisis o de abstracción. Dicho en forma negativa: dada una serie cualquiera "a, b, c, d,...", análoga a una sucesión cualquiera de contenidos de experiencia, la serie *nunca* excluye *a priori* un análisis de sus elementos o una abstracción a partir de ellos que la convierta en una secuencia estable. (Consideramos preferible la formulación negativa, pues la abstracción y el análisis son procesos indefinidos en los que siempre cabe suponer un eslabón ulterior, aunque éste no se haya alcanzado de hecho.) Esta idea puede quedar expresada en un segundo principio básico:

*Principle B:* In any situation (if sufficiently extended) in which there are identifiable entities which fail to satisfy Principle A --i.e., whose association is "random"-- there will be other entities, systematically connected with the former or specifiable in terms of them, which do satisfy Principle A.<sup>100</sup>

Un ejemplo del propio Lewis ilustra con suma claridad cómo operan en la práctica estos dos principios. Consideremos las secuencias que resultan del reparto de la baraja en un juego de naipes. En principio, que las secuencias de cartas presenten o no algún tipo de pauta o regularidad depende de que se haya barajado correctamente o, por el contrario, haya algún defecto en el mazo o alguien esté haciendo trampas. En este segundo caso, en el que cabe esperar *en general* que el reparto no sea estrictamente aleatorio (es decir, en el que vale el Principio A), la sucesión de naipes es previsible en alguna medida, y los juicios de probabilidad al respecto tienen validez *en general*, independientemente de que las secuencias concretas que creemos detectar en un determinado momento

<sup>100</sup> [*Principio B:* en cualquier situación (si se prolonga lo suficiente) en la que haya entidades que no satisfacen el Principio A --esto es, cuya asociación es "aleatoria"--, habrá otras entidades, conectadas sistemáticamente con las anteriores o especificables en términos de ellas, que sí satisfacen el Principio A.]

resulten ser después meras coincidencias. Dicho de otra manera, si podemos excluir el azar, podemos por lo mismo suponer la existencia de regularidades estadísticas, las cuales validan a su vez las pretensiones de conocimiento siempre y cuando se planteen en términos falibilistas. O también, la clave para una fundamentación epistemológica --para una refutación del escepticismo-- no radica en excluir el error, sino en excluir la *ininteligibilidad de principio*, y esto es justamente lo que hace el principio A.

Ahora bien, ¿qué sucede si el reparto es limpio? En ese caso, las secuencias son genuinamente aleatorias y los juicios de probabilidad carecen de fundamento. Pero esto es así sólo en relación con la secuencia de *naipes*. Esa secuencia puede ser *interpretada* en otra de unidades diferentes (por ejemplo, jugadas o bazas del tipo "pareja", "escalera", "póker", etc.), especificable en términos de la primera, que sí dé lugar a generalizaciones probables. Si me han repartido tres reyes y un as, cualquier apuesta sobre qué *carta* me entrará a continuación vale lo mismo que cualquier otra, pero no así sobre el valor de la *baza* que tendré en mi mano. Es decir, para excluir el azar no es preciso negar que las series *dadas* sean efectivamente aleatorias (lo que, pasando de los naipes al mundo, equivaldría a suponer metafísicamente que hay un "principio de uniformidad --de no aleatoriedad-- de la naturaleza"), sino reparar en que lo dado puede ser previamente organizado en entidades de orden superior o inferior que garanticen el establecimiento de uniformidades; y esto es lo que señala el Principio B.

(Los juegos de naipes constituyen una metáfora sumamente eficaz de nuestra búsqueda de inteligibilidad en la experiencia. Partiendo de un *input* estrictamente idéntico --el reparto gradual de unas cartas vueltas hacia abajo--, podemos jugar a apostar por la carta más alta (un juego

estrictamente *de azar*) y podemos jugar al póker (un juego de *control del azar* mediante el cálculo de probabilidades). En el juego del conocimiento, el *input* está representado por la actualización gradual de posibilidades no restringidas *a priori*, y el juego consiste también en controlar mediante juicios predictivos esas actualizaciones construyendo conceptualmente entidades que favorezcan la detección de pautas estables. En el caso del conocimiento, jugar "a la carta más alta" sería tratar de realizar inducciones directas de unos contenidos de experiencia a otros sin ninguna elaboración conceptual previa. No es de extrañar que Hume, que veía el problema en estos términos, concluyera que nuestras generalizaciones empíricas no tienen más justificación que la muy "azarosa" del hábito. Pero nuestro conocimiento de la naturaleza consiste básicamente -- para el pragmatismo-- en *ganarle apuestas*, cuantas más mejor, y para ello contamos --afirma Lewis-- con el privilegio de nuestra razón, que es el privilegio que nos concede la naturaleza de *elegir juego*.)

Ninguno de estos principios prejuzga cuál sea el orden del mundo; no tienen, por tanto, implicación metafísica alguna. En el caso más desfavorable, tal orden será extremadamente laxo, mínimamente discriminativo y muy pobre en predicciones. De nuevo topamos aquí con el factor pragmático: el único modo de medir la "calidad" del conocimiento que realmente podemos alcanzar es con respecto al incremento en el control sobre el medio que se produce como consecuencia de nuestras ordenaciones. El reto planteado por el escepticismo, empero, no nos obliga a garantizar un grado u otro de inteligibilidad para el mundo; es suficiente con mostrar que no es posible suponer que su saldo sea absolutamente nulo, que la incongruencia entre el instrumento y la presa no puede ser total.

Lewis formula aún un tercer principio para poner de manifiesto de qué modo los dos anteriores proporcionan una base suficiente para la in-

ferencia válida del pasado al futuro, con lo que se resuelve el problema del segundo supuesto que debíamos justificar ante el escéptico:

*Principle C:* The statistical prediction of the future from the past cannot be generally invalid, because whatever is future to any given past, is in turn past for some future.<sup>101</sup>

Este sencillo principio analítico prueba que el problema de la generalización predictiva no es en esencia diferente al problema de la generalización retrospectiva, una vez analizada cualquier generalización en términos de experiencia *posible*. Si los principios A y B logran convencernos de que toda secuencia de presentaciones es susceptible de una ordenación u otra, la proyección de esas ordenaciones sobre el futuro no supone una dificultad añadida. De nuevo, lo que no podemos (ni debemos razonablemente) excluir es el error. Pero, si no podemos negar por principio la detección de regularidades en general en lo ya pasado, tampoco podemos hacerlo en el pasado respecto del futuro, pues todo futuro acaba incluyéndose antes o después en el pasado. De esta manera, podemos presuponer que la relación entre el pasado y el futuro no es radicalmente aleatoria, por la misma razón y en los mismos términos en que no lo son las relaciones entre los acontecimientos pasados entre sí, lo que da validez probabilística --aunque no, desde luego, certeza-- a nuestras predicciones.

