

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
SECCIÓN DE FILOSOFÍA

REALISMO Y PRAGMATISMO.  
BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE HILARY PUTNAM

Moris A. Polanco Barrera

Tesis de doctorado dirigida por  
el Prof. Dr. D. Jaime Nubiola Aguilar

Pamplona, 1997



“Yo he tratado más de una vez, como todos mis amigos, de encerrarme en un sistema para predicar allí a mi gusto. Pero un sistema es una especie de condenación, que nos obliga a una abjuración perpetua; siempre hay que estar inventando otro, y esta fatiga resulta un cruel castigo. Y siempre mi sistema era hermoso, vasto, espacioso, cómodo, limpio y liso, o, al menos, tal me parecía. Y siempre un producto espontáneo, inesperado, de la vitalidad universal, venía a lanzar un desmentido a mi ciencia infantil y anticuada... Condenado sin cesar a humillarme en nuevas conversiones, tomé finalmente una gran decisión. Para escapar al horror de esas apostasías filosóficas, me resigné orgullosamente a la modestia: y me contento con sentir; he vuelto a buscar asilo en la impecable ingenuidad, por lo cual pido humildemente perdón a los espíritus académicos... Así es como mi conciencia filosófica ha encontrado reposo.”

Charles Baudelaire,  
Exposición Universal de 1855.



# ÍNDICE

|                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------|----|
| <u>ABREVIATURAS</u>                                               | 7  |
| <u>INTRODUCCIÓN</u>                                               | 9  |
| <u>CAPITULO 1: HILARY PUTNAM</u>                                  | 13 |
| <u>1.1. Datos biográficos</u>                                     | 13 |
| <u>1.2. Introducción a su pensamiento</u>                         | 14 |
| <u>1.2.1. Contexto filosófico y cultural</u>                      | 14 |
| <u>1.2.2. El funcionalismo</u>                                    | 17 |
| <u>1.2.3. El declive de la filosofía analítica</u>                | 19 |
| <u>1.2.4. La renovación de la filosofía</u>                       | 22 |
| <u>1.2.5. Religión, afinidades y discrepancias</u>                | 23 |
| <u>1.2.6. Pragmatismo y relativismo</u>                           | 25 |
| <u>CAPÍTULO 2: REALISMO METAFÍSICO (1957-1976)</u>                | 35 |
| <u>2.1. Filosofía de la lógica y conocimiento <i>a priori</i></u> | 36 |
| <u>2.1.1. La lógica como ciencia empírica</u>                     | 36 |
| <u>2.1.2. Conocimiento <i>a priori</i> y verdad</u>               | 43 |
| <u>2.2. Filosofía de la ciencia y de las matemáticas</u>          | 50 |
| <u>2.2.1. Realismo científico</u>                                 | 50 |
| <u>2.2.2. Realismo matemático</u>                                 | 61 |
| <u>2.3. Filosofía del lenguaje</u>                                | 68 |
| <u>2.3.1. El significado de “significado”</u>                     | 69 |
| <u>2.3.2. La naturaleza de los conceptos</u>                      | 76 |
| <u>2.3.3. Comprensión, referencia y verdad</u>                    | 80 |
| <u>2.4. Conclusiones</u>                                          | 88 |
| <u>CAPÍTULO 3: REALISMO INTERNO (1977-1985)</u>                   | 93 |
| <u>3.1. El abandono del realismo metafísico</u>                   | 94 |
| <u>3.1.1. Diciendo adiós a los viejos moldes</u>                  | 94 |

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| <u><i>3.1.2. Las antinomias del realismo</i></u>                          | 102 |
| <u>3.2. La referencia y los marcos conceptuales</u>                       | 109 |
| <u><i>3.2.1. Teorías materialistas de la referencia</i></u>               | 109 |
| <u><i>3.2.2. Relatividad ontológica</i></u>                               | 122 |
| <u>3.3. Deflacionismo y antirrealismo</u>                                 | 132 |
| <u><i>3.3.1. Teorías desentrecomilladoras</i></u>                         | 132 |
| <u><i>3.3.2. La teoría no realista de Michael Dummett</i></u>             | 139 |
| <u>3.4. El realismo interno como propuesta alternativa</u>                | 145 |
| <u><i>3.4.1. Verdad como justificación idealizada</i></u>                 | 145 |
| <u><i>3.4.2. Hechos y valores</i></u>                                     | 155 |
| <u>3.5. Conclusiones</u>                                                  | 163 |
| <u>CAPÍTULO 4: REALISMO HUMANO (1986-1997)</u>                            | 167 |
| <u>4.1. Representacionalismo, antirrepresentacionalismo y objetividad</u> | 169 |
| <u>4.2. Relatividad conceptual, uso lingüístico y verdad</u>              | 186 |
| <u>4.3. Filosofía, “soluciones filosóficas” y vida ordinaria</u>          | 205 |
| <u>4.4. La primacía de la práctica, conocimiento y objetividad moral</u>  | 217 |
| <u>4.5. A modo de balance</u>                                             | 232 |
| <u>CAPÍTULO 5: continuidad y cambio en la filosofía de hilary Putnam</u>  |     |
| 237                                                                       |     |
| <u>CONCLUSIONES</u>                                                       | 247 |
| <u>BIBLIOGRAFÍA</u>                                                       | 253 |
| <u>1. Publicaciones de Hilary Putnam</u>                                  | 254 |
| <u><i>1.1. Libros</i></u>                                                 | 254 |
| <u><i>1.2. Artículos</i></u>                                              | 256 |
| <u>2. Bibliografía general</u>                                            | 275 |

## ABREVIATURAS\*

- CRF *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994. (Traducción de *Renewing Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.)
- HP *La herencia del pragmatismo*. Barcelona: Paidós, 1997. (Traducción de la primera y tercera partes de W&L.)
- L&F *El lenguaje y la filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. (Traducción de “Language and Philosophy”. EnPP3, 1-32.)
- MCR *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós, 1994. (Traducción de *The Many Faces of Realism*. La Salle, Ill.: Open Court, 1987.)
- MMS *Meaning and the Moral Science*. London: Routledge, 1978.
- PP1 *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- PP2 *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- PP3 *Realism and Reason. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- PRA *Pragmatism. An Open Question*. Oxford: Blackwell, 1995. (Traducción de *Il Pragmatismo: Una Questione Aperta*. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa, 1992.)

\* Se presentan las abreviaturas empleadas para las obras de Hilary Putnam más frecuentemente citadas en este trabajo.

- RHF *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
- RVH *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 1988. (Traducción de *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.)
- R&R *Representación y Realidad*. Barcelona: Gedisa, 1990. (Traducción de *Representation and Reality*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press, 1988.)
- SNS “Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind (The Dewey Lectures, 1994)”. *Journal of Philosophy* 91 (1994): 445-517.
- SS *El significado de “significado”*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. (Traducción de “The Meaning of ‘Meaning’”. En K. Gunderson (ed.). *Language, Mind and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.)
- W&L *Words and Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

## INTRODUCCIÓN

La primera vez que leí el nombre de Hilary Putnam fue en 1988, siendo instructor de lógica y metodología de la investigación en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Marco Tulio Arévalo, antiguo profesor y amigo, me había traído de México *El significado de "significado"* y *El lenguaje y la filosofía*. Tras una primera lectura, me di cuenta de que eran dos trabajos densos, y me hice el propósito de leerlos en el futuro con más detenimiento. Algunos años más tarde, al iniciar los estudios de doctorado, mi tutor me sugirió, junto al nombre de Charles S. Peirce, el de Hilary Putnam. Me encontraba por entonces en Colombia, enseñando ética en la Universidad de La Sabana. Tal vez porque había dejado atrás la etapa de la lógica formal, Putnam me pareció más interesante que Peirce. En Putnam veía una aproximación original a problemas que por entonces me preocupaban: la filosofía del lenguaje, el relativismo y la discusión acerca del realismo. Finalmente, el artículo de Richard Bernstein *El resurgir del pragmatismo* acabó de convencerme de que valía la pena estudiar al filósofo de Harvard.

En este trabajo se estudia con detenimiento la evolución intelectual de Hilary Putnam. Tarea temeraria al parecer de algunos autores, entre ellos John Passmore, quien, a pesar de afirmar que “la historia intelectual de Putnam es particularmente interesante” como ejemplo de filósofo que ha abandonado el realismo, reconoce la dificultad de adentrarse en su pensamiento: “algunos dirán que escribir acerca de ‘la filosofía de Putnam’ es como tratar de capturar el viento con una red para pescar”<sup>1</sup>. Y es que Putnam ha sido acusado frecuentemente de inconsistencia y de cambiar

<sup>1</sup> J. Passmore, *Recent Philosophers*, London: Duckworth, 1985, 92.

sus puntos de vista con demasiada facilidad<sup>2</sup>.

En este contexto, me pareció que valía la pena investigar si se daban en Putnam tantos cambios como se le achacan y, más específicamente, qué le habría llevado a abandonar el realismo (y qué tipo de realismo). En principio, los estudiosos de Hilary Putnam coincidían en señalar tres períodos en su pensamiento: el del realismo metafísico (según el término que Putnam mismo emplea), el del realismo interno, y el del realismo pragmático, directo o natural (que aquí he llamado, finalmente, realismo humano).

La cuestión de los límites temporales de cada uno de esas etapas se resolvía fácilmente en lo concerniente al paso de la primera a la segunda: éste podía situarse en diciembre de 1976, cuando Putnam lee su ensayo *Realism and Reason*, en la reunión de la División Este de la *American Philosophical Association*. La separación entre el “segundo” y el “tercer” Putnam, en cambio, resultaba más problemática, pero pronto advertí que podían proponerse sus *Paul Carus Lectures*, dictadas en 1985 y publicadas dos años más tarde con el título *The Many Faces of Realism*, como anunciadoras de una nueva “posición”: el realismo humano. La estructura de la tesis responde a los límites temporales de cada una de las etapas: un capítulo introductorio a la figura y el pensamiento de Putnam, y un capítulo por cada uno de los períodos estudiados. Finalmente, añadí un breve quinto capítulo como balance sobre la continuidad y el cambio en el pensamiento de Putnam.

En cuanto a las fuentes, desde el principio opté por acudir preferentemente a los propios textos de Putnam. En el caso de las obras traducidas al castellano, acudí de ordinario a la versión traducida, pero la contrasté con el original en inglés, y cuando estimé necesaria alguna modificación importante, dejé constancia de la misma en nota a pie de página. Como bibliografía secundaria, utilicé en primer lugar las obras de autores con los que Putnam contrasta más frecuentemente su pensamiento, como Michael Dummett, Richard Rorty, David Lewis, Michael Devitt y Bernard Williams. Otros autores que han abordado aspectos concretos de la obra de Putnam se utilizaron en la medida en que aportaran críticas fuertes o inter

<sup>2</sup> S. Haack, por ejemplo, escribe en un reciente ensayo: “Putnam ha cambiado de opinión recientemente, pero permítaseme concentrarme en su período más temprano, o más bien (...) en un complejo de ideas que atribuiré a (el período relevante de) Putnam, pero sujeto a corrección de quienes preferirían que hablara de ‘Putnam\*’” (S. Haack, “Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction”, en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, II: Metaphysics*, Ridgeview, en prensa).

pretaciones particularmente esclarecedoras.

Las entrevistas publicadas en la revista *Atlántida* (“Acerca de la mente, el significado y la realidad”) y en la revista *Cogito* (“An Interview with Professor Hilary Putnam”), en 1989 y 1992 respectivamente, así como la contenida en el libro de Giovanna Borradori (“Between the New Left and Judaism”, en *The American Philosopher*, 1994), me ayudaron al comienzo de la investigación. También en la fase inicial, me resultaron de gran utilidad los prefacios del propio Putnam a sus obras, junto con los *Replies* y *Comments* que dirigió a sus comentaristas en foros auspiciados por revistas como *Erkenntnis* y *Philosophical Topics*, o en obras dedicadas a su pensamiento (*Reading Putnam*, de P. Clark y B. Hale, y *Meaning and Method. Essays in Honor of Hilary Putnam*, de G. Boolos). Los estudios introductorios que James Conant hace a *Realism with a Human Face* y *Words and Life* me fueron particularmente valiosos para la interpretación del último período.

Un momento de especial importancia para el desarrollo de este trabajo lo constituyó el Coloquio Internacional “Cien años de filosofía americana”, llevado a cabo en Cerisy-La-Salle, Normandía, entre el 24 de junio y el 1 de julio de 1995, al que asistí gracias a la ayuda que me proporcionó el proyecto de investigación “Claves del pensamiento de Charles S. Peirce”, de la Universidad de Navarra. En ese Coloquio, en el que participaron, entre otros destacados filósofos, Richard Rorty, Donald Davidson, Stanley Cavell, Ruth Barcan Marcus, Susan Haack y James Conant, tuve la oportunidad de escuchar las conferencias de Putnam y de su esposa Ruth Anna, y de conversar amplia y agradablemente con ellos. Fue allí donde empecé a intuir que en la filosofía de Putnam había más continuidad que cambios. En los meses siguientes, gracias al correo electrónico, mantuve con el profesor Putnam una frecuente correspondencia, en la que yo le planteaba dudas a las que él siempre respondía. Las más valiosas de esas respuestas han quedado registradas en este trabajo.

Ya casi al final de este trabajo (en el otoño de 1996), visité al profesor Putnam en su despacho de la Universidad de Harvard. Además de asistir a una conferencia suya dentro del seminario *Scientific Objectivity*, tuve la oportunidad de hacerle una entrevista de más de una hora. En esa ocasión, me obsequió con copia de su ensayo *James's Theory of Truth*, que aún no se ha publicado. Agradezco sinceramente al profesor Putnam toda la atención que me ha prestado a lo largo de estos años de trabajo, y espero que esta memoria no traicione su pensamiento.

También quiero expresar mi agradecimiento, para terminar, a todas las personas que de una u otra forma han hecho posible este trabajo. En primer lugar, al Prof. Jaime Nubiola, de quien puedo decir que he aprendido tanto como de Hilary Putnam. Agradezco también a la Universidad de La Sabana y al Plan de Investigación de la Universidad de Navarra por el apoyo económico que me permitió desplazarme a Pamplona en tres ocasiones. A la directora de la Biblioteca de La Sabana, doña Alix Rincón de Duque, no le podré pagar la solicitud con que atendió todas mis peticiones de libros del extranjero. De manera especial, quiero nombrar al Prof. Fernando López Pan, de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad de Navarra, con quien sostuve cordiales conversaciones que me hicieron ver la importancia de tener claro qué era lo que estaba buscando y de saber comunicarlo.