Hemos llegado al final de nuestro recorrido por el análisis del conocimiento contenido en *Mind and the World Order*, y en este último

<sup>101</sup> [*Principio C:* la predicción estadística del futuro a partir del pasado no puede ser inválida de manera general, pues cualquier cosa que sea futura respecto de un pasado en particular, es a su vez pasado para algún futuro.] *WJG*, VIII, 226

tramo hemos hallado una insólita resolución del viejo problema de la regularidad de la naturaleza. Una vez más, la estrategia pragmatista de invertir los términos de una cuestión, trastocando en este caso el problema metafísico sobre el orden intrínseco al mundo por el problema conceptual sobre las "condiciones de posibilidad" de la ordenación en general, ilumina con luz nueva otra de las perplejidades filosóficas clásicas. Nos parece que la posición de Lewis se distingue claramente de las tres alternativas que resultan más familiares a propósito del "problema del orden del mundo". Se distingue del realismo ingenuo, el cual, mediante distintas asunciones metafísicas, cree posible (y necesario) postular que el mundo posee una estructura absoluta que queda "plasmada" en una única descripción verdadera y última de él. Se distingue también del idealismo transcendental, para el que esa estructura es una proyección de la propia estructura cognoscitiva de los sujetos, y que, por un camino tan diferente, llega a la misma conclusión de que es posible un conocimiento irrevocable del orden de los "fenómenos" tal como se expresa en las proposiciones sintéticas *a priori*. Se distingue, por último, del relativismo escéptico, de acuerdo con el cual la subjetividad de la percepción y la ausencia de conexiones necesarias entre las experiencias invalida de raíz toda pretensión de auténtico conocimiento. Entre estos dos extremos, que obligan al conocimiento, o bien a ser verdadero (de la "cosa en sí" o del "fenómeno"), o bien a no ser en absoluto, resumiríamos el intento de Lewis como un término medio --virtuoso por sí mismo y porque aproxima la teoría del conocimiento al conocimiento real, tanto científico como de sentido común-- consistente en percibir el valor de su falibilidad. Si siempre ha sido una verdad popular que "sólo se aprende de los errores", y si hace tiempo que los científicos han comprendido que cada teoría no es más que un camino hacia la siguiente, es natural que la



filosofía termine por darse cuenta de que necesita redefinir la mecánica y los fines que tradicionalmente ha atribuido al conocimiento.

El problema que pretende resolver Lewis es cómo conciliar la dimensión subjetiva inherente a toda interpretación con la radical independencia y autonomía de la experiencia, cómo preservar la objetividad del conocimiento sin identificar acríticamente (en sentido kantiano) el concepto con el objeto. El último escollo en este camino, el "problema del orden del mundo", es al mismo tiempo una síntesis de todo él. ¿Cómo podemos conocer sin presuponer que el mundo tiene una "forma cognoscible", presupuesto inverificable que parece dejar la totalidad del conocimiento en el aire? La respuesta de Lewis, en dos palabras, es ésta: sea cual sea la "forma" del mundo, ese mundo es cognoscible, pues conocerlo es someterlo a un proceso de selección, abstracción y análisis que permita asignar significado a sus contenidos. Tales significados indican conexiones entre unas experiencias y otras, y sirven para guiar nuestra acción una vez que de ellas extraemos generalizaciones con vistas a la predicción. Estas generalizaciones son sólo probables, pues implican la presentación de contenidos futuros que, en virtud de la radical autonomía de la experiencia, están libres de toda determinación en el presente. Pero reciben el nombre de "conocimiento" porque son sensibles a la experiencia misma, introducen una diferencia nítida entre el acierto y el error y --si subsanamos la inconsistencia que sobre este punto atribuíamos a Lewis<sup>102</sup>-- sirven de base a una definición no vacía de la verdad en términos pragmáticos.

Pero podríamos todavía preguntar: ¿qué garantiza la viabilidad de todas esas operaciones *sea como sea el mundo*? Que esas operaciones son

posibles incondicionalmente --aunque desde luego no puede decirse lo mismo de su alcance, sus procedimientos concretos y su rendimiento práctico-- es algo que pertenece a la lógica misma de las regularidades, como tratan de mostrar los Principios A, B y C de Lewis. Nada puede ser "totalmente irregular se mire por donde se mire", por así decir. Hay algo contradictorio en la expresión "un mundo impredecible" cuando ésta se toma literal y exhaustivamente. Con un cierto eco cartesiano, afirma Lewis que un demonio o genio maligno puede hacer del conocimiento algo extremadamente difícil y muy pobre en compensaciones, pero su imposibilidad no es concebible. Puede hacer que nuestros contenidos sensibles presenten la más aleatoria de las distribuciones; puede incluso hacer que las pocas secuencias regulares que logremos extraer mediante complicadas conceptualizaciones para convertir esas sensaciones en una realidad de "cosas", resulten a su vez sumamente inconexas entre sí. Pues bien, esa misma arbitrariedad se convertirá para la mente en un asidero, precario pero útil; el desorden mismo se convierte en expectativa, y por tanto en orden:

If the demon should likewise minimize the extent to which particular *sequences* should be repeated, he might make knowledge difficult to a degree. But at least we should presumably come to possess the very important generalization that the maximum of novelty may confidently be expected. We should organize all our conduct on the principle that "lightning seldom strike twice in the same place" and "history never repeats", with consequent advantage to ourselves.<sup>103</sup>

<sup>103</sup> [Si el demonio minimizara también la posibilidad de que se repitan las *secuencias* particulares, podría hacer del conocimiento algo difícil hasta cierto punto. Pero, por lo menos, es presumible que llegaríamos a alcanzar la muy importante generalización de que siempre podemos confiar en que se produzca el máximo de novedad. Podríamos disponer toda nuestra conducta de acuerdo con el principio de que "el rayo rara vez cae dos veces en el mismo sitio" y de que "la historia nunca se repite", con el consiguiente provecho para nosotros.] *MITO. XI*, p. 288

El único poder que permitiría al genio imposibilitar por completo el conocimiento sería el de privar a la mente de su capacidad de organizar, abstraer, analizar y producir significados. Si no hay una mente que transforme la experiencia en una realidad, extrayendo y aislando conceptualmente el orden del caos, ningún mundo es de por sí cognoscible, no sólo por el hecho trivial de que no habría *quien* lo conociera, sino también porque no habría *qué* conocer. Prueba de ello es que la experiencia misma que ahora tenemos como meros entes receptivos, si borráramos de ella las distinciones *conceptuales* entre sueño y vigilia, apariencia y realidad, subjetivo y objetivo, no sería menos caótica e incognoscible que cualquier otra que un genio maligno quisiera inventar. En realidad, no disponemos de un punto de referencia que nos diga hasta qué punto el mundo tal como de hecho es resulta más o menos propenso a ser entendido, ni hasta dónde habría podido llegar el conocimiento de haber sido diferente.