## CAPÍTULO 1

### HILARY PUTNAM

El presente capítulo está dividido en dos secciones: la primera contiene los datos biográficos más relevantes de Hilary Putnam; la segunda es una breve introducción a su pensamiento. En la introducción a su pensamiento, aparte de presentar el panorama filosófico y cultural de la época en que Putnam inicia su producción, se busca dar una primera idea de los temas y problemas que más ocupan a nuestro autor: básicamente, la renovación de la filosofía analítica, a través de “correcciones” al realismo metafísico que eviten los extremos del cientificismo y del relativismo. Los capítulos siguientes presentan el desarrollo cronológico (por etapas) de estos mismos temas en el pensamiento de Putnam.

#### 1.1. DATOS BIOGRÁFICOS

Hilary Putnam nació en Chicago, Illinois, el 31 de julio de 1926. Su padre fue Samuel Putnam, destacado crítico literario de la generación del “Renacimiento de Chicago” de los años 20, traductor al inglés de *El Quijote*, de las obras de Rabelais y de varias novelas brasileñas. Por su obra *Margarita de Navarra* recibió un premio literario. Hilary Putnam reconoce deber a su padre el empeño por escribir bien<sup>1</sup>.

Putnam pasó los primeros ocho años de su vida en París, ciudad a la que su padre se había trasladado en 1927 para estudiar en La Sorbona. Estudió en la Universidad de Pennsylvania, en donde obtuvo el *Bachelor of Arts* en 1948. En 1951 se doctoró en filosofía por la Universidad de Cali

<sup>1</sup> J. Harlan, J. Nubiola y S. F. Barrena, “Acerca de la mente, el significado y la realidad. Entrevista con Hilary Putnam”, *Atlántida* 4/1 (1993).

fornia en Los Ángeles. Su tesis versa sobre la justificación de la inducción y el significado de la probabilidad<sup>2</sup>, temas centrales en el pensamiento de Hans Reichenbach, su maestro y director de tesis. En 1962 contrajo matrimonio, por segunda vez, con la filósofa de origen alemán Ruth Anna Jakobs (ahora Ruth Anna Putnam), también discípula de Reichenbach.

De 1951 a 1952, Putnam fue Rockefeller *fellow*. En 1952-53, fue instructor de filosofía en la Northwestern University. En la Universidad de Princeton (New Jersey) fue profesor asistente y profesor asociado entre 1953 y 1961. De 1961 a 1965 fue profesor del Instituto Tecnológico de Massachusetts. En ese mismo año empezó a enseñar filosofía en la Universidad de Harvard, pasando a ocupar la Cátedra Walter Beverly Pearson de Matemática Moderna y Lógica Matemática en 1976, puesto que hasta hoy desempeña.

Hilary Putnam es miembro de la Asociación Matemática Americana, de la Asociación Filosófica Americana, de la Asociación de Lógica Simbólica (de la que fue presidente de 1977 a 1980), y de la Asociación de Filosofía de la Ciencia (presidente de 1977 a 1979). También ha sido *fellow* de la Fundación Nacional para la Ciencia (1968-69), del Centro de Minnesota para la Filosofía de la Ciencia (1957) y del Fondo Nacional para las Humanidades (1975-76)<sup>3</sup>.

## 1.2. INTRODUCCIÓN A SU PENSAMIENTO

### 1.2.1. Contexto filosófico y cultural

Para comprender la trayectoria intelectual de Hilary Putnam, hay que situarse en el contexto de la filosofía norteamericana de la década de 1950, años en los que nuestro autor publica sus primeros artículos<sup>4</sup>. Sobre este

<sup>2</sup> The Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequences, publicada por Garland, New York, en 1990.

<sup>3</sup> Jaques Cattell Press, *Directory of American Scholars*, New York: R. R. Bowker, 1982, Vol. 4, 433.

<sup>4</sup> El primer artículo publicado por Putnam es "Synonymity and the Analysis of Belief Sentences", de 1954. Le siguen "A Definition of Degree of Confirmation for Very Rich Languages", "Mathematics and the Existence of Abstract Entities" y "Reds, Greens and Logical Analysis", de 1956.

período, escribe Richard Rorty, coetáneo de Putnam:

A inicios de los años 50, la filosofía analítica empezó a tomarse los departamentos de filosofía de los Estados Unidos. Los grandes *émigrés* (Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergman, Tarski) comenzaron a ser tratados con el respeto que se merecían. Sus disciplinas empezaron a ser notadas y a dominar los departamentos más prestigiosos. Aquellos departamentos que no siguieron este rumbo empezaron a perder su prestigio. Un nuevo paradigma filosófico se hallaba establecido alrededor de 1960, y un nuevo estilo de estudios doctorales en filosofía se había hecho fuerte: un estilo en el cual Dewey y Whitehead, héroes de la generación anterior, ya no eran leídos, la historia de la filosofía se hallaba desprestigiada, y el estudio de la lógica asumía la importancia previamente concedida al estudio de las lenguas<sup>5</sup>.

La filosofía analítica es hija del positivismo lógico vienés. Poco antes del advenimiento de Hitler, algunos filósofos austríacos habían formado una sociedad (la Sociedad Ernst Mach), con la meta declarada de trasladar a la filosofía el ideal de pureza científico asociado al nombre del físico Mach. El nombre con el que posteriormente se conoció a esta sociedad (el Círculo de Viena) deriva del título de su manifiesto: “La concepción científica del mundo: el círculo de Viena”. Entre los miembros de este círculo se encontraban Moritz Schlick (el fundador), Otto Neurath (quien más tarde dirigiría la edición de la *Enciclopedia de la ciencia unificada*, en los Estados Unidos), Herbert Feigl, Kurt Gödel y Rudolf Carnap. Ludwig Wittgenstein y Karl Popper no eran integrantes del Círculo, pero mantenían frecuentes relaciones con sus miembros. Entre los filósofos alemanes, Carl Hempel y Hans Reichenbach (el director de la tesis doctoral de Putnam) se consideraban afines al Círculo<sup>6</sup>.

En 1936, Moritz Schlick es asesinado en las gradas de la Universidad de Viena por un antiguo alumno suyo, enfermo mental. En 1938, tras la anexión de Austria a Alemania por parte de Hitler, el Círculo de Viena se disuelve, y sus miembros huyen a Inglaterra y Estados Unidos, donde ejer

<sup>5</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, 214-215.

<sup>6</sup> E. Schürmann, “Concerning Philosophy in the United States”, *Social Research* 61 (1994), 92; J. Passmore, “Logical Positivism”, en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 1967, Vol. 5, 53.

cerán un influjo en el ámbito de la filosofía académica que aún pervive<sup>7</sup>. Como señala Schürmann, “las publicaciones del Círculo de Viena son como el certificado de nacimiento de todo lo que se ha considerado como filosofía rigurosa en los Estados Unidos en los últimos treinta años”<sup>8</sup>.

Los filósofos austríacos y alemanes emigrados a los Estados Unidos se encontraron con un clima favorable, debido, en gran parte, a la difusión que de sus ideas había hecho Willard van Orman Quine desde la Universidad de Harvard. Quine (sin duda alguna, el filósofo de más prestigio en los Estados Unidos en la segunda mitad de este siglo), había viajado a Viena en 1932 para conocer a los maestros a quienes tanto admiraba y consagrarse al estudio de la lógica matemática, que para él era la única perspectiva filosófica digna de consideración<sup>9</sup>.

Otra corriente que por aquellos años ejercía gran influencia en las universidades norteamericanas era el empirismo británico, que desde los tiempos de Russell se hallaba estrechamente ligado al positivismo vienés. La corriente original que aportaban los británicos era el análisis del lenguaje ordinario, iniciada por G. E. Moore. Esta corriente, con el paso de los años, se mostraría más fecunda incluso que el positivismo.

¿Y qué pasaba, mientras tanto, con el pragmatismo, la filosofía “genuinamente” americana? El último gran representante de esa tradición, John Dewey, se había retirado de la docencia universitaria en 1936, y no encontraba reparos en colaborar con la edición de la *Enciclopedia de la Ciencia Unificada*, proyecto que en su propia universidad (Chicago) dirigían Otto Neurath y Rudolf Carnap con la colaboración de Charles Morris<sup>10</sup>. Apunta Giovanna Borradori que después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía norteamericana “cambió de rostro”, repudiando “su anterior trayectoria trascendentalista y pragmatista que la comprometía profundamente con la

<sup>7</sup> J. Nubiola, “Renovación en la filosofía del lenguaje: Hacia una mejor comprensión de nuestras prácticas comunicativas”, *Revista de logopedia, foniatría y audiología* 17 (1997), 4.

<sup>8</sup> E. Schürmann, “Concerning Philosophy in the United States”, 92.

<sup>9</sup> G. Borradori, *The American Philosopher*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, 7.

<sup>10</sup> Los dos primeros volúmenes de la *Enciclopedia* (que comprendían varios artículos y 18 monografías) se iniciaron en 1938 y se completaron en 1970. No se continuó con la preparación de más volúmenes (G. Reisch, “Planning Science: Otto Neurath and the *International Encyclopedia of Unified Science*”, *British Journal of the History of Science* 27 (1994), 159 y 175).

discusión pública e interdisciplinaria”<sup>11</sup> y convirtiéndose de esta manera en un asunto de especialistas. La explicación de este fenómeno hay que buscarla en el clima socio-político de la época. Eran los años de la guerra fría, en que cualquier variedad de pensamiento crítico era visto con suspicacia. La filosofía analítica parecía, por lo mismo, menos “peligrosa”. Así lo explica Schürmann:

El eclipse de la filosofía americana en los Estados Unidos, esto es, del pragmatismo, debe inscribirse en un contexto cultural más amplio. Llegó a ser peligroso hacer pronunciamientos sobre lo que entonces se llamaban “valores”. Cualquiera que no pudiera inscribir éstos en la bandera americana de una forma o de otra, era tachado de comunista y automáticamente ponía en riesgo su carrera<sup>12</sup>.

Aunque la brecha entre la filosofía analítica y la filosofía “continental” (europea) se había abierto en la década de 1930 (algunos señalan el viaje de Quine a Viena en 1932 como un límite preciso<sup>13</sup>), está claro que ésta se consolida con el trabajo de los filósofos norteamericanos, que, como Putnam y Rorty, se formaron en los años 50 y empezaron a producir en los 60. Pero el panorama de los 90 es muy distinto: el agotamiento del proyecto analítico es ampliamente reconocido y se buscan ahora nuevos cauces para el pensamiento. Putnam se sitúa en el grupo de filósofos (aunque sin ánimo de formar un movimiento o escuela) que creen encontrar en las propuestas de los pragmatistas clásicos americanos intuiciones importantes para renovar la filosofía en nuestros días.

### 1.2.2. El funcionalismo

Putnam comienza a ser conocido en el ámbito filosófico internacional por una serie de artículos<sup>14</sup> en los que progresivamente va delineando una propuesta original sobre la naturaleza de los estados mentales que con el

<sup>11</sup> G. Borradori, *The American Philosopher*, 7.

<sup>12</sup> E. Schürmann, “Concerning Philosophy in the United States”, 94.

<sup>13</sup> G. Borradori, *The American Philosopher*, 7.

<sup>14</sup> “Minds and Machines” (1960); “Robots: Machines or Artificially Created Life?” (1964); “The Mental Life of Some Machines” (1967); “The Nature of Mental States” (1967); “Logical Positivism and the Philosophy of Mind” (1969).

tiempo llegó a ser conocida con el nombre de “funcionalismo”<sup>15</sup>. El funcionalismo se basa en la idea, que ya sostenía Aristóteles, de que “no somos cuerpos *más* almas inmateriales, sino cosas-que-piendan”<sup>16</sup>. De esta forma, el “alma” de un organismo viviente se identifica con su “forma de funcionar”, con sus capacidades efectivas. “Lo que el funcionalismo añade a la teoría de Aristóteles —señala Putnam— es la idea de que nuestra forma de funcionar a nivel psicológico, nuestros estados mentales, pueden describirse con el lenguaje que se usa para describir el funcionamiento de un computador.”<sup>17</sup>

Algunos han visto el funcionalismo como una “refinada forma de materialismo”. En la entrevista de *Cogito* se le pedía a Putnam que explicara su posición al respecto, y, después de advertir que ya no cree en el funcionalismo, aclaraba:

Esta concepción [el funcionalismo] es completamente neutral con respecto a la cuestión de si esa “forma de funcionar” es explicable en términos físicos (...). Yo siempre rechacé la tesis de que nuestros predicados mentales son reducibles a predicados físicos (...). Así que, en ese sentido, soy neutral con respecto a la cuestión del materialismo (...). Mi posición se podría describir, quizá, como *computacionismo*, pero no como materialismo<sup>18</sup>.

De hecho, el funcionalismo no solamente no es materialista, sino que es una reacción contra la idea de que la materia es más importante que la función, de que la sustancia es más importante que la actividad<sup>19</sup>.

Putnam, sin embargo, declara haber abandonado el funcionalismo<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> “Probablemente fue Putnam el primer filósofo que propuso la tesis —que se ha convertido en la dominante en la filosofía contemporánea de la mente— de que el *computer* es el modelo correcto para el estudio de la mente y fue él quien dio el nombre de ‘funcionalismo’ a esa doctrina” (J. Nubiola, “Putnam, H.: *Representation and Reality*”, *Anuario Filosófico* 22/2 (1989), 202).

<sup>16</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 86.

<sup>17</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 86.

<sup>18</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 86. En este aspecto, Putnam ha difendido siempre de Quine, quien sostiene una posición naturalista en epistemología.

<sup>19</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 87.

<sup>20</sup> “Putnam, el hombre que con más derecho que nadie podría llamarse padre del funcionalismo, sostiene en [*Representación y Realidad*] que el funcionalismo es falso, puesto que no resuelve las cuestiones que los filósofos quiere resolver acerca de la naturaleza de la intencionalidad”, comenta Marianne Talbot, “*Representation and Reality*. By Hilary Putnam”,

¿Por qué? Si bien él aún piensa que una máquina (un robot, por ejemplo) podría funcionar en una forma en todo sentido semejante a un ser humano, lo que ya no sostiene es que los estados mentales pueden ser reducidos a estados computacionales: “el funcionalismo sostenía que los estados mentales no pueden reducirse a simples estados físico-químicos (...); ahora arguyo que los estados mentales tampoco pueden reducirse a estados computacionales”<sup>21</sup>.

En el tema del materialismo, como en el del realismo y en otros más, Putnam se ha caracterizado por sostener vías intermedias que pueden parecer demasiado estrechas para quien está acostumbrado a los dualismos de la filosofía moderna (alma-cuerpo, objetivo-subjetivo, hecho-valor, entre los más destacados). De hecho, una de las características más notables de la filosofía de Putnam —que hereda del pragmatismo— es su empeño por destruir dicotomías, destrucción que él ve como condición de posibilidad para construir una tercería vía entre el realismo metafísico o científico y el relativismo<sup>22</sup>.

### 1.2.3. El declive de la filosofía analítica

Son muchos los factores que intervienen en la explicación de por qué el proyecto analítico empezó a decaer a mediados de los años sesenta<sup>23</sup>. En

---

*Mind* 98 (1989), 453.

<sup>21</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 87. “El funcionalismo diseñado por Putnam frente al burdo materialismo monista en boga insistía en que un robot, un ser humano o un espíritu desencarnado podrían operar de forma similar si eran descritos desde un nivel relevante de abstracción y por tanto era erróneo pensar que la esencia de nuestra mente fuera nuestro *hardware*. Ahora Putnam no discute aquella tesis —que sigue pareciéndole verdadera e importante—, sino que intenta mostrar que los argumentos que había utilizado para demostrar que no podía ser correcta la identificación entre los estados de la mente y los estados físico-químicos, podían ser generalizados hasta mostrar que tampoco podía ser correcta la identificación de los estados mentales como estados funcionales (caracterizados computacionalmente)” (J. Nubiola, “Putnam, H.: *Representation and Reality*”, 203).

<sup>22</sup> R. Goodman apunta que “Putnam abraza la ciencia, pero no el cientificismo (...); el realismo ‘interno’ o ‘pragmático’, pero no el relativismo; la moralidad, pero no el fanatismo” (*Pragmatism. A Contemporary Reader*, New York: Routledge, 1995, 4).

<sup>23</sup> Entre las obras que más influyeron en el inicio del declive de la filosofía analítica, se encuentran *Two Dogmas of Empiricism* (1953), de W. V. Quine y *The Structure of Scientific Revolutions*

el caso de Putnam, fue una especie de rebelión contra una visión demasiado estrecha de la filosofía:

Lo que a mí me sucedió, como a muchos otros jóvenes filósofos americanos, fue que en los estudios de postgrado uno aprendía que era lo que *no* le debía gustar, y qué lo que no debía considerar como filosofía (...). Había un proceso de estrechamiento de miras en el doctorado y en mis años como profesor asistente. Creo que no fue sino hasta que tenía cuarenta años que empecé a rebelarme contra este hábito de pensar que la filosofía era sólo la filosofía analítica<sup>24</sup>.

Es posible que también echara en falta en el método analítico una concepción integrada de los problemas humanos, que ha sido una característica de lo que se suele llamar “filosofía continental”: “el anhelo de integración es tan central en filosofía, pienso yo, que ninguna tendencia filosófica puede resistir mucho tiempo sin ella”<sup>25</sup>.

Para Putnam, lo que hoy por hoy se considera filosofía analítica no tiene nada que ver con lo que se hacía en los años 50: “la filosofía analítica se creó en un período determinado, y ha cambiado mucho desde entonces. Diría que si yo me hubiera dormido en los años 50 y hubiera despertado hoy, no reconocería lo que ahora se llama filosofía analítica”<sup>26</sup>.

Tampoco la reconocerían Reichenbach y Carnap, con quienes Putnam estudió en Los Ángeles y Princeton. Y es que, para algunos, la filosofía analítica ya no existe: es un proyecto concluido, cerrado. Cabe hablar, tal vez, de filosofía post-analítica, término que fue utilizado por vez primera en 1985, en la antología *Post-Analytic Philosophy*<sup>27</sup>.

---

*lutions* (1962), de T. Kuhn. Quine atacó la noción de “verdades *a priori*”, mostrando que ningún enunciado es verdadero en virtud de su significado, con lo cual deja sin fundamento el propio análisis conceptual. Kuhn, por su parte, mostró que el progreso científico no es rectilíneo, sino que procede por saltos o “cambios de paradigma”.

<sup>24</sup> H. Putnam, en G. Borradori, *The American Philosopher*, 57-58.

<sup>25</sup> H. Putnam, “Beyond Historicism”, en *Realism and Reason. Philosophical Papers, Volume 3*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (en adelante, PP3), 303.

<sup>26</sup> H. Putnam, en G. Borradori, *The American Philosopher*, 58.

<sup>27</sup> Editada por John Rajchman y Cornel West (New York: Columbia University Press, 1985), la antología reúne trabajos en los que se discuten tesis de autores tan diversos como Thomas Nagel, John Rawls, T. M. Scanlon, Sheldon S. Wolin, en filosofía de la política; de Donald Davidson y Hilary Putnam en filosofía del lenguaje; de Thomas Kuhn e Ian Hacking en filosofía de la ciencia; de Arthur C. Danto, Harold Bloom y Stanley Cavell en

Otro factor que puede servir para explicar el distanciamiento de Putnam de la filosofía analítica es su preocupación por las cuestiones políticas y sociales. En los años sesenta Putnam estuvo muy activo políticamente. De filiación marxista-maoísta (fue miembro de un grupo maoísta llamado Partido Progresista del Trabajo<sup>28</sup>), organizó uno de los primeros comités de profesores y alumnos contra la guerra del Viet Nam, en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, en 1963, y luego, en Harvard, fue *Official Faculty Advisor* de la asociación *Students for Democratic Society* (SDS), el principal grupo opositor a la intervención norteamericana en el país asiático<sup>29</sup>. En parte, pudo haber estado recorriendo de nuevo la ruta de su padre, que fue miembro activo del Partido Comunista durante la Depresión, hasta que, decepcionado, rompió con él en 1944<sup>30</sup>. “Ahora —dice Putnam— ya no soy maoísta, ni siquiera marxista, pero creo que una cosa que conservo de ese período es la idea de que la filosofía no es, no puede y no debe ser, una disciplina simplemente académica. Creo que debo esto a los 60, que en muchos aspectos fue un período de transformación en mi vida”<sup>31</sup>.

Fue un período en el que Putnam, como muchos otros intelectuales de su generación, ganaron en *sensibilidad* y ampliaron sus miras. Para J. Nubiola, el “giro” que Putnam experimenta en su pensamiento en la década de los 70, es consecuencia, en gran parte, de una “ganancia en sensibilidad” hacia los problemas epistemológicos<sup>32</sup>.

Estaba caminando sobre el filo de la navaja —dice Putnam refiriéndose a los volúmenes de ensayos editados en 1975—. En los años siguientes he venido a caer en la cuenta de que no es posible llegar a habérselas con los problemas reales de la filosofía sin ser más sensible a la posición epistemológica (...). Ser más sensible a esa posición ha tenido consecuencias que no esperaba. Me llevó a pensar en cuestiones que se consideraban más de incumbencia de la “fi

---

estética.

<sup>28</sup> A. Sanoff, “Bringing Philosophy Back to Life”, *U.S. News and World Report* (25.IV.1988), 56.

<sup>29</sup> H. Putnam, “Replies”, *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 351-352.

<sup>30</sup> J. Harlan, J. Nubiola y S. F. Barrena, “Acerca de la mente, el significado y la realidad”, 79.

<sup>31</sup> H. Putnam, en G. Borradori, *The American Philosopher*, 59.

<sup>32</sup> J. Nubiola, “Putnam, H.: *Realism and Reason*, *Philosophical Papers, Vol. 3*”, *Anuario Filosófico* 18/1 (1985), 221.

losófia continental” que de la “filosofía analítica”.<sup>33</sup>

#### 1.2.4. La renovación de la filosofía

Preguntado por la revista *Cogito* sobre “cuáles son las tareas más importantes que la filosofía debe tratar de cumplir”, Putnam responde que, aunque una tarea importante de la filosofía consiste en “especular sobre cómo las cosas engarzan entre sí”, esto no es suficiente:

Los filósofos tienen la doble tarea de integrar las diversas concepciones del mundo y de nosotros mismos (...), y ayudarnos a encontrar un camino con sentido en la vida. Encontrar un sentido a la vida no es cuestión de descubrir un conjunto de doctrinas, aunque sí tiene que ver con tener una concepción de la vida; consiste mucho más en desarrollar una *sensibilidad*. La filosofía no se ocupa sólo de cambiar nuestras concepciones, sino también de cambiar nuestra sensibilidad, nuestra habilidad de percibir y reaccionar a los matices<sup>34</sup>.

Para el Hilary Putnam de hoy, es “imperativo tratar de hacer un mundo mejor”, y en ese sentido “la filosofía debe desempeñar un papel”<sup>35</sup>. Es decir, la tarea de Putnam en los últimos años tiene que ver con una “renovación de la filosofía”, que va en la línea de unir el rigor con la relevancia humana, de dotarla de un rostro humano, de manera que no sea, como decía John Dewey, “un recurso para ocuparse de los problemas de los filósofos”, sino “un método, cultivado por filósofos, para ocuparse de los problemas de los hombres”<sup>36</sup>. Putnam es de los que piensan que “los problemas de los filósofos y los problemas de los hombres y las mujeres están conectados, y que es parte de la tarea de una filosofía responsable hallar la conexión”<sup>37</sup>. A la vez, es optimista, y se lamenta de que los jóvenes de hoy

<sup>33</sup> H. Putnam, “Introduction: An Overview of the Problem”, en PP3, vii. Alejandro Llano también ha notado cómo Putnam, con su empeño por “cuestionar los grandes problemas del pensamiento occidental”, ha contribuido a la transformación de la filosofía analítica (A. Llano, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1984, 63).

<sup>34</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 90.

<sup>35</sup> H. Putnam, “Replies”, 349.

<sup>36</sup> Citado por Putnam en J. Harlan, J. Nubiola y S. F. Barrena, “Acerca de la mente, el significado y la realidad”, 81.

<sup>37</sup> H. Putnam, en J. Harlan, J. Nubiola y S. F. Barrena, “Acerca de la mente, el significado y la realidad”, 81.

no quieran arriesgarse. Él, al contrario, es de los que piensan que “no hay razón para no tratar de llegar al fondo del misterio de las cosas, aun cuando, a la vuelta, tengamos que decir que nos hemos golpeado la cabeza en el camino”<sup>38</sup>.

Fue en parte por estas inquietudes de renovación de la filosofía que Putnam, a sugerencia de su amigo Wilfrid Cantwell Smith, se convirtió en miembro del Comité de Harvard para el Estudio de la Religión, a comienzos de los años 80, y dirigió algunas tesis doctorales en el área de las relaciones entre filosofía y religión.

### 1.2.5. Religión, afinidades y discrepancias

Una consecuencia del reconocimiento de que “vivía en el lado religioso del mundo”, como él mismo afirma<sup>39</sup>, fue su descubrimiento de Kierkegaard y Wittgenstein. Sobre Kierkegaard, Putnam confiesa que ya en sus años de *college* “le encantaba”, pero que, como consecuencia de su profunda inmersión en la filosofía analítica, había aprendido a considerarlo “más como un poeta que como un filósofo”<sup>40</sup>. (Lo que más admira de él, dice en otro lugar<sup>41</sup>, es su insistencia en la prioridad de la pregunta sobre cómo debemos vivir.)

De Wittgenstein afirma Putnam que “simplemente, es el filósofo más profundo de nuestro siglo”<sup>42</sup>, y que es el filósofo sobre quien más ha pensado, aunque no cree poder llamarlo su maestro<sup>43</sup>. Del filósofo vienés aprendió Putnam que la tarea de la filosofía consiste en gran medida en hacer lugar al misterio<sup>44</sup>, así como el concepto de las “imágenes morales”

<sup>38</sup> H. Putnam, en A. Sanoff, “Bringing Philosophy Back to Life”.

<sup>39</sup> H. Putnam, “Replies”, 352. R. Goodman sostiene que Putnam es “en cierto sentido, un filósofo religioso” (*Pragmatism. A Contemporary Reader*, 11). En el Coloquio Internacional “Cien años de filosofía americana”, que tuvo lugar en Cerisy-La-Salle (Normandía, 25-30 de junio de 1995), Putnam, durante el curso de una tertulia en la que participaban, entre otros, Richard Rorty y Stanley Cavell, declaró con sencillez ser un creyente, que, sin embargo, no utiliza a Dios para probar la existencia de las mesas o las sillas.

<sup>40</sup> H. Putnam, en G. Borradori, *The American Philosopher*, 58.

<sup>41</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 90.

<sup>42</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 90-91.

<sup>43</sup> G. Borradori, *The American Philosopher*, 68-69.

<sup>44</sup> H. Putnam, *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós, 1994 (en adelante, MCR), 67.

del mundo que tanto gusta de utilizar en los últimos años.

¿Qué otros filósofos admira Putnam, además de Wittgenstein y Kierkegaard? La respuesta que da Putnam a una pregunta similar formulada por los editores de la revista *Cogito* en 1989 es la siguiente:

Admiro a Kant, no sólo por su indudable genio, sino también por su capacidad de unir la reflexión religiosa y social con las cuestiones epistemológicas y metafísicas (...). De este siglo, admiro a Russell, por sus indudables dotes lógico-filosóficos; a James (que necesita ser rehabilitado y reinterpretado), por su original combinación de ideas epistemológicas y morales; a Peirce, por su originalidad y fertilidad (muchas de sus ideas apenas comienzan a ser exploradas); a Dewey, por su holismo ético y epistemológico, por su falibilismo, y por su combinación de filosofía con acción social y educativa (...). De entre mis propios conocidos, admiro mucho a Quine y a Nelson Goodman, dos filósofos de genio y dos personas maravillosas<sup>45</sup>.

También se ha expresado en términos favorables sobre Jürgen Habermas, a quien considera “el más grande representante de la filosofía alemana contemporánea, tal vez el más grande filósofo del Continente”<sup>46</sup>. De la filosofía francesa actual, Putnam considera a Derrida como el mejor representante.