A la inversa, una mente incapaz de ese tipo de operaciones no podría conocer nada, por más que el genio --ahora benigno más que maligno-- se esforzara en facilitar las cosas. Hablando con propiedad, no se trataría de una mente, sino de un órgano receptivo más o menos complejo sin funciones cognitivas. De ahí que, como se insistió en su momento, los límites de la realidad se correspondan con los límites del sentido.<sup>104</sup> Esta no es una tesis idealista: significa que la *posibilidad* del conocimiento --y ésta sería nuestra lectura última de Lewis-- viene dada por la mente, y no por lo que no es ella; no depende de cómo sea el mundo, sino de que la mente sea capaz de hacer lo que efectivamente hace. Un mundo

incognoscible, un mundo carente de toda organización, no es imposible en absoluto; lo estrictamente imposible sería la existencia de una mente inteligente en él.

## REFERENCIAS

AYER, Alfred J., *La filosofía en el siglo XX* (1982). Ed. Crítica, Barcelona 1983. Traducción de Jorge Vigil.

CARNAP, Rudolf, "Empiricism, Semantics, and Ontology" (1950), en *Meaning and Necessity*. University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1956. 2ª edición.

DEWEY, John, *La reconstrucción de la filosofía* (1948). Ed. Aguilar, Buenos Aires 1970.

GOODMAN, Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1983. 4ª edición.

HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza Ed., Madrid 1980. Trad. de Jaime de Salas.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Ed. Alfaguara, Madrid 1978. Traducción de Pedro Ribas.

LEWIS, Clarence Irving, *Mind and the World Order*. Dover Publications, Nueva York 1956. 2ª edición revisada (1ª edición, 1929).

- *An Analysis of Knowledge and Valuation*. Open Court Publishing Co., LaSalle (Ill.) 1946.

POPPER, Karl R., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge & Kegan Paul, Londres 1972. 4ª edición.

QUINE, Willard van Orman, "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico* (1953). Ed. Orbis, Barcelona 1984. Traducción de Manuel Sacristán.

RAMSEY, Frank P., *Philosophical Papers*. Edición de D.H. Mellor. Cambridge University Press, Cambridge 1990.

SCHILPP, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of C.I. Lewis*. Open Court Publishing Co., LaSalle (Ill.) 1968.

STRAWSON, P.F., *Los límites del sentido: un ensayo sobre la "Crítica de la Razón Pura" de Kant* (1968, 2ª edición). Ed. Revista de Occidente, Madrid 1975.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, Londres 1922.

- *Über Gewissheit*. Basil Blackwell, Oxford 1979.

## CONCLUSION

El pragmatismo conceptualista trata de ser una forma de empirismo libre de dogmas. En su trasfondo está la insatisfacción que Charles Peirce, William James y John Dewey sintieron, cada uno a su modo, con una epistemología que había convertido a la experiencia en una barrera entre el sujeto y la realidad, en lugar de comprenderla como el escenario común en el que ambos entran en contacto. El núcleo del pragmatismo se condensa en el concepto de *experiencia activa*, por un lado, y de *experiencia significativa*, por otro. Acción y significado son, como adecuadamente reza el título de la obra de H.S. Thayer, las dos categorías sobre las que descansa toda concepción pragmatista del conocimiento.

Pero, además, la epistemología de C.I. Lewis tiene como horizonte una concepción analítica de la filosofía, expresada en su "método reflexivo", y una conciencia de la estructura formal de los sistemas de conceptos, producto de sus investigaciones en el campo de la lógica matemática, que confieren al pragmatismo conceptualista una solidez teórica y una excelencia técnica muy superior a la que pudo alcanzar cualquiera de los pragmatistas clásicos. La pervivencia de éstos últimos en tantas ideas aún hoy en circulación, si bien ha de atribuirse por

encima de todo a la talla de aquellos grandes pensadores, debe mucho también a la contribución de Lewis como intérprete crítico de sus principales intuiciones.

No obstante, buena parte de nuestros objetivos habrán fracasado si, al final de estas páginas, Lewis aparece ante nosotros sólo como el filósofo que hizo del pragmatismo una teoría apta para el siglo XX, con ser esto mucho. Cualquier lector de *Mind and the World Order* tiene la certeza de hallarse ante un pensador insoslayable, dotado de una aguda penetración filosófica y de una expresión excepcionalmente clara y persuasiva. El pragmatismo conceptualista ha dejado en la epistemología contemporánea su propia estela, de la que participan destacados filósofos que, ya se muestren más o menos críticos, reconocen en C.I. Lewis a un maestro, y no meramente al albacea de una insigne tradición de pensamiento.

Tan es así que nos queda la impresión de que este trabajo se interrumpe cuando podría comenzar a dar sus mejores frutos. La perspectiva abierta por la reflexión de Lewis resulta como mínimo estimulante, e invita a avanzar en una dirección en la que los que se sienten atraídos por los problemas más elementales de la epistemología pueden esperar obtener algunas recompensas. Para ello no hay mejor camino que acudir al propio Lewis, en busca de un contacto directo con esa reflexión. Nuestro acercamiento al pragmatismo conceptualista no sustituye a la lectura de *Mind and the World Order* al menos por dos razones. En primer lugar, porque, como es lógico, no hemos tratado de agotar los contenidos de la obra, e incluso los aspectos de ella que hemos juzgado esenciales para nuestros propósitos no han sido meramente vertidos en este trabajo, sino más bien tamizados por nuestra propia comprensión; la lectura directa de Lewis puede hacerlos aparecer bajo otra luz, y en todo caso--de

esto estamos seguros-- puede aumentar su fuerza de convicción. En segundo lugar, y a resultas de ello, lo que aquí se ha ofrecido es conscientemente una *interpretación* del pragmatismo conceptualista, no por honesta en sus intenciones menos personal. Como luego comentaremos, nuestra lectura se aparta notablemente en algunos puntos de la de otros intérpretes, lo que en cualquier caso representa un incentivo más para acudir a la fuente original.