Entre estas dos tradiciones —la alemana y la francesa— Putnam se expresa en términos más favorables de la primera. Para él, la filosofía alemana conserva el antiguo carácter “salvífico” de la humanidad, que procede del idealismo. La filosofía francesa actual, en cambio, tienen un carácter más destructivo. Los filósofos franceses están dominados por una concepción que Putnam dice aborrecer, y que consiste en “la política de derribar todo con la esperanza de que algo bueno pueda salir de todo ello. Fue esta clase de política lo que llevó a Hitler al poder en Alemania, de manera que estoy más bien satisfecho con que los filósofos franceses no tengan más influencia de la que tienen”<sup>47</sup>.

Aparte de los anteriores comentarios sobre la filosofía francesa, ¿cuáles

<sup>45</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 91.

<sup>46</sup> En G. Borradori, *The American Philosopher*, 60. Anota R. Goodman (*Pragmatism. A Contemporary Reader*, 9) que aunque Putnam aplaude la idea de Habermas de que podemos ponernos de acuerdo sobre los fines y no sólo sobre los medios, critica, sin embargo, su estricta distinción entre las ciencias históricas y las ciencias naturales.

<sup>47</sup> H. Putnam, en G. Borradori, *The American Philosopher*, 60.

son los filósofos que a Putnam no le agradan? En la entrevista con Giovanna Borradori, Putnam quiere dejar claro que el hábito de refutar autores y textos que se alentaba en la escuela analítica, así como su tendencia a discriminar qué era filosofía y qué no, le parece ahora “algo terrible, que debe dejar de hacerse en todos los colegios, movimientos y departamentos de filosofía”<sup>48</sup>. Sin embargo, sus críticas más acerbadas las dirige contra los filósofos que de una u otra forma alientan el relativismo. Para Putnam, el relativismo es simplemente “inconsistente e irresponsable”, es una “alternativa falsa”, y se lamenta de que algunos de los argumentos que él ha expuesto “son ahora utilizados por Rorty y otros para defender el relativismo”<sup>49</sup>.

### 1.2.6. Pragmatismo y relativismo

Desde sus primeros escritos, Putnam ha sostenido que el término “verdad” es un término con sentido, y no un simple cumplido que hacemos a ciertas afirmaciones, como sostiene Rorty<sup>50</sup>. Es éste el aspecto de su filosofía que más sospechas e incomprendiones ha suscitado. Aunque Putnam está de acuerdo con Rorty y con los antirrealistas actuales (por ejemplo, Nelson Goodman) en rechazar la noción de verdad como correspondencia entre nuestros pensamientos y las cosas “tal como son en sí mismas” (pues no hay manera de salir de nuestros esquemas conceptuales para ver cómo es el mundo *realmente*), no cree que el abandono de esa noción nos obligue a abrazar el relativismo o el irracionalismo.

De lo que hay que percatarse, sostiene Putnam, es de que “la idea común de que hay objetos, ‘animales, vegetales y minerales’, que no son partes del pensamiento o del lenguaje, o (...) la idea igualmente común de que

<sup>48</sup> H. Putnam, en G. Borradori, *The American Philosopher*, 57.

<sup>49</sup> H. Putnam, en J. Harlan, J. Nubiola y S. F. Barrena, “Acerca de la mente, el significado y la realidad”, 80-81.

<sup>50</sup> Para R. Goodman, lo que divide a Rorty de Putnam es el problema de la verdad: “Putnam, como Peirce, siente el tirón de algo más allá de cualquier esquema humano particular, que mide o constriñe nuestros propios esquemas —sean estos morales, filosóficos, estéticos o científicos—. Rorty, en cambio, sólo encuentra ‘la conversación de la humanidad’ y diagnostica el sentimiento de Putnam como un resto de la errónea teoría metafísica de la que Putnam debería liberarse si fuera un pragmatista más consecuente” (*Pragmatism. A Contemporary Reader*, 6-7).

lo que nosotros decimos acerca de estos objetos algunas veces *capta los hechos correctamente*<sup>51</sup>, no se fundamenta en la teoría de la verdad como correspondencia ni en ninguna otra teoría metafísica. Cuando Rorty se declara escéptico por no creer que exista posibilidad de encontrar una descripción verdadera del mundo —“una manera metafísicamente inocente de decir que nuestras palabras representan las cosas fuera de sí mismas”<sup>52</sup>—, implícitamente reconoce la legitimidad de tal pretensión, cayendo por lo tanto en la misma ininteligibilidad de que acusa al realismo metafísico, pues, “si es ininteligible decir que algunas veces *tenemos éxito* al representar las cosas tal como son en sí mismas, entonces es igualmente ininteligible decir que *nunca tenemos éxito* al representar las cosas tal como son en sí mismas”<sup>53</sup>. Se comprende, así, por qué Putnam dice que “el escepticismo es el reverso del ansia por un tipo ininteligible de certeza”<sup>54</sup>.

La terapia que Putnam propone para librarse del escepticismo pasa por el reconocimiento de que la tarea de la filosofía no consiste en alcanzar *la* descripción verdadera del mundo, sino en “ofrecer imágenes de la situación humana en el mundo discutibles, importantes y llenas de significado”<sup>55</sup>. Se trata de reconocer que la metafísica y la epistemología son “historia concluida”, pero que eso no significa que la filosofía haya muerto. Putnam no es pesimista sobre la filosofía, sino sobre la ontología y la epistemología modernas, las que define, respectivamente, como “el sueño de una descripción de lo que *realmente* existe”, y “el sueño de un método general para mostrar a aquellos que están en lo correcto que están en lo correcto; el sueño de un método universal”<sup>56</sup>. En definitiva, se trata de reconocer que Kant estaba en lo correcto al pensar que todas las preguntas de la filosofía están contenidas en la pregunta de Platón: *¿quién es el hombre?*<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> H. Putnam, MCR, 13.

<sup>52</sup> H. Putnam, MCR, 14.

<sup>53</sup> H. Putnam, MCR, 14.

<sup>54</sup> H. Putnam, MCR, 14.

<sup>55</sup> H. Putnam, MCR, 161.

<sup>56</sup> H. Putnam, “Afterthoughts on my Carus Lectures: Philosophy as Anthropology”, *Lyceum* 2 (1989), 40-41.

<sup>57</sup> Que todas las preguntas de la filosofía tengan que ver con el hombre, no significa que sólo el hombre exista. Putnam se declara teísta, y ve la religión como “un sentido de los límites humanos” (en G. Borradori, *The American Philosopher*, 65).

El empeño de Putnam por renovar la filosofía en esta dirección kantiana<sup>58</sup> es una manifestación de su defensa del pluralismo. Las concepciones dogmáticas de la verdad<sup>59</sup> conducen a totalitarismos de diferente signo. Es necesario reconocer, según Putnam, que “no se tiene por qué cree en una única *mejor* versión moral, o en una única *mejor* versión causal, o en una única *mejor* versión matemática. Lo que tenemos son *mejores* y *peores* versiones, y en esto consiste la objetividad”<sup>60</sup>.

Es decir, existe la objetividad (no podemos prescindir de ella, como tampoco podemos prescindir de la certeza: “no creer en nada no está dentro de las posibilidades humanas”, sostiene Putnam<sup>61</sup>); pero no se trata de una objetividad absoluta, sino *humana*. No existe la objetividad absoluta, porque no podemos ver las cosas como las ve Dios.

La “tercera vía” entre el escepticismo y el cientificismo que Putnam propone consiste, pues, en

aceptar la posición a la que estamos destinados a ocupar en cualquier caso: la posición de seres que no pueden tener una visión del mundo que no refleje nuestros intereses y valores, pero que están, después de todo, inclinados a considerar algunas concepciones del mundo —y, por lo mismo, algunos intereses y valores— como mejores que otras. Esto puede significar abandonar una cierta visión metafísica de la objetividad, pero no significa abandonar la idea de que existe lo que Dewey llamaba “solución objetiva de situaciones problemáticas”: soluciones objetivas a problemas que están situados en un lugar y en un tiempo, en oposición a cualquier respuesta “absoluta” a preguntas “independientes del contexto”. Y esa es suficiente objetividad<sup>62</sup>.

Desde esta perspectiva, se entiende que Putnam afirme que “nuestras

<sup>58</sup> “Putnam intuye que el progreso en la filosofía contemporánea ha de hallarse en buena medida en el retorno a Kant y en volver a considerar los problemas en los términos en que Kant los formuló” (J. Nubiola, “Putnam, H.: *Realism with a Human Face*”, *Anuario Filosófico* 24/2 (1991), 390).

<sup>59</sup> Por ejemplo, “*The Absolute Conception of the World*”, de Bernard Williams (*Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), y de David Wiggins (*Truths, Values, Needs*, London: Blackwell, 1988).

<sup>60</sup> H. Putnam, MCR, 147-148.

<sup>61</sup> H. Putnam, *Pragmatism: An Open Question*, Oxford: Blackwell, 1995 (en adelante, PRA), 68.

<sup>62</sup> H. Putnam, “Objectivity and the Science/Ethics Distinction”, en *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990 (en adelante, RHF), 178.

creencias morales (...) no son aproximaciones a las verdades morales del universo, de la misma forma que las teorías científicas no son aproximaciones a la teoría científica del propio universo”<sup>63</sup>. Se trata, simplemente, de reconocer, como dice J. Nubiola, que “el saber es humano; la ciencia es humana”.

Que no exista la objetividad “absoluta” no es una tragedia; antes bien, evita la presunción de haber alcanzado “la estructura última del universo” (“*The Furniture of the World*”), y nos permite ir corrigiendo nuestras concepciones del mundo y de la situación humana en el mundo. Por otra parte, sostener que nuestras teorías científicas o morales no son descripciones exactas de la realidad, no significa que la verdad sea “sólo una cuestión acerca de lo que los compañeros de mi cultura creen”<sup>64</sup>. Ciertamente, las teorías científicas o morales son construcciones humanas (y, por tanto, fallibles), pero eso no quiere decir que sean arbitrarias, o que no puedan ser mejores o peores. Esta es una idea que Putnam debe a su esposa, Ruth Anna Putnam. Se trata de comparar la construcción de valores con la construcción de artefactos:

*Literalmente* construimos artefactos, y no lo hacemos de acuerdo con el anteproyecto de la propia naturaleza, ni hay siempre un diseño que se imponga a todos los diseñadores por ley natural (cuando hacemos cuchillos, no seguimos el diseño del propio universo para un cuchillo), pero no se sigue que los cuchillos que fabricamos no satisfagan necesidades reales, y ciertamente los cuchillos pueden ser mejores o peores<sup>65</sup>.

La objeción obvia al argumento anterior es que en él se supone que existen *criterios* para determinar lo que es mejor o peor. “¿No reaparecerá —se pregunta Putnam— todo el problema de una epistemología o una ontología para el discurso moral cuando preguntemos sobre el *status* de esos criterios?”<sup>66</sup>. La respuesta es que en esa pregunta se da por supuesto que los criterios preexisten. Pero, como los pragmatistas han insistido siempre, “los criterios y las prácticas (...) deben ser desarrollados juntos y ser constantemente revisados mediante un continuo ajuste mutuo”. Lo que

<sup>63</sup> H. Putnam, MCR, 148.

<sup>64</sup> H. Putnam, MCR, 148.

<sup>65</sup> H. Putnam, MCR, 149. La fuente de este argumento se encuentra en el artículo de R. A. Putnam, “Creating Facts and Values”, *Philosophy* 60 (1985), 187-204.

<sup>66</sup> H. Putnam, MCR, 150.

es necesario advertir es que “los propios criterios por los cuales juzgamos y comparamos nuestras imágenes morales son creaciones tanto como las imágenes morales”<sup>67</sup>.

¿Significa esto que *todo* es creación humana? No; Putnam sostiene que “la creencia de que nuestras palabras y nuestra vida están constreñidas por una realidad *que no es invención nuestra* juega un papel decisivo en nuestras vidas, que debe ser respetado”<sup>68</sup>. No se trata de desechar la noción de realidad, sino de percatarse de que “continuamente renegociamos —y nos vemos forzados a renegociar— nuestra noción de realidad, en la medida en que nuestro lenguaje y nuestra vida evolucionan”<sup>69</sup>, porque nuestro lenguaje, nuestro pensamiento y nuestra vida también son parte de la realidad<sup>70</sup>.

Realidad y pensamiento están fusionados, o, mejor, “la mente y el mundo conjuntamente construyen la mente y el mundo”<sup>71</sup>. Esta es una idea que Putnam debe a los pragmatistas, principalmente a William James, y en la que insiste frecuentemente. De James es, por ejemplo, la idea de que “la pregunta acerca de qué parte de nuestra telaraña de creencias refleja el mundo ‘en sí mismo’ y qué parte constituye nuestra ‘contribución conceptual’ no tiene más sentido que la pregunta: ‘¿Anda el hombre más esencialmente con su pierna izquierda o con su pierna derecha?’. El rastro de la serpiente humana está por todas partes”<sup>72</sup>.

<sup>67</sup> H. Putnam, MCR, 150.

<sup>68</sup> H. Putnam, “Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind (The Dewey Lectures, 1994)”, *Journal of Philosophy* 91 (1994) (en adelante, SNS), 452 (cursiva añadida). En este sentido, Putnam es plenamente deweyano y wittgensteiniano, según R. Sleeper: “Dewey compartió la intuición de Wittgenstein de que, en nuestros juegos de lenguaje, estamos involucrados en transacciones con *lo que sea que es real* en el mundo, y no solamente con otras personas (...). Como Wittgenstein, Dewey vio que las reglas de nuestros juegos de lenguaje no son arbitrarias (...) sino que están constreñidas por lo que está ‘ahí fuera’, en un sentido causal eficiente” (R. Sleeper, “Commentary on ‘Epistemology as Hypothesis’”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 26 (1990), 440).

<sup>69</sup> H. Putnam, SNS, 452.

<sup>70</sup> Putnam dice que una consideración similar a la del término “realidad” se puede hacer respecto a otros términos problemáticos en filosofía, como “razón”, “lenguaje”, “significado” y “referencia”. Me parece que la lista se podría ampliar para incluir, entre otros, los conceptos de “persona humana”, “naturaleza” y “ley”.

<sup>71</sup> H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos, 1988 (en adelante, RVH), 13.