Sin duda, la teoría de Lewis tiene puntos oscuros, que para algunos analistas más concentrados que nosotros en cuestiones de detalle --y por tanto menos atentos al valor de conjunto de la obra-- pueden traducirse en deficiencias de cierta importancia. Uno de esos puntos oscuros se refiere a la centralidad de los condicionales contrafácticos en la descripción lewisiana del conocimiento. Hay, desde luego, algo de incómodo en hacer girar toda una teoría en torno a una noción para la que no disponemos de análisis completamente satisfactorios. Pero, por otra parte, también resulta sumamente difícil imaginar una descripción correcta de cualquier proceso cognitivo, por simple que sea, que prescinda de una sola vez de la categoría de "posibilidad" o, como dice Lewis, de "posibilidades no actualizadas". No hay, de hecho, una alternativa planteada en esos términos que realmente *explique* la cognición sin convertirla en un tipo de proceso enteramente distinto. Naturalmente, esto no es un argumento que invalide el hecho de que la teoría de Lewis sigue pendiente de una aclaración definitiva de la lógica de los contrafácticos; pero hace que sea razonable la actitud de atribuir provisionalmente el problema a nuestras herramientas de análisis, y no a la impropiedad de una teoría que presupone esa lógica.

Otro punto oscuro tiene que ver con el problema del conocimiento del pasado y del estatuto de la memoria dentro de la descripción general



de Lewis. Se trata, en realidad, de un tema recurrente a propósito del pragmatismo, y es cierto que la cuestión no recibe en *Mind and the World Order* el tratamiento detenido que tal vez merece. No obstante, una buena parte del problema se debe a una interpretación sumamente superficial del sentido del pragmatismo. No hay ninguna contradicción entre la posibilidad de conocer un hecho pasado y un análisis del conocimiento que identifique éste con anticipaciones de experiencias futuras. Como hemos tratado de argumentar, la existencia *para el conocimiento* de cualquier acontecimiento del pasado se verifica siempre en el presente y en el futuro; la idea de una verificación del pasado *en el pasado* resulta sencillamente absurda. Ahora bien, algunos críticos plantean la objeción del siguiente modo: la verdad de "Napoleón fue derrotado en Waterloo", por ejemplo, no depende en absoluto de ninguna experiencia futura, sino del *hecho* de que efectivamente Napoleón pasara por esa triste experiencia en un preciso momento del pasado, aun cuando ese *hecho* se borre para siempre de toda experiencia futura. Este argumento, si va dirigido contra el pragmatismo conceptualista de Lewis, ignora por completo la cuestión. En efecto, la verdad de cualquier proposición depende de que lo que describe sea un "hecho"; si la proposición está en pasado, el "hecho" en cuestión pertenece sin discusión al pasado. Todo lo que afirma la teoría de Lewis --y todo lo que exige la perspectiva inmanente-- es que reconozcamos el valor relativo del concepto de "hecho": no hay ningún hecho que no sea formulable en un enunciado, y no hay ningún enunciado sobre hechos que no implique efectos posibles en la experiencia futura, efectos que constituyen su única y exclusiva verificación. Por tanto, el *hecho pasado* de que Napoleón fue derrotado en Waterloo, que hace verdadera a la proposición "Napoleón fue derrotado en Waterloo", se establece por los efectos en la experiencia *futura* que se siguen de esa

misma proposición. La crítica es vacía si se limita a señalar que la verdad de la proposición depende de la autenticidad del hecho; es preciso mostrar además que hay un modo significativo de hablar de "hechos" sin referencia a proposiciones, y de hablar de "proposiciones sobre hechos" sin referencia a consecuencias verificables (en el futuro, naturalmente).

Podemos cerrar esta rápida selección de posibles insuficiencias en la trama teórica de *Mind and the World Order* con la mención de un problema que, a diferencia de los anteriores, atañe a la perspectiva global allí pergeñada. Nos referimos a una cierta tensión u oscilación no del todo resuelta entre los planos subjetivo e intersubjetivo del análisis. Aunque ya decimos que se trata de una cuestión que alcanza a toda la perspectiva, podemos intentar ilustrarla en un caso concreto. Si se recuerda nuestro ejemplo del paseante distraído (§36), con el que pretendíamos justamente aclarar la naturaleza relativa de los hechos a que acabamos de referirnos en el párrafo anterior, el argumento pasaba en un determinado instante del conjunto de experiencias posibles *del paseante* que podrían dar sentido al enunciado "aquí hay un puente", al conjunto de experiencias posibles *de cualquier observador* que podrían servir para el mismo fin. En efecto, la perspectiva inmanente no es una perspectiva solipsista, o al menos no *pretende* serlo. El "problema de las otras mentes" es sin duda una laguna importante en *Mind and the World Order*, pero no exactamente como problema de *demonstración* de su existencia --a este respecto, tanto las otras mentes como la propia, en cuanto "cosas existentes", están dadas en la experiencia y se construyen conceptualmente sobre ella al igual que cualquier otro objeto--, sino como problema de *punto de vista* para el análisis del conocimiento. Planteado escuetamente: ¿no puede haber una contradicción entre el "método reflexivo" de Lewis y el talante "naturalista" propio de todo el pragmatismo? Cuando Lewis

parte de la "experiencia espesa" como verdadero referente de cualquier reflexión filosófica no especulativa, ¿se está partiendo de la experiencia de múltiples sujetos, o de la experiencia de un sujeto en la que aparecen incuestionablemente otros muchos sujetos? Desde luego, Lewis pasa con mucha soltura --tal vez demasiada-- de un plano a otro, como muy claramente se pone de manifiesto en su análisis dual del significado como "intensión lógica" (mental) y como "definición y uso lingüísticos" (estructural). Hay aquí, con toda seguridad, un defecto metodológico de construcción por parte de Lewis. De lo que ya no estamos tan seguros es de que esta *tensión* deje traslucir una *contradicción*. Una de las mayores virtudes de la epistemología de Lewis es, a nuestro juicio, que no renuncia a ninguna de las dos dimensiones consustanciales al conocimiento (y al lenguaje): la que posee como proceso mental y la que posee como fenómeno social. Pero uno se siente inclinado a pensar que esa virtud teórica no debe obtenerse al precio metodológico de "nadar y guardar la ropa", esto es, de conservar las dos dimensiones en paralelo, sin acabar de resolver su articulación. Que efectivamente ése haya sido el precio que se ha pagado, o que, por el contrario, la tensión de la teoría no haga sino recoger una tensión consustancial a su objeto de estudio, es algo que no sabríamos decidir. Como en el caso de los condicionales contrafácticos, tal vez Lewis merezca el beneficio de la duda a la vista de lo insatisfactorio de las alternativas: teorías "mentalistas" y "anti-mentalistas" del conocimiento.

De manera que la filosofía de Lewis no está libre de dificultades --como cabía esperar--, ni nosotros hemos sido capaces de librarla de ellas --como cabía esperar también. Sí creemos, en cambio, haber zanjado algunas polémicas que han perseguido a esta teoría prácticamente desde el momento mismo de su formulación. Al menos, nuestra interpretación toma

una postura en ellas, y hemos de decir que dicha postura está casi siempre de parte de lo que Lewis dijo respecto de su propia filosofía al defenderse de sus críticos.

Por ejemplo, se ha discutido a menudo la especificidad del pensamiento de Lewis respecto del verificacionismo positivista. Lewis reconoció haber encontrado en los trabajos iniciales de Carnap, Schlick y Reichenbach una actitud empirista y una orientación metodológica afines a su propio talante filosófico. Pero también declaró sentirse por completo ajeno a la evolución inmediatamente posterior de esos autores, y del Círculo de Viena en general, hacia el fisicalismo, y a su conversión del empirismo en un "fantasma semántico". En nuestra exposición, el "verificacionismo" de Lewis resulta más bien laxo. Por una parte, el requisito de que los conceptos deben poseer "condiciones de verificación" para ser significativos, resulta en el fondo ser una demanda de que los conceptos tengan, sin más, alguna denotación empírica; la verificabilidad "de hecho" del concepto no es esencial para el significado, sino, en todo caso, para el conocimiento. De ahí que Lewis no contraponga simplistamente enunciados con sentido y enunciados sin sentido, sino que establece más bien una gradación de los conceptos en función de su contenido empírico, en la que todo enunciado es significativo siempre que haya alguna cláusula "si...entonces" que, siquiera débil y remotamente, indique alguna diferencia en la experiencia *concebible*, por fantástica, improbable o prácticamente indecidible que resulte. De ahí también que Lewis no desee invalidar por absurdas las proposiciones de la metafísica. Más bien al contrario, pensaba que la filosofía no puede escapar a ellas, que los problemas metafísicos son *auténticos* problemas, sólo que requieren una formulación más clara. La metafísica está implícita en nuestras decisiones categoriales, y las preguntas por la adecuación de tales

decisiones no carecen de sentido, sino que, por el contrario, son las más radicales. Por otra parte, tanto el significado como el conocimiento comportan para Lewis una transcendencia de lo inmediatamente dado en la experiencia. O, dicho en términos más directos, la mente no podría realizar ninguna de sus funciones si no recurriera sistemáticamente a su facultad de *imaginación*. En el fondo, todo el pragmatismo conceptualista se resume --y en esto manifiesta su verdadera filiación pragmatista-- en una teoría de la "razón imaginativa", o de la "razón creadora", aunque contenida en una férrea armazón lógica. No es fácil conciliar esto con los severos principios de un seco verificacionismo.

Otro punto sobre el que los intérpretes se han debatido hasta la saciedad --al menos, con seguridad, hasta la saciedad del mismo Lewis-- es el del carácter pretendidamente fenomenista de la teoría expuesta en *Mind and the World Order*. En nuestro análisis del concepto de "lo dado" hemos tratado de subrayar la impropiedad de esa atribución, que Lewis rechazó en innumerables ocasiones. Si se entiende por "fenomenismo" una epistemología que sostiene la reductibilidad del conocimiento, tanto en su significado como en su justificación, a la aprehensión de datos sensibles, la cual se postula como absolutamente cierta e incuestionable, entonces no hay rastro de tal concepción en *Mind and the World Order*. En realidad, es para nosotros un misterio cómo esa hipótesis ha podido sobrevivir a una lectura medianamente atenta de la obra de Lewis.\*

Esa hipótesis, pese a errar por completo el blanco, roza en todo caso el verdadero *quid* de la teoría del conocimiento de Lewis, que lo es

\* En el Apéndice Bibliográfico que añadimos al final (sección VI) remitimos a las principales fuentes de esta polémica. Aunque la confusión pueda ser explicable en los primeros críticos de *Mind and the World Order*, resulta mucho menos justificada en aproximaciones más recientes --como la de Susan Haack--, que deberían contar con un conocimiento más

al mismo tiempo de *cualquier* epistemología: ¿cuál es el tipo de "reconstrucción" del sistema de nuestro conocimiento que se propone? O, por plantearlo en la jerga filosófica habitual: ¿estamos ante una forma de "fundamentalismo" o ante una forma de "coherentismo"? Nuestra conclusión a este respecto es que, con todas las matizaciones que serían aquí del caso, el pragmatismo conceptualista es una forma de "fundamentalismo epistemológico".

Pese a que "fundamentalismo" es una fea palabra, para nosotros expresa una idea apetecible: el conocimiento está trabado de algún modo con la realidad, y esa trabazón se puede "mostrar" --aunque tal vez no se pueda "decir", por usar la terminología del *Tractatus*-- en una correcta reconstrucción del conocimiento. El punto de contacto del conocimiento con la realidad se sitúa en *Mind and the World Order* en el concepto de "lo dado", razón por la cual el debate sobre el fenomenismo apuntaba en la dirección adecuada. La inamovible negativa de Lewis a renunciar a ese concepto, que le habría de proporcionar notables quebraderos de cabeza con sus intérpretes, expresa su profesión de fe en que podemos realmente comprender la actividad cognoscitiva como algo más que un entramado de proposiciones que se soportan mutuamente. Pero el gran reto del pragmatismo conceptualista consiste en lograr ese objetivo sin *imponer* apriorísticamente ese contenido "sustancial" del conocimiento "desde dentro" del conocimiento, por ejemplo en una teoría fenomenista de los datos sensibles. Por eso decíamos al comienzo que lo que Lewis trata de alcanzar es un empirismo *sin dogmas*.

El dogmatismo epistemológico, como bien han mostrado los coherentistas, procede de una visión arquitectónica de la justificación, en la que debe haber una serie de elementos últimos ciertos a guisa de cimientos, cuya verdad se transmite después mediante técnicas inferenciales a las

plantas superiores. Como es sabido, este planteamiento choca con dos problemas serios. Primero, resulta imposible reconstruir --a juzgar por los ensayos realizados, a veces con auténtico derroche de paciencia e ingenio-- ese ascenso desde las verdades elementales a las alturas de nuestra sofisticación cognoscitiva; sin duda nos encontramos a muchos metros sobre el suelo, y creemos que el conocimiento que hemos ganado en el viaje tiene algo de verdadero, pero no logramos encontrar la escalera que nos ha conducido, a nosotros y a nuestra verdad, hasta aquí. Segundo, no nos ponemos de acuerdo sobre la verdad de los elementos últimos, e incluso la idea de que haya verdades que sólo se pueden "constatar", pero no demostrar, viola a los ojos de muchos la lógica misma del conocimiento y de la verdad; la única prueba de que hay verdades evidentes, desde esta perspectiva, quedaría reducida al *hecho* de que el edificio no se cae, pero lo que hay que explicar es justamente la relativa solidez del edificio.