<sup>72</sup> H. Putnam, MCR, 148. La metáfora del “rastro de la serpiente humana” es una for-

Otra manera de entender la tesis del entrelazamiento de mente y realidad consiste en percatarse de que la razón humana es “a la vez inmanente (no se encuentra fuera de nuestros juegos del lenguaje ni de instituciones concretas) y trascendente (una idea regulativa que usamos para criticar la conducta de todas las actividades e instituciones)”<sup>73</sup>. Los filósofos que olvidan la inmanencia de la razón caen en la fantasía de un conocimiento absoluto, y los que, por otra parte, pierden de vista la trascendencia de la razón, caen en el relativismo cultural<sup>74</sup>.

En el proceso de “negociación” de nuestra noción de realidad, juega un papel importante la distinción de Peirce entre duda real y duda filosófica<sup>75</sup>. Es decir, cambiaremos nuestra noción de realidad<sup>76</sup> sólo si tenemos motivos suficientes y justificados para hacerlo. Esto es lo que Putnam considera el gran aporte del pragmatismo: que se puede ser al mismo tiempo falibilista y antiescético. Ciertamente, “no tenemos garantías metafísicas de que incluso nuestras más firmes convicciones nunca necesitarán revisarse”, pero también hay que admitir que “la duda requiere tanta justificación como la creencia”<sup>77</sup>.

---

ma de expresar el *principio humanístico* de James, según el cual no podemos desechar la contribución humana en el conocimiento. De ello se sigue que no podemos conocer las cosas “tal como son en sí mismas”, sino solamente “entrelazadas” con nuestros intereses, formas de organización y de selección, etc. (R. Goodman (ed.), *Pragmatism. A Contemporary Reader*, 2, 169). En “After Empiricism” (RHF, 52), Putnam ha sugerido que la historia de la filosofía del siglo XX puede verse como un proceso de “desmantelamiento” del proyecto humeano de dividir el mundo real entre lo que sería su propia ‘constitución’ (“*The Furniture of the Universe*”) y nuestra contribución conceptual o ‘proyección’.

<sup>73</sup> H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, PP3, 234.

<sup>74</sup> R. Goodman (ed.), *Pragmatism. A Contemporary Reader*, 8.

<sup>75</sup> En PRA, 74-75, Putnam observa que “Peirce, James y Dewey habrían dicho que la investigación democráticamente conducida debe ser *digna de confianza*; no porque sea infalible, sino porque la forma en que descubrimos dónde y cómo nuestros procedimientos necesitan ser revisados es a través del proceso mismo de investigación. (Estos pragmatistas habrían agregado que lo que hemos aprendido de la investigación en general, se aplica a la investigación ética en particular.)”.

<sup>76</sup> Yo agregaría: o de persona humana, o de ley moral.

<sup>77</sup> H. Putnam, PRA, 20-21. La idea de que “la duda requiera tanta justificación como la creencia” no sólo está presente en los pragmatistas. También está presente en Wittgenstein, especialmente en *Sobre la Certeza* (agradezco esta observación a Manuel Liz). Sobre el problema de por qué Wittgenstein no se consideró pragmatista, ver J. Nubiola, “W. James y L. Wittgenstein. ¿Por qué Wittgenstein no se consideró pragmatista?”, *Anuario Filosófico* 28

Desde sus primeros escritos<sup>78</sup>, Putnam sostenía que una persona puede estar suficientemente justificada en que su visión del mundo es verdadera, en tanto y en cuanto no haya pruebas en contra. Así, por ejemplo, los hombres del medioevo estaban en lo correcto al pensar que la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta, o que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos rectos. El hecho de que siglos más tarde Riemann y Lobachevski hayan propuesto exitosamente una teoría no euclidiana del espacio, no hace falsas sus creencias. La justificación de este argumento se encuentra en el hecho de que tampoco la teoría de Riemann y Lobachevski pretende ser *la* descripción verdadera del universo, pues nada impide que dentro de un siglo sea reemplazada por otra<sup>79</sup>.

Esta es una concepción pragmática de la verdad, que supone el concepto de “relatividad conceptual”<sup>80</sup>, pero que no conlleva escepticismo ni relativismo, ya que, como dice Putnam, “una vez que tenemos un sistema de conceptos establecido, lo que es verdadero o falso no depende simplemente de lo que nosotros pensemos”<sup>81</sup>. El establecimiento de un sistema conceptual es un “proceso de negociación” en el que están implicados por igual el mundo, nuestras creencias sobre el mundo, y los criterios con los cuales valoramos nuestras creencias. Ninguno es previo o preexistente a los otros: “el mundo y la mente conjuntamente construyen la mente y el mundo”<sup>82</sup>.

Al igual que Peirce, Putnam cree que la única “tercera vía” entre el dogmatismo y el relativismo consiste en reconocer que “si bien la verdad es incierta, cualquier afirmación digna de ese nombre debe estar sujeta a

---

(1995), 411-423.

<sup>78</sup> Por ejemplo, “It Ain’t Necessarily So” y “The Analytic and the Synthetic”, ambos de 1962.

<sup>79</sup> Una situación aún más clara se da en el caso de las teorías ondulatoria y corpuscular en física: al menos por ahora, no puede decirse que una sea superior a la otra.

<sup>80</sup> La noción de “relatividad conceptual” es una constante en el pensamiento de Putnam, principalmente a partir de su etapa “internalista”. “Considera Putnam que la *relatividad conceptual* es un fenómeno omnipresente: facticidad y convencionalidad están tan interpenetradas que afirmar que en un enunciado verdadero hay una ‘parte convencional’ y otra ‘parte fáctica’ sería incurrir en un ‘error filosófico irremediable’ al que denomina ‘falacia de la división’” (J. Nubiola, “Putnam, H.: *Realism with a Human Face*”, 391).

<sup>81</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 89.

<sup>82</sup> H. Putnam, RVH, 13.

verificación y a discusión pública”<sup>83</sup>. El problema con el que se enfrentan los pragmatistas de hoy es el de cómo verificar las teorías éticas y políticas, si pretenden, como pretende Putnam, siguiendo a Dewey, que la verdad en ética y en política esté sujeta a las mismas exigencias que la verdad científica.

En el Coloquio Internacional “Cien años de filosofía americana”<sup>84</sup>, Putnam se refirió al problema de la verificación en general. En esa ocasión, el autor de este trabajo le preguntó si él cree que es posible la verificación de sistemas éticos o filosóficos completos. Su respuesta fue, en síntesis, que no tenemos un criterio único para valorarlos. Lo importante es trabajar en común.

Hacia el final de su libro sobre el pragmatismo, Putnam destaca que una de las mayores diferencias entre esta filosofía y la filosofía analítica es su diferente interpretación sobre cómo se debe proceder en la búsqueda de la verdad. Para Carnap, por ejemplo, las teorías científicas se comprueban por la “evidencia”, pero ésta es siempre inmaterial. Esa evidencia, por otra parte, era alcanzada siempre por el investigador en la soledad de su meditación. “La visión pragmatista —dice Putnam— es totalmente diferente.” En efecto,

para los pragmatistas, el modelo es un *grupo* de investigadores que tratan de producir buenas ideas y tratan de comprobarlas para ver cuáles tienen valor (...). Ellos insistían en que cuando un ser humano aislado trata de interpretar incluso las mejores máximas para él mismo y no permite a otros criticar la forma en que él o ella interpreta esas máximas, o la forma en que él o ella las aplican, la clase de “certeza” que resulta está, en la práctica, fatalmente impregnada de subjetividad. Aun la noción de “verdad” no tiene sentido en una tal “soledad moral”, ya que “la verdad presupone un estándar externo al que piensa”<sup>85</sup>.

John Passmore escribió que “Putnam es la historia de la filosofía re

<sup>83</sup> H. Putnam, en G. Borradori, *The American Philosopher*, 63.

<sup>84</sup> Cerisy-La-Salle, Normandía, junio 24-julio 30, 1995.

<sup>85</sup> H. Putnam, PRA, 71-72. La referencia es a W. James, “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979 (*The Works of William James, Vol. 6*), 146: “Truth supposes a standard outside of the thinker to which he must conform”.

ciente en síntesis”<sup>86</sup>. Me parece que la trayectoria intelectual de Putnam, guiada por el principio de la integridad intelectual, es un ejemplo de lo que propone el pragmatismo: una filosofía vinculada a la vida, falibilista, antiescéptica y democrática. En eso radica buena parte de su atractivo.

<sup>86</sup> J. Passmore, *Recent Philosophers*, London: Duckworth, 1988, 97.



## CAPÍTULO 2

### REALISMO METAFÍSICO (1957-1976)

El presente capítulo abarca la producción de Hilary Putnam entre los años 1957 y 1976, y tiene como objetivo caracterizar lo que él mismo denomina una “perspectiva realista” en filosofía de la ciencia, de las matemáticas y del lenguaje. 1957 es el año de la primera publicación de Putnam que aquí se estudia: *Three-Valued Logic*, que trata sobre la relación entre verdad, verificación y evidencia, temas que de una u otra forma están presentes en casi todos los escritos posteriores de Putnam.

El 29 de diciembre de 1976, en Boston, Putnam lee su discurso de toma de posesión como presidente de la División Este de la Asociación Filosófica Americana. Ese discurso —*Realism and Reason*— señala el inicio de lo que se ha dado en llamar la etapa “internalista” de Putnam. Como se verá (Cap. III), el paso del realismo metafísico al realismo interno es facilitado por una concepción del lenguaje (teoría social de la referencia) que se desarrolla al margen del programa del realismo científico.

La sección 2.1 trata de las ideas de Putnam sobre la lógica. A partir de los datos que proporcionan la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad, Putnam argumenta que la lógica y las matemáticas son ciencias empíricas, y que no existe tal cosa como “verdades *a priori*” en estas ciencias (en directa oposición al intuicionismo).

La sección 2.2 busca describir la filosofía de la ciencia y de las matemáticas que sostiene Putnam en este período de su pensamiento. La tesis central que se comenta es la de la “indispensabilidad”: dado que la cuantificación es necesaria en física, los objetos y las propiedades sobre los que tratan la física y las matemáticas tienen que existir, si bien esa existencia no es necesariamente material.

Finalmente, en la sección 2.3 se presenta la filosofía del lenguaje que Putnam propone como alternativa al verificacionismo: una teoría en la que el significado está determinado por la referencia, y ésta a su vez por la naturaleza de los paradigmas fijados por la sociedad.

La división por temas que aquí se hace tiene solamente una finalidad metodológica, y no debe ocultar la coherencia interna del pensamiento de Putnam. Sus ideas sobre la física y la mecánica cuántica encuentran apoyo en su filosofía de las matemáticas, y a su vez tienen consecuencias importantes en su concepción de la lógica. Esas ideas implican una crítica del verificacionismo que le lleva a desarrollar su teoría social de la referencia.

## 2.1. FILOSOFÍA DE LA LÓGICA Y CONOCIMIENTO *A PRIORI*

En esta sección se presentan los argumentos que Putnam propone para considerar a la lógica como ciencia empírica y para rechazar la existencia de todo tipo de conocimiento *a priori*. Guardan estos argumentos una relación estrecha con el realismo que sostiene en filosofía de las matemáticas y de la ciencia. La exposición se basa en los ensayos: *Three-Valued Logic* (1957), *It Ain't Necessarily So*, *The Analytic and the Synthetic* (ambos de 1962), *Is Logic Empirical?* (1968), *Philosophy of Logic* (1971) y *How to Think Quantum-Mechanics Logically* (1974). Se pasará revista a algunas de las objeciones más importantes.

### 2.1.1. La lógica como ciencia empírica

En *Philosophy of Logic* Putnam pasa revista a la polémica realismo *versus* nominalismo, como lugar en el que encontrar respuesta a la pregunta de hasta dónde se pueden revisar y corregir los principios fundamentales de la lógica (en otros términos, a la pregunta de *qué es la lógica*). En primer lugar, Putnam sostiene que “la noción lógica de validez, en la que descansa toda la ciencia, no puede explicarse en términos puramente nominalistas, al menos hoy en día”; y que “la referencia a ‘clases’ o algo igualmente ‘no físico’ es indispensable para la ciencia de la lógica”<sup>1</sup>. El lenguaje nominalista es,

<sup>1</sup> H. Putnam, “Philosophy of Logic”, en *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers, Volume 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, (en adelante, PP1), 333.

por lo menos, insuficiente. Por ello Putnam asume una posición realista en filosofía de la ciencia. Esa posición implica lo siguiente:

- (1) que la ciencia no se limita a construir objetos o a predecir hechos;
- (2) que uno de sus propósitos más importantes es —como pensaba Newton— descubrir leyes verdaderas o “muy-próximas-a-ser-verdaderas”<sup>2</sup>;
- (3) que las formulaciones científicas presuponen “la existencia de fuerzas, distancias y masas, tal vez no como entidades reales, pero sí como cosas que pueden ser medidas por números reales”<sup>3</sup>.

Putnam tampoco acepta los argumentos de los “ficcionalistas” (convencionalistas) que rechazan el problema de la existencia de los números y los conjuntos como cosas “irrelevantes”, dado que —según ellos— las verdades lógicas y matemáticas son verdaderas *por convención*. Para Putnam, todos los argumentos de los ficcionalistas son simplemente “malos argumentos”<sup>4</sup>.

### Lógica y verdad

En una de sus primeras publicaciones (*Three-Valued Logic*, 1957), Putnam argumentaba que “las palabras ‘verdadero’ y ‘falso’ tienen un cierto significado ‘esencial’, *independiente del tertium non datur*, que es posible delinear con precisión”<sup>5</sup>. Su argumentación corre paralela con la investigación sobre cuál podría ser la interpretación de un tercer valor (“medio”: ni verdadero ni falso) en una lógica trivalente:

1. Decir de una proposición que es verdadera implica decir que fue verdadera y que será siempre verdadera, independientemente de que sea (o haya sido) verificada. La verificación es epistémica (esto es, sujeta a la evidencia), mientras que la verdad es radicalmente “no epistémica”. Lo mismo puede decirse del valor “medio”. La diferencia entre un sistema de lógica bivalente y otro trivalente radica en las tablas tautológicas. Así, mien

<sup>2</sup> En ese sentido se puede pensar, por ejemplo, que la ley de gravitación universal de Newton es sustancialmente correcta, aunque sea sólo una aproximación a una ley mucho más compleja.

<sup>3</sup> H. Putnam, “Philosophy of Logic”, en PP1, 338.