Lo verdaderamente interesante en el fundamentalismo de Lewis es que no descansa en absoluto en el concepto de certeza. El *aspecto* dado del conocimiento no es un elemento proposicional, y por tanto no puede ser verdadero o falso, cierto o incierto. Lewis comparte con los coheren-  
tistas el rechazo de la visión arquitectónica de la justificación y su sustitución por una visión holista y reticular. De hecho, es uno de los grandes contributores al desprestigio de la primera y a la consolidación de la segunda. Su epistemología no apela a ningún fundamento arquitectónico, sino a una inmediatez al mismo tiempo *contenida* y *transcendida* en todo acto de conocimiento: el conocimiento, por así decir, nunca puede ser "de" lo dado, pero tiene inevitablemente que ser "sobre" lo dado. La realidad, el mundo con el que estamos en contacto y del que participamos, asimismo contiene y trasciende esa inmediatez, y ésta es la razón de que

la hipótesis de su incognoscibilidad carezca de sentido. *Enfrentar* al sujeto con el mundo significa incidir doblemente en el absurdo: es situarse a la vez "fuera de la mente" y "fuera de la realidad".

El pragmatismo trató de hallar un nuevo sentido al concepto de fundamentación del conocimiento; nunca rechazó esa idea, pero sí su plasmación en el empirismo tradicional. Lewis fue quien más lejos llegó en ese programa, y su pragmatismo conceptualista abre una vía para la reconsideración del fundamentalismo desde bases críticas y no dogmáticas. Al menos, a esa luz lo hemos interpretado, y en ello reside para nosotros el principal interés de su filosofía.



## APENDICE BIBLIOGRAFICO

A continuación ofrecemos una selección de fuentes primarias y secundarias sobre el pragmatismo y sobre la epistemología de C.I. Lewis. No todas han sido citadas a lo largo del texto, del mismo modo que no se recogen todas las mencionadas o utilizadas en él. Incluimos referencia de las ediciones en castellano, cuando existen.

### I. HISTORIA DE LA FILOSOFIA NORTEAMERICANA

La obra más exhaustiva al respecto es la de Flower y Murphey:

FLOWER, E. y MURPHEY, M.G., *A History of Philosophy in America*. 2 vols. G.P. Putnam's Sons, Nueva York 1977.

Hay, además, buenas aproximaciones traducidas al castellano:

BLAU, J.L., *Men and Movements in American Philosophy*. Prentice Hall Inc., Nueva York 1955. 4ª edición. [*Filósofos y escuelas filosóficas en los Estados Unidos de América*. Ed. Reverté, México D.F. 1957.]

HARTSHORNE, Ch., *Creativity in American Philosophy*. State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1985. [*La creatividad en la filosofía estadounidense*. EDAMEX, México 1987.]

SCHNEIDER, H.W., *A History of American Philosophy*. Columbia University Press, Nueva York 1963. 2ª edición. [*Historia de la filosofía norteamericana*. F.C.E., México 1950 --traducción de la 1ª edición de 1946.]

Hay múltiples antologías de filosofía norteamericana y colecciones de ensayos sobre sus clásicos. De las que destacamos a continuación, merece la pena observar que la compilación de Kurtz, traducida al castellano, contiene los únicos textos de Lewis vertidos a nuestro idioma (el artículo de 1923 "A Pragmatic Conception of the A Priori", y un extracto de ocho páginas de *An Analysis of Knowledge and Valuation*) de que tengamos noticia.

ADAMS, G.P. y MONTAGUE, W.P. (eds.), *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. Macmillan Co., Nueva York 1930.

ANDERSON, P.R. y FISCH, M.H., *Philosophy in America, From the Puritans to James, with Representative Selections*. Appleton Century, Nueva York 1939.

CONKIN, P.K., *Puritans and Pragmatists: Eight Eminent Thinkers*. Indiana University Press, Bloomington (Ind.) 1976.

FISCH, M.H. (ed.), *Classic American Philosophers: Peirce, James, Royce, Santayana, Dewey, Whitehead*. Appleton Century Crofts, Nueva York 1951.

FRANKEL, Ch. (ed.), *The Golden Age of American Philosophy*. George Braziller, Nueva York 1960.

HOOK, S. (ed.), *American Philosophers at Work*. Greenwood Press, Westport (Conn.) 1968.

KURTZ, P. (ed.), *American Philosophers* (vol. 1, "American Thought Before 1900: A Sourcebook from Puritanism to Darwinism"; vol. 2, "American Philosophy in the Twentieth Century: A Source Book from Pragmatism to Philosophical Analysis"). The Macmillan Co., Nueva York 1965-1966. [*Filosofía norteamericana en el siglo veinte (Textos escogidos desde el pragmatismo hasta el análisis filosófico)*. F.C.E., México 1972 -- traducción del vol. 2.]

MUELDER, W.G., SEARS, L., SCHLABACH, A.V. (eds.), *The Development of American Philosophy: A Book of Readings*. Houghton, Mifflin, Boston (Mass.) 1960. 2ª edición.

POTTER, V.G. (ed.), *Doctrine and Experience: Essays in American Philosophy*. Fordham University Press, Nueva York 1988.

SINGER, M.C. (ed.), *American Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.

THAYER, H.S. (ed.), *Pragmatism: The Classic Writings*. Hackett Publishers, Indianápolis (Ind.) 1982.

WHITE, M.G., *Documents in the History of American Philosophy. From Jonathan Edwards to John Dewey*. Oxford University Press, Nueva York 1972.

## II. PRAGMATISMO

La bibliografía sobre el pragmatismo es extremadamente amplia. Mencionamos sólo los estudios recientes de cierta importancia, algunos de los cuales incluyen además excelentes bibliografías.

AUNE, B., *Rationalism, Empiricism and Pragmatism: An Introduction*. Random House, Nueva York 1970.

AYER, A.J., *The Origins of Pragmatism*. Macmillan, Londres 1968.

CAMPBELL, J., *The Community Reconstructs: The Meaning of Pragmatic Social Thought*. University of Illinois Press, Chicago (Ill.) 1992.

HOOK, S., *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. Basic Books, Nueva York 1974.

KUKLICK, B., *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*. Yale University Press, New Haven (Conn.) 1977.

MORRIS, Ch., *The Pragmatic Movement in American Philosophy*. George Braziller, Nueva York 1970.

RORTY, A. (ed.), *Pragmatic Philosophy*. Doubleday & Co., Garden City (N.Y.) 1966.

SCHEFFLER, I., *Four Pragmatists: A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*. Routledge & Kegan Paul, Londres 1974.

SMITH, J.E., *Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism*. Yale University Press, New Haven (Conn.) 1978.

THAYER, H.S., *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. Hackett Publishing Co., Nueva York 1981. 2ª edición.

WEST, Cornel, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. The University of Wisconsin Press, Madison (Wis.) 1989.