<sup>4</sup> H. Putnam, “Philosophy of Logic”, en PP1, 351.

<sup>5</sup> H. Putnam, “Three-Valued Logic”, en PP1, 166.

tras en lógica clásica la proposición

“hay marcianos o no hay marcianos”

es verdadera, en una lógica trivalente es de valor “medio” (es decir, que “no acepto ni rechazo en el momento presente”, lo cual no es lo mismo que “ni verificada ni falseada en el momento presente”).

2. Adoptar una lógica trivalente significa adoptar una manera diferente de usar los términos lógicos. Esa manera *equivale* a la forma ordinaria (de la lógica bivalente) en el caso de los enunciados moleculares en los cuales el valor de verdad de todos sus componentes es conocido, pero es diferente —y la supera, incluyéndola— en el caso de que se reconozca el valor “medio”.

3. Una lógica trivalente tiene aplicación en el microcosmos, en el que —según Reichenbach— es posible afirmar de una proposición determinada que *nunca* será ni verificada ni falseada (cosa que no puede hacerse en el macrocosmos). Esto permite afirmar que existe un mundo al menos en que no rige el principio del tercero excluido.

4. Que el principio del tercero excluido sea verdadero dado el significado de los términos “verdadero” y “falso” no excluye la posibilidad de abandonar dicho principio, manteniendo a la vez el significado esencial de “verdadero” y “falso”: puede pasarse de una lógica bivalente a una trivalente sin necesidad de cambiar “totalmente” el significado de los términos “verdadero” y “falso”. Esto no quiere decir, sin embargo, redefinir la verdad como “alta probabilidad”, la falsedad con “baja probabilidad” y el término medio como “probabilidad media”.

Una de las ideas más importantes que se obtienen de *Three-Valued Logic* es que, para Putnam, la verdad es radicalmente *no epistémica*, esto es, independiente de la evidencia empírica o de la demostración. Esto se prueba por medio de los enunciados sobre el pasado. Tiene sentido, por ejemplo, decir que la proposición “Colón cruzó el océano en 1492” fue verificada en 1600 y no verificada en 1300; pero no tiene sentido decir que fue verdadera en 1600 y falsa en 1300<sup>6</sup>. En este punto, la filosofía de la lógica (y

<sup>6</sup> H. Putnam, “Three-Valued Logic”, en PP1, 167. Otra manera de poner el problema: con toda seguridad, nunca podremos saber qué es lo que César estaba pensando cuando atravesó el Rubicón, pero esto no significa que no exista una verdad sobre lo que César estaba pensando cuando atravesó el Rubicón. Si la verdad se redujera a lo que puede ser probado o mostrado, casos como el anterior quedarían fuera del ámbito verdad-falsedad, lo cual contraintuitivo. Esta es una tesis que Putnam abandonó por cierto tiempo, pero que

de las matemáticas) de Putnam se opone al intuicionismo de Brouwer, para quien no existen verdades que no sean “experimentables”<sup>7</sup>. Por otra parte, sin embargo, Putnam coincide parcialmente con los intuicionistas al rechazar la validez general del principio del *tertium non datur*. La diferencia está en que los intuicionistas sustituyen la noción de verdad por la de *aseverabilidad*: “para cualquier enunciado en el que una cierta constante lógica es su signo principal se especifican condiciones necesarias y suficientes bajo las cuales puede aseverarse ese enunciado”<sup>8</sup>. Para Putnam, hay casos (el microcosmos sería ese caso) en el que no pueden especificarse las condiciones bajo las cuales puede aseverarse un enunciado, sencillamente porque es posible saber por anticipado que una proposición nunca podrá ser verificada ni falseada. A una proposición que tenga esa característica se le asignaría el valor “medio” (“ni verdadero ni falso”). Lo importante es que esa lógica del valor medio es de ámbito restringido: no contradice a la lógica bivalente (la incluye), y, por lo tanto, no rechaza la noción clásica de verdad (cosa que sí hacen los intuicionistas).

### Lógica y realidad

El problema de la validez universal de la lógica clásica es abordado de nuevo por Putnam en un ensayo publicado en 1968 con el título *Is Logic Empirical*, y reimpresso en PP1 como *The Logic of Quantum Mechanics*. La pregunta que ahí se plantea es “si algunas de las ‘verdades necesarias’ de la ló

---

hoy la ha recuperado (Cf. Congreso de Münster, 28 de julio de 2000)

<sup>7</sup> C. J. Posy, “Mathematical Intuitionism”, en R. Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 468. El siguiente texto de G. H. Hardy, profesor de matemáticas en Cambridge en los años 1920-30, ilustra desde otra perspectiva la posición intuicionista: “ninguna filosofía puede ser del gusto de cualquier matemático que no admita, de una u otra forma, la validez inmutable e incondicional de la verdad matemática. Los teoremas matemáticos son verdaderos o falsos; su verdad o falsedad es absoluta e independiente de nuestro conocimiento de ellos. En cierto sentido, la verdad matemática es parte de la realidad objetiva (...) [las proposiciones matemáticas] son, en un sentido o en otro, a pesar de lo elusiva o sofisticada que esta afirmación parezca, teoremas acerca de la realidad (...). No son creaciones de nuestra mente” (G. H. Hardy, “Mathematical Proof”, *Mind* (1929): 1-25, citado en R. Monk, *Wittgenstein. The Duty of a Genius*, New York: Penguin Books, 1990, 329)

<sup>8</sup> A. García Suárez, “Lógicas alternativas”, en M. Garrido (ed.), *Lógica y Lenguaje*, Madrid: Tecnos, 1989, 181.

gica pueden resultar ser falsas por *razones empíricas*". Su respuesta es afirmativa: "la lógica —dice— es, en cierto sentido, una ciencia natural"<sup>9</sup>.

Como se ha señalado antes, afirmar que la lógica es una ciencia empírica puede interpretarse como sostener que las leyes lógicas son leyes del pensamiento pero fundamentadas en la realidad. La interpretación en este sentido para el caso de Putnam se apoya en la refutación del convencionalismo que él hace en *The Logic of Quantum Mechanics* (entre otros lugares), así como en su rechazo de la necesidad *a priori* de las verdades lógicas.

Este empirismo y anticonvencionalismo es congruente con una interpretación realista de la teoría cuántica, la cual supone: (1) aceptar que la teoría cuántica es verdadera; (2) que los objetos a los que se refiere (electrones, protones, etc.) existen; y (3) que las propiedades y cantidades físicas a las que se refiere son "reales"<sup>10</sup>.

Por otra parte, cabe la pregunta de si sostener que algunos principios de la lógica clásica (como el de distributividad) pueden no ser válidos en ciertos casos significa admitir un cierto relativismo, en el sentido de negar que existan verdades "absolutas", independientes de cualquier esquema conceptual. Como se ha visto, Putnam efectivamente rechaza la idea de verdades absolutamente *a priori*, independientes de cualquier contexto. Pero esto no quiere decir identificar "verdad" con "convención". De hecho, la posición de Putnam en este ensayo es que el principio clásico de distributividad puede seguirse considerando válido para el mundo ordinario, de la misma manera que la geometría euclidiana se sigue considerando verdadera, a pesar de que la teoría general de la relatividad ha demostrado que el espacio es no-euclidiano.

La argumentación de Putnam en *The Logic of Quantum Mechanics* es como sigue<sup>11</sup>:

1. La teoría general de la relatividad ha demostrado que el universo es curvo. La principal consecuencia de este descubrimiento es que ha dejado de considerarse los axiomas de la geometría euclidiana como "verdades necesarias".

2. No se trata solamente de un cambio de significado del concepto de

<sup>9</sup> H. Putnam, "The Logic of Quantum Mechanics", en PP1, 174.

<sup>10</sup> H. Krips, *The Metaphysics of Quantum Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1987, 126.

<sup>11</sup> Se evita entrar en detalles técnicos sobre la teoría cuántica, dado que no son necesarios para la comprensión de las tesis propiamente filosóficas de Putnam.

línea recta. Cualquiera puede apreciar que algo que antes era simplemente inimaginable de hecho ahora es posible.

3. Algo análogo a lo que sucede en el macrocosmos ocurre en el microcosmos. Parece que ahí ciertas leyes lógicas, antes consideradas verdades necesarias, no se cumplen.

4. La conclusión que debe sacarse de esto es que “*la lógica es tan empírica como la geometría*”<sup>12</sup>, y que vivimos en un mundo que funciona con una lógica no-clásica. Ciertos enunciados (los de la vida diaria) obedecen las leyes de la lógica clásica porque corresponden a un cierto subespacio. “La mecánica cuántica explica la validez *aproximada* de la lógica *clásica* ‘en lo grande’, así como la geometría no-euclidiana explica la validez *aproximada* de la geometría euclidiana ‘en lo pequeño’.”<sup>13</sup>

5. Un cambio de lógica no equivale a un “cambio de lenguaje”, como sostuvo el convencionalismo de Carnap. Según Carnap, existen reglas de lenguaje que estipulan qué proposiciones son verdaderas, incluyendo los axiomas de la lógica y de las matemáticas. Cambiar de lógica o de matemáticas, en este caso, equivaldría a un “cambio de convenciones”. La crítica de Putnam al convencionalismo es que

si nuestra meta es una descripción *verdadera* del mundo, no deberíamos adoptar estipulaciones lingüísticas arbitrarias que conciernen a la forma de nuestro lenguaje, a menos que haya un argumento para mostrar que ellas no pueden interferir con ese propósito. Si las reglas de la lógica clásica *fuera*n realmente estipulaciones lingüísticas arbitrarias (lo cual en ningún momento creo), no tengo idea de cómo se supone que esas estipulaciones sean compatibles con los objetivos de la investigación<sup>14</sup>.

6. Puede conservarse la lógica clásica y admitir *a la vez* la mecánica cuántica, pero al alto precio de postular “variables desconocidas”, o una diferencia fundamental entre el micro y el macrocosmos.

<sup>12</sup> H. Putnam, “The Logic of Quantum Mechanics”, en PP1, 184.

<sup>13</sup> H. Putnam, “The Logic of Quantum Mechanics”, en PP1, 184.

<sup>14</sup> H. Putnam, “The Logic of Quantum Mechanics”, en PP1, 188 (primera cursiva añadida). Patrick Heelan resume de la siguiente manera la crítica de Putnam al convencionalismo: “El convencionalismo, o la suposición de que varias geometrías son admisibles dependiendo de la regla de coherencia convencionalmente seleccionada, es falso, dado que permite que la arbitrariedad humana, la subjetividad y el prejuicio entren donde sólo los criterios objetivos son, o deberían ser, los criterios relevantes” (P. Heelan, “Quantum and Classical Logic: Their Respective Roles”, *Synthese* 21 (1970), 7).

7. La diferencia fundamental entre la lógica clásica y la lógica cuántica radica en que la lógica cuántica es una retícula no distributiva. Esto significa que las proposiciones de la lógica cuántica no admiten el uso ordinario de las conectivas “ $\bullet$ ” y “ $\vee$ ” en el caso de la ley de distributividad<sup>15</sup>.

Según Patrick Heelan, el argumento de Putnam (y de Finkelstein) en favor de la lógica cuántica debe interpretarse como una tesis radical en contra de la validez universal de la lógica clásica:

[Putnam y Finkelstein] argumentan que el descubrimiento de la lógica cuántica destrona la lógica clásica en todos los dominios empíricos, de la misma manera que el descubrimiento de la teoría general de la relatividad destronó la geometría euclidiana en el dominio de la física<sup>16</sup>.

Creo que Heelan tiene razón al atribuir la defensa que Putnam hace de la lógica cuántica a su empirismo. Así, según Heelan, Putnam sostiene, respecto de la geometría, que “sin evidencia empírica no hay verdad. La única geometría físicamente correcta debe ser determinada por criterios objetivos, empíricos y científicos”<sup>17</sup>. Me parece que la primera proposición interpreta correctamente el pensamiento de Putnam, pero no la segunda. Putnam no habla de una “única geometría correcta”. En todo caso, habría que interpretar sus ideas en favor de la verdad objetiva como “un único marco teórico correcto”, que permitiría sostener dos (al menos) geometrías correctas, de la misma manera que puede hablarse de dos lógicas (la del macrocosmos y la del microcosmos) dentro de un esquema de la verdad (la relatividad conceptual), que se opone tanto al convencionalismo como al apriorismo, y que tiene una fundamentación empírica (en el contexto filosófico de la época, se diría “realista”).

Lo que Putnam pone en entredicho es la concepción tradicional o clásica de la lógica, según la cual

- (1) los principios correctos de la lógica son necesariamente verdaderos (esto es, son válidos en todos los mundos posibles);
- (2) los principios correctos de la lógica son *a priori*, esto es, se conocen *a priori* (*grosso modo*, se conocen sin apoyo de evidencia empírica)<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Además de Putnam, sostienen esta teoría Birkhoff, von Neumann, Segal, Mackey, Finkelstein, y Jauch, entre otros (P. Heelan, “Quantum and Classical Logic”, 2).

<sup>16</sup> P. Heelan, “Quantum and Classical Logic”, 6.

<sup>17</sup> P. Heelan, “Quantum and Classical Logic”, 6.

<sup>18</sup> E. Erwin, “Quantum Logic and the Status of Classical Logic”, *Logique et Analyse* 21

Ni los principios de la lógica son válidos en todos los mundos posibles, ni se conocen sin apoyo de evidencia empírica, es lo que, en resumen, afirma Putnam. Pero esto no significa que la lógica cuántica refute (como interpreta Heelan) la lógica clásica; lo que refuta es “la concepción clásica o tradicional de la lógica”, que es distinto.

### 2.1.2. Conocimiento *a priori* y verdad

#### Verdades “necesarias” y marco conceptual

La discusión sobre el supuesto carácter empírico de la lógica y de las matemáticas se apoya en la negación de la existencia de cualquier tipo de conocimiento *a priori*, que Putnam inicia en esta etapa de su pensamiento y que se mantiene en sus escritos posteriores. Así, en *It Ain't Necessarily So* (1962), escribe: “la tradicional distinción filosófica entre enunciados necesarios en sentido eterno y enunciados contingentes en sentido eterno no es funcional”<sup>19</sup>.

¿Qué entiende Putnam por conocimiento *a priori*? En *Science as Approximation to Truth* (1975), lo aclara de la siguiente forma:

El concepto de *a priori* que rechazo es el que está representado históricamente por la noción de Descartes de ideas claras y distintas. Las ideas claras y distintas de Descartes eran en cierto sentido ideas autodemostrativas: llevaban en sí su propia validez. Nadie podía ser suficientemente racional y negarlas (...) <sup>20</sup>.

Putnam afirma haber llegado al convencimiento de que no existen verdades *a priori* a partir de la historia de la geometría, y pone el ejemplo del paso de la geometría euclidiana a las geometrías no-euclidianas: axiomas que antes se consideraban verdades necesarias (como que la distancia más corta entre dos puntos es la línea recta) han resultado ser falsos. Dicho de otra manera, situaciones consideradas antes imposibles (como viajar en línea recta sin cambiar de dirección y volver al punto de origen) han resultado posibles. Y no se trata simplemente de un cambio de referente, como

(1978), 279.

<sup>19</sup> H. Putnam, “It Ain't Necessarily So”, en PP1, 248.

<sup>20</sup> H. Putnam, “Science as Approximation to Truth”, en PP1, viii.

pensaron Grice y Strawson<sup>21</sup>, dado que, “desde el punto de vista de la nueva teoría, no hay, y nunca ha habido, objetos que pudieran haber sido los referentes de los términos en cuestión”<sup>22</sup>.

La enseñanza que Putnam obtiene de la historia de la geometría es que “me pareció que no había bases para sostener que existen verdades *absolutamente a priori*, verdades que un ser racional no pueda siquiera poner en duda”<sup>23</sup>. En ningún campo, “ni siquiera en el de la lógica, son las ‘ideas claras y distintas’ inmunes a la revisión”<sup>24</sup>.

Ahora bien, decir que no existen verdades “inmunes a la revisión” no significa quitarnos el derecho de pensar que, dado nuestro marco actual de conocimientos, ciertas cosas *son* imposibles, y no sólo *parecen* imposibles. Así, por ejemplo, quienes vivían y pensaban antes de los trabajos de Lobachevski estaban justificados al pensar que es imposible llegar al punto de partida viajando en línea recta con dirección constante. “Curiosamente — advierte Putnam— esta no es la moraleja que los filósofos han sacado de la historia de la geometría.”<sup>25</sup>

La interpretación que se suele dar al problema planteado por las geometrías no-euclidianas es que ha habido una confusión al pensar que proposiciones como

(1) “uno no puede viajar en línea recta y volver al punto de origen”

son teoremas de la geometría euclidiana. Realmente, se dice, (1) no es una verdad necesaria, pero lo sería si el espacio fuera euclidiano. En otros términos, no se debe confundir (1) con

(2) “los axiomas de Euclides implican que uno no puede viajar en línea recta y volver al punto de origen”.

Según esta interpretación, resulta que los que pensaban que los axio

<sup>21</sup> “Grice y Strawson (1956) argüían que los casos en los cuales parece que una proposición analítica es falseada pueden ser explicados por el hecho de que en cada caso el significado de las palabras cambia, y así la proposición que fue en un tiempo genuinamente analítica resulta que no es la misma proposición que fue posteriormente falseada, aunque fuera expresada con los mismos términos” (H. Putnam, “Introduction: Philosophy of Language and the Rest of Philosophy”, en *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975 (en adelante, PP2), xiv).

<sup>22</sup> H. Putnam, “Philosophy of Language and the Rest of Philosophy”, en PP2, xv.

<sup>23</sup> H. Putnam, “Philosophy of Language and the Rest of Philosophy”, en PP2, xvi.

<sup>24</sup> H. Putnam, “Introduction: Science as Approximation to Truth”, en PP1, x.

<sup>25</sup> H. Putnam, “Science as Approximation to Truth”, en PP1, ix.

mas de Euclides eran verdades necesarias, simplemente “estaban equivocados”, “vivían en una ilusión”. Putnam se opone a esta interpretación. Quienes así piensan lo hacen sobre la base de que se puede establecer una distinción entre el espacio físico “verdadero” y las interpretaciones abstractas de ese espacio físico, una de las cuales sería la geometría euclidiana. Para Putnam, no hay “espacio físico real”, esto es, espacio físico que sea independiente de cualquier interpretación: “desde mi punto de vista, las entidades físicas no se definen literalmente (...); en un sentido muy complejo, ellas son ‘definidas’ por sistemas de leyes”<sup>26</sup>. Con otras palabras, la *realidad* de las entidades físicas viene dada por el sistema conceptual en que son definidas<sup>27</sup>.

Del hecho de que no existan verdades independientes de todo marco conceptual, no se sigue, sin embargo, que no exista una distinción entre verdades que son *a priori* (esto es, sin necesidad de evidencia o demostración) relativas a un marco de conocimientos, y verdades que son empíricamente (esto es, demostradas de forma empírica) relativas a un marco de conocimientos:

Mi interpretación no niega —de hecho afirma— que exista una distinción entre verdades que son *a priori* relativas a un conjunto determinado de conocimientos, y verdades que son empíricamente relativas a un determinado conjunto de conocimientos. Lo que niega es que haya verdades que son *a priori* relativas al contexto favorito del filósofo, que sería el contexto de “todos los contextos”. El contexto de “todos los contextos” no es ningún contexto<sup>28</sup>.

Lo que Putnam está criticando es la apelación implícita que existe en el concepto tradicional de ciencia a una supuesta realidad última, que sería el fundamento último de todo conocimiento. Para Putnam —y esto se ve con más claridad en sus obras posteriores—, la certeza científica se fundamenta en el marco teórico y los datos hasta ahora disponibles. El hom

<sup>26</sup> H. Putnam, “Science as Approximation to Truth”, en PP1, x.

<sup>27</sup> En este sentido, R. Alvira ha sostenido recientemente que “no hay realidad si no pasa por mediación de la idea”, de manera que “lo real sólo es para un sujeto” (Conferencia “El sentido de la realidad”, Universidad de Navarra, 7.VI.1995). Si lo entiendo bien, esto significa que lo real sólo se da dentro de un marco conceptual, por lo que no tiene sentido proponer una supuesta “realidad última” que sería *completamente* independiente de nuestro conocimiento.

<sup>28</sup> H. Putnam, “Science as Approximation to Truth”, en PP1, x.

bre no puede aspirar a más. La consecuencia de este planteamiento es un pluralismo que lleva a decir, no que los que sostenían una teoría “atrasada” sobre, por ejemplo, el espacio, estuvieran equivocados —pues estaban suficientemente *justificados* para creer lo que creían, tanto como lo estamos nosotros para creer lo que creemos—, sino que veían las cosas de manera diferente. Pero esto no quiere decir equiparar verdad a “punto de vista”, pues —siguiendo con el ejemplo del espacio—, a cualquier persona de la Grecia de Euclides que afirmara que la línea recta no es la distancia más corta entre dos puntos se le habría dicho, con toda razón, que estaba equivocada<sup>29</sup>.

La posición de Putnam a este respecto es sorprendentemente similar a la que Wittgenstein sostenía al final de su vida. Decía el filósofo vienés en *On Certainty*:

Todo lo que he visto u oído me proporciona la convicción de que ningún hombre ha estado alguna vez lejos de la tierra. Nada en mi imagen del mundo habla en favor de lo opuesto. Pero yo no adquirí mi imagen del mundo buscando satisfacerme a mí mismo o su corrección; ni tengo esa imagen del mundo porque esté satisfecho con su corrección. No: es el trasfondo heredado contra el que yo distingo entre lo verdadero y lo falso.<sup>30</sup>

El “trasfondo heredado” puede cambiar, pero tiene siempre carácter de definitivo, de realidad última desde la cual juzgamos. “Tengo una imagen del mundo”, continúa diciendo Wittgenstein. “¿Es verdadera o falsa? Por sobre todo, es el sustrato de toda mi búsqueda y de todas mis afirmacio

<sup>29</sup> Recientemente, Gary Ebbs ha señalado que en los tempranos escritos de Putnam —principalmente en “The Analytic and the Synthetic” y en “Dreaming and Depth Grammar”, que, aunque publicados en 1962 fueron escritos “a finales de los cincuenta”, según afirma el propio Putnam (“Replies”, *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 347)— se encuentra ya desarrollada la idea según la cual “no tenemos una concepción de hechos o cosas que sea previa a, o independiente de, las normas que subyacen a nuestro sentido común y a nuestras investigaciones científicas” (G. Ebbs, “Realism and Rational Inquiry”, *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 11). Putnam se muestra fundamentalmente de acuerdo con la interpretación que Ebbs propone, y cita en apoyo de la misma la insatisfacción que Kripke señalara en el Congreso Mundial de Filosofía de Montreal con respecto a *El significado de “significado”*, “precisamente —escribe Putnam— sobre la base de que la noción de ‘esencia’ de una clase natural que yo usaba allí *no* es independiente de la práctica científica” (“Replies”, 349).

<sup>30</sup> L. Wittgenstein, *On Certainty*, citado en R. Monk, *Wittgenstein. The Duty of Genius*, New York: Penguin, 1990, 571.

nes”<sup>31</sup>. Lo que Putnam agregaría a la tesis de Wittgenstein es que esa “imagen del mundo” que es el sustrato último de nuestras interpretaciones procede de la interacción de la mente y el mundo. No es sólo de la mente ni sólo del mundo. Este es un tema que desarrollará más adelante, en la etapa del realismo interno.

### Conocimiento analítico y sintético

Unido a la crítica del conocimiento *a priori* se encuentra el problema de la distinción entre el conocimiento analítico y el sintético.

En 1951, Quine publicó su famoso artículo *Dos dogmas del empirismo*<sup>32</sup>, en el que proponía la tesis de que la noción de analiticidad es circular<sup>33</sup>, y que, por tanto, la distinción entre proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas debía ser abandonada. Putnam no está de acuerdo con Quine en este punto, y afirma estar convencido de que “existe una distinción entre analítico y sintético que puede ser correctamente trazada”<sup>34</sup>. El problema ha sido —afirma— que “los filósofos empiristas han inflado la distinción analítico/sintético haciéndola coextensiva con la distinción *a priori/a posteriori*”, cuando lo cierto es que “la pregunta por la existencia de verdades analíticas (...) tiene que separarse de la pregunta de si algunas verdades, aun las de la lógica, son *a priori*”<sup>35</sup>.

Existe una “obvia diferencia”, dice Putnam, entre

(1) “todos los solteros son no-casados”,

como representante de verdad analítica, y

(2) “mi sombrero está en la mesa”,

como representante de verdad sintética. El problema, que para Putnam se sitúa en el centro mismo de la filosofía<sup>36</sup>, consiste en saber en dónde radica

<sup>31</sup> L. Wittgenstein, *On Certainty*, en R. Monk, 572.

<sup>32</sup> “Two Dogmas of Empiricism”, *Philosophical Review* 60 (1951), 20-43. Comp. en *From a Logical Point of View* (2a. edición), New York: Harper & Row, 1963.

<sup>33</sup> J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Kripke y Quine*, 2a. edición, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1991, 84.

<sup>34</sup> H. Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, en PP2, 34.

<sup>35</sup> H. Putnam, “Philosophy of Language and the Rest of Philosophy”, en PP2, xvi.

<sup>36</sup> “Apreciar la diversa naturaleza de las verdades lógicas, de verdades con ‘necesidad física’ en ciencias naturales, y de lo que he agrupado por el momento bajo el nombre de ‘principios marco’; clarificar la naturaleza de estas diversas clases de enunciados, es el trabajo

la diferencia.

Una conclusión a la que se puede llegar es que principios como el de la energía cinética (por mencionar una ley física), pueden ser desechados (esto es, convertidos en “no-necesariamente-verdaderos”) solamente si alguien incorpora principios incompatibles con los enunciados del principio que se desecha dentro de un sistema conceptual válido. Es algo análogo a lo que sucede en geometría: ningún experimento concebible podría haber destronado las leyes de la geometría euclidiana antes de que alguien hubiera pensado en una geometría no-euclidiana, pues cualquiera de esos experimentos hubiera tenido como supuestos los principios de la geometría euclidiana. Puesto de otra forma: los principios centrales al sistema conceptual de la ciencia —como lo son las leyes de la geometría— se abandonan solamente cuando emerge una teoría rival<sup>37</sup>.

Pero, ¿qué tiene que ver la distinción entre verdades analíticas y sintéticas con la cuestión del realismo? Se ha dicho que Putnam sostiene que el objetivo de la ciencia es proporcionar verdades, y que esas verdades no son formas de describir “regularidades en la experiencia humana” o simples convenciones. La verdad tiene algo que ver con “la realidad de la cosas”, pero esa realidad —a pesar de todo— sólo nos es accesible a través de marcos conceptuales. Lo que puede afirmarse es que las verdades de la ciencia no son absolutamente *a priori*, pues no son previas a un marco conceptual. Ese marco conceptual puede cambiar, lo cual hace que cambie la formulación de las leyes; pero eso es muy distinto a sostener que las leyes científicas son “verdaderas por convención”. Si la formulación de las leyes físicas y formales fuera puramente convencional, se daría el caso de que podríamos prescindir de la cuantificación de las propiedades; pero está claro que —al menos hasta ahora— es imposible pensar en una ciencia que prescinda de tal exigencia.

Con otras palabras: hay verdades necesarias, pero dentro de un determinado sistema conceptual; o bien, toda verdad necesaria lo es dentro de un sistema conceptual, puesto que no hay un sistema conceptual previo y neutral que sea el marco de todos los sistemas conceptuales. En este senti

---

más importante que el filósofo puede hacer” (H. Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, en PP2, xvi).

<sup>37</sup> H. Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, en PP2, 42-46. El tema del cambio de paradigmas en ciencia se trata con más detalle en 2.2.1.

do, las leyes científicas no son nunca analíticas, si por “analítico” se entiende algo que nadie con suficiente uso de razón puede atreverse a negar. La tesis de Putnam es que no son verdades analíticas, pero sí son verdades necesarias, entendiendo “verdad necesaria” no como necesaria en un sentido “eterno” (absoluto), sino “necesaria-relativa-a-un-cuerpo-dado-de-conocimientos”.

### Resumen

Se ha visto en esta sección que para Putnam, la lógica es una ciencia tan empírica como la geometría, en el sentido de que: (1) sus leyes y principios no son necesariamente verdaderos (esto es, válidos en todos los mundos posibles); y (2) sus leyes y principios no se conocen *a priori* (es decir, sin apoyo de evidencia empírica).