ZELTNER, Ph.M. (ed.), *Pragmatism: Its Sources and Prospects*. South Carolina University Press, 1981.

### III. CHARLES SANDERS PEIRCE

La edición canónica de los escritos de Peirce es la de los CP. Citamos también el proyecto de edición cronológica, actualmente en curso.

*Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Ed. por C. Hartshorne y P. Weiss (vols. I-VI) y A.W. Burks (vols. VII-VIII). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-1958.

*Writings of Charles S. Peirce: a Chronological Edition*. Vol. I. Ed. por M. Fisch et al. Indiana University Press, Bloomington (Ind.) 1982.

En castellano, aparte de traducciones dispersas, muchas de ellas descatalogadas, existen tres compilaciones recientes, de las que destacamos la excelente de Vericat, por centrarse en el pragmatismo de Peirce.

*Obra lógico-semiótica*. Ed. por Armando Sercovich. Ed. Taurus, Madrid 1987.

*Escritos lógicos*. Ed. por Pilar Castrillo Criado. Alianza Ed. Madrid 1988.

*El hombre, un signo (el pragmatismo de Peirce)*. Ed. por José Vericat. Ed. Crítica, Barcelona 1988.

Hay también una traducción aún accesible de las *Lectures on Pragmatism* de 1903:

PEIRCE, Ch.S., *Lecciones sobre el pragmatismo*. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1978.

Hay una completa bibliografía sobre la filosofía de Peirce en el volumen VIII de los *Collected Papers*. Entre los trabajos más recientes, destacan:

APEL, K.O., *Charles Sanders Peirce: From Pragmatism to Pragmatism*. University of Massachusetts Press, Amherst (Mass.) 1981.

BERNSTEIN, R.J. (ed.), *Perspectives on Peirce*. Yale University Press, New Haven (Conn.) 1965.

DAVIES, W.H., *Peirce's Epistemology*. Martinus Nijhoff, La Haya 1972.

FEIBLEMAN, J.K., *An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce*. M.I.T. Press, Cambridge (Mass.) 1970. 2ª edición.

MISAK, Ch.J., *Truth and the End of Inquiry: A Peircean Account of Truth*. Clarendon Press, Oxford 1991.

MOORE, E.C. y ROBIN, R.S. (eds.), *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce: Second Series*. University of Massachusetts Press, Amherst (Mass.) 1964.

MURPHEY, M.G., *The Development of Peirce's Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1961.

RESCHER, Nicholas, *Peirce's Philosophy of Science*. University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1978.

SKAGESTADD, P., *The Road of Inquiry: Charles Peirce's Pragmatic Realism*. Columbia University Press, Nueva York 1981.

#### IV. WILLIAM JAMES

*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Longmans, Green & Co., Nueva York 1897. [La voluntad de creer y otros ensayos. Hispanoamérica, México 1941.]

*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Longmans, Green & Co., Nueva York 1902. [Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana. Ed. Península, Barcelona 1986.]

*Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Longmans, Green & Co., Nueva York 1907. [Pragmatismo: un nombre nuevo para viejos modos de pensar. Ed. SARPE, Madrid 1984.]

*The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*. Longmans, Green & Co., Nueva York 1909. [Traducción parcial en *Pragmatismo. Cuatro ensayos de "El significado de la verdad"*. Ed. Roble, México 1966.]

*Collected Essays and Reviews*. Longmans, Green & Co., Nueva York 1920.

Existe un detallado estudio bibliográfico de la extensa producción de James:

McDERMOTT, J.J., *The Writings of William James*. Modern Library, Nueva York 1968.

No abundan las monografías sobre James que los comentaristas consideren plenamente satisfactorias. Es obligado citar el monumental estudio de Perry, al que añadimos otra obra bastante extensa de reciente aparición:

MYERS, G.E., *William James: His Life and Thought*. Yale University Press, New Haven (Conn.) 1986.

PERRY, R.B., *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Little, Brown & Co., Boston (Mass.) 1935.

#### V. JOHN DEWEY

*The Influence of Darwin upon Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought*. Henry Holt & Co., Nueva York 1910.

*How We Think*. D.C. Heath, Boston (Mass.) 1933. Edición revisada. [Cómo pensamos. Ed. Paidós, Barcelona 1989.]

*Essays in Experimental Logic*. University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1916.

*Reconstruction in Philosophy*. The Beacon Press, Boston (Mass.) 1948. Edición ampliada. [La reconstrucción de la filosofía. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1970.]

*Human Nature and Conduct*. Henry Holt & Co., Nueva York 1922. [Naturaleza humana y conducta. F.C.E., México 1966.\*]

*Experience and Nature*. Open Court Publishing Co., Chicago (Ill.) 1929. 2ª edición. [La experiencia y la naturaleza. F.C.E., México 1948.]

*The Quest for Certainty*. Minton, Balch & Co., Nueva York 1929. [La busca de la certeza. F.C.E., México 1952.]

*Philosophy and Civilization*. Minton, Balch & Co., Nueva York 1931.

*Art as Experience*. Minton, Balch & Co., Nueva York 1934. [El arte como experiencia. F.C.E., México 1949.]

*Logic: The Theory of Inquiry*. Henry Holt & Co., Nueva York 1938. [Lógica: la teoría de la búsqueda. F.C.E., México .]

*Problems of Men*. Philosophical Library, Nueva York 1946. [*El hombre y sus problemas*. Ed. Paidós, Buenos Aires 1952.]

De los numerosos trabajos sobre la filosofía de Dewey, resultan de obligada consulta:

HOOK, Sidney (ed.), *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*. Dial Press, Nueva York 1950.

SCHILPP, P.A. (ed.), *The Philosophy of John Dewey*. The Library of Living Philosophers, vol. I. Tudor Publishing Co., Nueva York 1951. 2ª edición.

THAYER, H.S., *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*. Humanities Press, Nueva York 1952.

WESTBROOK, R.B., *John Dewey and American Democracy*. Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991.

Existe también una bibliografía actualizada sobre Dewey:

BOYDSTON, J.A. y POULOS, K. (eds.), *Checklist of Writings About John Dewey: 1887-1977*. Southern Illinois University Press, Carbondale (Ill.) 1978.

## VI. C.I. LEWIS

Libros:

*A Survey of Symbolic Logic*. University of California Press, Berkeley (Cal.) 1918.

*The Pragmatic Element in Knowledge* (Howison Lecture). University of California Publications in Philosophy, vol. 6, nº3. Berkeley (Cal.) 1926.

*Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Charles Scribner's Sons. Nueva York 1929 / Dover Publications, Nueva York 1956 (2ª edición corregida).

*Symbolic Logic* (en colaboración con C.H. Langford). The Century Co., Nueva York 1932.

*An Analysis of Knowledge and Valuation* (Paul Carus Lectures). Open Court Publishing Co., LaSalle (Ill.) 1946.

*The Ground and Nature of the Right* (Woodbridge Lectures). Columbia University Press, Nueva York 1955.

*Our Social Inheritance*. Indiana University Press, Bloomington (Ind.) 1957.

*Values and Imperatives: Studies in Ethics*. Ed. por John F. Lange. Stanford University Press, Stanford (Cal.) 1969.

Artículos. Hay una edición de *Collected Papers* en la que se recogen los principales artículos de Lewis, algunos de ellos inéditos, distribuidos en los siguientes bloques temáticos: 1. Crítica y comentario; 2. Teoría de los valores y ética; 3. Epistemología y metafísica; 4. Lógica y filosofía de la lógica. Citamos además una reseña sobre manuscritos póstumos de Lewis.

GOHEEN, J.D., y MOTHERSHEAD Jr., J.L., *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*. Stanford University Press, Stanford (Cal.) 1970.

LANGE, J.F., "The Late Papers of C.I. Lewis", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 4 (1966), pp.235-45.

Hay una bibliografía exhaustiva de los escritos de Lewis, preparada por E.M. Adams y revisada por el propio autor, en:

SCHILPP, Paul A., *The Philosophy of C.I. Lewis*. The Library of Living Philosophers, vol. XIII. Open Court Publishers, LaSalle (Ill.) 1968.

Estudios generales sobre la epistemología de Lewis (no incluimos en la relación los ensayos de crítica y comentario recogidos en el volumen de Schilpp que acabamos de citar):

ADAMS, E.M., "Lewis, Clarence Irving", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4. Macmillan Co. & The Free Press, Nueva York 1967; pp.455-8.

AYER, A.J., *La filosofía del siglo XX*. Ed. Crítica, Barcelona 1983; pp.104-24. [*Philosophy in the Twentieth Century*. Weidenfeld & Nicolson, Londres 1982.]

BAYLIS, C.A., "C.I. Lewis's *Mind and The World Order*", *Journal of Philosophy*, vol. 27 (1930), pp.320-7.

BRANDT, R.B., "Epistemic Priority and Coherence", *Journal of Philosophy*, vol. 61 (1964), pp.557-9.

DUCASSE, C.J., "C.I. Lewis' *An Analysis of Knowledge and Valuation*", *Philosophical Review*, vol. 57 (1948), pp.260-80.

FIRTH, R., "Coherence, Certainty, and Epistemic Justification", *Journal of Philosophy*, vol. 61 (1964), pp.545-57.

HALPERN, R.I., *C.I. Lewis' Conception of the Given and the Problem of Epistemic Justification*. Ph.D. Dissertation. The City University of New York (CUNY) 1975.

HARBERT, D.L., *Existence, Knowing and Philosophical Systems*. University Press of America, Lanham (Mar.) 1983.

HENLE, P., "Lewis's *An Analysis of Knowledge and Valuation*", *Journal of Philosophy*, vol.45 (1948), pp.524-32.

HILL, T.E., "Conceptual Pragmatism", en *Contemporary Theories of Knowledge*. The Ronald Press Co., Nueva York 1961; pp.362-87.

QUINTON, A., "C.I. Lewis", en *Thoughts and Thinkers*. Holmes & Meier Publishers, Nueva York 1982; pp.317-30.

ROSENTHAL, S.B., *The Pragmatic a Priori: A Study in the Epistemology of C.I. Lewis*. Warren H. Green, St. Louis (Miss.) 1976.

- "C.I. Lewis: Toward Categories of Process and a Metaphysics of Pragmatism", *Journal of the History of Philosophy* (abril 1977), pp.195-201.

- "C.I. Lewis and the Pragmatic Tradition in American Philosophy", en V.G. Potter (ed.), *Doctrine and Experience: Essays in American Philosophy* (citado en la sección I de este Apéndice), pp.205-27.

- "From Meaning to Metaphysics: C.I. Lewis and the Pragmatic Path", *Review of Metaphysics* (marzo 1980), pp.541-58.

- "C.I. Lewis and the Structure of Perceptual Beliefs", *Tulane Studies in Philosophy* (diciembre 1981), pp.97-105.

STACE, W.T., "C.I. Lewis' *An Analysis of Knowledge and Valuation*", *Mind* (N.S.), vol. 57 (1948), pp.71-85.

La teoría de Lewis en torno al "elemento dado" en la experiencia suscitó un prolongado debate, que merece consignarse aparte:

CHISHOLM, R., "The Problem of Empiricism", *Journal of Philosophy*, vol. 45 (1948), pp.512-7.

FIRTH, R., "Lewis on the Given", en P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of C.I. Lewis* (citado en esta sección), pp.329-50.

GOODMAN, N., "Sense and Certainty", *Philosophical Review* vol. 61 (1952), pp.160-7.

HAACK, S., "C.I. Lewis", en M.G. Singer (ed.), *American Philosophy* (citado en la sección I de este Apéndice), pp.215-38.

LAVINE, T.Z., "C.I. Lewis and the Problem of Phenomenalism", *Philosophy and Phenomenological Research* (marzo 1981), pp.386-95.

LEWIS, C.I., "Professor Chisholm and Empiricism" (1948), en J.D. Goheen y J.L. Mothershead Jr. (eds.) *Collected Papers of C.I. Lewis* (citado en esta sección), pp.317-23.

- "Realism or Phenomenalism?" (1953), *ibidem*, pp.335-47.

- "Replies to My Critics", en P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of C.I. Lewis* (citado en esta sección), pp.653-76.

PASTIN, M., "C.I. Lewis's Radical Foundationalism", *Noûs* vol. 9 (1975), pp.407-20.

REICHENBACH, H., "Are Phenomenal Reports Absolutely Certain?", *Philosophical Review* vol.61 (1952), pp.147-59.



ROSENTHAL, S.B., "C.I. Lewis and the Pragmatic Rejection of Phenomenalism", *Philosophy and Phenomenological Research* (septiembre/diciembre 1980, pp.204-15.

- "Lewis, Pragmatism, and Phenomenalism: A Revisit", *ibidem*, pp.396-400.

VAN CLEVE, J., "Probability and Certainty: An Examination of the Lewis/Reichenbach Debate", *Philosophical Studies*, vol. 32 (1977), pp.323-34.

Los artículos recién citados de Chisholm, Goodman y Reichenbach, junto con el artículo de Lewis "The Given Element in Empirical Knowledge" (1952), aparecieron recogidos como parte de la polémica entre fundamentalismo y coherentismo en:

CHISHOLM, R. y SWARTZ, R.J. (eds.), *Empirical Knowledge*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1973.