La posición de Putnam es una propuesta de solución al problema que plantea la llamada lógica cuántica (la lógica que rige en el microcosmos). Aparentemente, en el microcosmos: (1) no se cumple la ley de la distributividad; y (2) existe un valor de verdad “medio” (esto es, ni verdadero ni falso). Si el microcosmos tiene su propia lógica, no puede seguirse manteniendo la validez universal de la lógica clásica.

Según Putnam, efectivamente vivimos en un mundo que funciona con una lógica no clásica. Lo que sucede es que ciertos enunciados (los de la vida diaria) obedecen las leyes de la lógica clásica porque corresponden a un cierto subespacio, de la misma manera que los enunciados de la geometría euclidiana siguen siendo válidos en el mundo ordinario, aunque la teoría general de la relatividad haya probado que vivimos en un universo no euclidiano.

Por otra parte, se ha señalado que, según Putnam, no existen verdades absolutamente *a priori* o inmunes a la revisión: toda verdad, toda ley científica, es susceptible de revisión y cambio. Esto no quiere decir, sin embargo, que las verdades científicas no sean necesarias; lo son, pero siempre con relación a un marco conceptual. Esto es así porque no existe una “realidad última” inconceptualizada que sea el marco de referencia de todos los esquemas conceptuales existentes o posibles (no existe tal cosa como “el contexto de todos los contextos”).

Dentro de esta concepción, es posible sostener un pluralismo no relativista, que lleva a afirmar que cada generación de científicos está en la ver

dad con respecto a la porción de la realidad que estudia, pero que ninguna tiene la verdad absoluta o total. La “verdad absoluta” no es humana; lo humano es la objetividad: la mejor descripción posible de las cosas, dados los datos hasta el momento disponibles y dentro de un marco conceptual aceptado por la comunidad de científicos.

## 2.2. FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y DE LAS MATEMÁTICAS

En esta sección se expondrán con algún detalle las ideas que Putnam sostenía sobre la física y las matemáticas entre los años 1959 y 1975, mostrando la conexión que guardan con su filosofía de la lógica y con su concepción del conocimiento *a priori*. Las fuentes principales son los ensayos *Memo on “Conventionalism”* (1959), *Philosophy of Physics* (1965), *Mathematics without Foundations* (1967), *The “Corroboration” of Theories* (1974), *What Is Mathematical Truth?* (1975), y *Meaning and Knowledge* (The John Locke Lectures, 1976).

### 2.2.1. Realismo científico

Bas van Fraassen caracteriza el realismo científico diciendo que “(1) la ciencia busca darnos, a través de sus teorías, una descripción literalmente verdadera de cómo es el mundo; y (2) la aceptación de una teoría científica presupone la convicción de que es verdadera”<sup>38</sup>. La filosofía de la ciencia que Putnam sostenía en su primera época coincide, en gran parte, con esta caracterización.

En el ensayo introductorio de *Mathematics, Matter and Method*, por ejemplo, Putnam explica que los artículos ahí reunidos fueron escritos desde lo que se llama una perspectiva *realista*. A continuación, explica qué entiende él por “realismo” en ciencia:

Los enunciados de la ciencia son, según mi concepción, verdaderos o falsos, aunque es frecuente que no sepamos cuál es el caso. Su verdad o falsedad no consiste en ser formas altamente sofisticadas de describir regularidades en la experiencia humana. La realidad no es parte de la mente humana; al contrario,

<sup>38</sup> B. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press, 1980, citado en E. Lepore y B. Loewer, “A Putnam’s Progress”, *Midwest Studies in Philosophy* 12 (1987), 460.

es la mente la que es parte —una pequeña parte— de la realidad<sup>39</sup>.

La última afirmación es una declaración en contra del idealismo. La segunda puede interpretarse como un rechazo del empirismo humeano: “verdad” no es una etiqueta que ponemos a las proposiciones que describen “lo-que-es-más-probable-que-suceda-dado-lo-que-hasta-ahora-ha-sucedido”, sino algo que tiene que ver con la estructura de la realidad<sup>40</sup>.

Ahora bien, ¿qué quiere decir para Putnam que un enunciado científico sea verdadero? Es un tanto difícil encontrar afirmaciones explícitas de Putnam en este sentido entre los escritos de su primera época. Sin embargo, la discusión sobre el referente de las teorías científicas, así como el papel de la predicción científica y la existencia de descripciones equivalentes, permiten hacer un bosquejo del tipo de realismo que Putnam defiende.

#### El referente de las teorías científicas

Lepore y Loewer sostienen que una de las contribuciones más valiosas de Putnam al realismo científico fue mostrar cómo una interpretación causal de la referencia<sup>41</sup> puede ser usada en favor de la referencia intrateórica<sup>42</sup>, de manera que, por ejemplo, el término “electrón” de la teoría de Bohr de 1912 es el mismo que el término “electrón” de su teoría de 1934. En este sentido, el realismo científico se opone directamente al convencionalismo, que sostiene que la selección de un referente para un término dado es arbitraria<sup>43</sup>. Putnam, desde luego, no cree que el significado de las palabras sea cuestión de convención, pero tampoco piensa que sea fijado con independencia de todo marco conceptual<sup>44</sup>.

En *Memo on “Conventionalism”* (1959), Putnam sostiene, en contra de

<sup>39</sup> H. Putnam, “Science as Approximation to Truth”, en PP1, vii.

<sup>40</sup> R. Boyd, “What Realism Implies and What it Does Not”, *Dialectica* 43 (1989), 13-14.

<sup>41</sup> La teoría del propio Putnam sobre la referencia (ver 2.3) es que ésta es fijada por el uso lingüístico de la sociedad; pero una vez que esa referencia ha sido fijada, los objetos a los que nuestros términos se refieren no cambian (se convierten en designadores “rígidos”).

<sup>42</sup> E. Lepore y B. Loewer, “A Putnam’s Progress”, 459-473.

<sup>43</sup> P. Enfield, “Realism, Empiricism and Scientific Revolutions”, *Philosophy of Science* 58 (1991), 468, 477.

<sup>44</sup> Que las palabras están ancladas en la realidad, pero que, a la vez, no tienen sentido fuera de todo marco conceptual es, en síntesis, lo que afirma el “realismo interno”, tesis que Putnam sostendrá en su segundo período (1977-1985) (ver Cap. III).

Grünbaum, que

la palabra “*length*” [“longitud”] se refiere, en inglés [en castellano], a cierta magnitud que incorrectamente se creyó (antes de Einstein) que era función de un argumento (el objeto físico de cuya longitud se hablaba), pero que es, *de hecho*, una función de dos argumentos: el objeto físico del que se habla, y el sistema inercial que es seleccionado para ser el “sistema de apoyo” [“*rest system*”]<sup>45</sup>.

Me parece que la mayoría de comentaristas pasan por alto la importancia que Putnam concede al marco conceptual en la determinación de la referencia. Ciertamente, Putnam —en esta etapa, al menos— sostiene que términos como “longitud” “tienen un referente fijo”, que “no es producto de *selección*”; pero eso no quiere decir que el significado de las palabras venga ya dado, sino que es producto “de lenta evolución”. Putnam no aclara en qué consiste esa evolución, pero puede pensarse en una cierta “negociación” entre nuestros esquemas conceptuales y la realidad, proceso en el cual la realidad tiene la función negativa de “excluir ciertos usos como no posibles por razones empíricas”<sup>46</sup>.

### Teorías y principios

Las “razones empíricas” juegan un papel importante en la filosofía de Putnam. En el ensayo *Philosophy of Physics*, Putnam explica que sobre el problema de la naturaleza de los principios de la geometría, los filósofos se han dividido entre los que piensan que las leyes de la geometría euclidiana son analíticas (los “teóricos de la analiticidad”), y los que sostienen que las leyes de la geometría son empíricas (los “empiristas”)<sup>47</sup>. Putnam rechaza tanto el empirismo como el apriorismo, y propone un camino intermedio.

El “camino intermedio” que sigue Putnam se encuentra en lo que ya se ha dicho antes comentando un pasaje de *The Analytic and the Synthetic* (1962)<sup>48</sup>: los principios centrales del sistema conceptual de una ciencia sólo

<sup>45</sup> H. Putnam, “Memo on ‘Conventionalism’”, en PP1, 208.

<sup>46</sup> H. Putnam, “Memo on ‘Conventionalism’”, en PP1, 208.

<sup>47</sup> H. Putnam, “Philosophy of Physics”, en PP1, 89. Los empiristas sostienen que la cuestión sobre qué geometría conviene al mundo físico “es, y siempre fue, una cuestión puramente empírica, que debe ser decidida por experimentación” (Ibid.).

<sup>48</sup> Ver p. 48.

se abandonan cuando emerge una teoría rival, no a causa de un experimento aislado. En efecto,

existen muchísimos principios —podríamos llamarlos “principios marco” (“*framework principles*”)— que tienen la característica de ser tan importantes que son empleados como auxiliares para hacer predicciones en un gran número de experimentos, sin que ellos mismos queden amenazados por cualquier resultado experimental. Este es el papel clásico de las leyes de la lógica, pero es igualmente la función de ciertos principios físicos —ej., “ $f=ma$ ”— y los principios que hemos estado discutiendo: las leyes de la geometría analítica y la ley “ $e=1/2mv^2$ ”, en el tiempo en que esas leyes tenían vigencia<sup>49</sup>.

La conclusión que se obtiene hasta aquí es que, para Putnam, decir que la lógica, la geometría y las matemáticas son ciencias empíricas, es cosa muy distinta a afirmar que sus principios marco pueden ser verificados empíricamente. Sostener lo segundo es propio del positivismo<sup>50</sup>, y Putnam se opone a ello. Afirmar que la lógica, la geometría y las matemáticas son ciencias naturales significa, para Putnam, que la verdad de que gozan sus principios no les viene dada *a priori* ni aisladamente, sino por el hecho de formar parte de un sistema conceptual.

La tesis de Putnam de que las leyes y los principios centrales de una ciencia no están sujetos a verificación empírica, parece estar en contradicción con su afirmación de que en ningún campo, “ni siquiera en el de la lógica, las ‘ideas claras y distintas’ son inmunes a la revisión”<sup>51</sup>. Putnam podría responder que cuando los científicos sostienen que sus principios y leyes no son revisables, están en lo correcto, dado que no pueden pensar siquiera en una situación en la que esos principios no se cumplieran. De esta manera argumenta Putnam en *Philosophy of Physics*:

<sup>49</sup> H. Putnam, “The Analytic and the Synthetic”, en PP2, 49.

<sup>50</sup> En este sentido es interesante comparar el “verificacionismo” de positivistas y pragmatistas, como ha hecho Putnam en su reciente conferencia ante la Reunión de la Asociación Aristotélica de junio de 1995: “los positivistas sostenían que el principio de verificación debería *excluir* la metafísica (aun cuando ellos erróneamente pensaran que sus propias ideas eran simplemente científicas, y no metafísicas), mientras que los pragmatistas pensaban que éste se debería *aplicar* a la metafísica, de manera que la metafísica se convirtiera en una tarea responsable y significativa” (H. Putnam, “Pragmatism”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 95 (1994-1995), 293).

<sup>51</sup> H. Putnam, “Science as Approximation to Truth”, en PP1, x.

Decir que los principios de la geometría euclidiana o el principio de que todo efecto tiene una causa (y “a la misma causa, el mismo efecto”) fueron considerados erróneamente como verdades necesarias, no es una posición aceptable, pues los científicos estaban en lo correcto al asignar un estatus especial a sus afirmaciones. Sostener que son inmunes a la revisión (hasta que se elaboraron sistemas conceptuales alternativos) era una buena metodología; de hecho, no podía conducirles a error, hasta que se alcanzara el nivel de la física cósmica y de la microfísica<sup>52</sup>.

La posición de Putnam sólo se puede entender en el marco de una *relatividad conceptual*: no hay verdades absolutas, o bien: “verdad necesaria” no quiere decir “verdad inmutable”, sino la “hasta-ahora-mejor-forma-de-explicar-las-cosas”.

Un ejemplo puede servir para ilustrar la diferencia que Putnam advierte entre teorías y principios. La teoría de la gravitación universal de Newton (GU) establece que un cuerpo *a* ejerce sobre otro cuerpo *b* una fuerza  $F_{ab}$  cuya dirección es hacia *a* y cuya magnitud es  $M_a M_b / d^2$  por la constante universal *g*. La teoría, de hecho, es aplicable a cualquier tipo de movimiento, no sólo al movimiento de los planetas. Ahora bien, cuando se usa para deducir la órbita de la tierra, de hecho se asume que:

- (1) No existen más cuerpos que el Sol y la Tierra.
- (2) El Sol y la Tierra se mueven en el vacío.
- (3) No hay más fuerzas entre el Sol y la Tierra que las gravitacionales.

De la conjunción de GU y los “supuestos auxiliares” (1), (2) y (3) resultan importantes predicciones (por ejemplo, las leyes de Kepler). Pero está claro que, tal como los científicos usan el término “teoría”, los supuestos auxiliares no forman parte de GU, fundamentalmente porque todos esperan que la teoría sea verdadera, mientras que nadie cree que los supuestos auxiliares lo sean. “Borrar la distinción entre GU y los supuestos auxiliares, es borrar la distinción entre *leyes* y *enunciados auxiliares*, entre enunciados que el científico desea establecer como *verdaderos* (las leyes) y enunciados que ya sabe que son falsos (las simplificaciones (1), (2) y (3)).”<sup>53</sup> De esto se sigue que los enunciados o supuestos auxiliares están más sujetos a revisión que la teoría, y que cuando los supuestos no conducen a predicciones acertadas, son ellos los que se cambian, no la teoría. Fue

<sup>52</sup> H. Putnam, “Philosophy of Physics”, en PP1, 92.

<sup>53</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 256.

lo que sucedió con el descubrimiento de Neptuno. Cuando las predicciones sobre la órbita de Urano (hechas sobre la base de la GU más el supuesto de que no existían más planetas en el sistema solar) fallaban, Leveurier y Adams predijeron que de debía existir otro planeta. Si esta modificación de los supuestos auxiliares no hubiera funcionado, se habría ensayado con otros (por ejemplo, postulando la existencia de otras fuerzas distintas a las gravitacionales).

Distinto es el caso de Mercurio. La órbita de ese planeta no puede explicarse satisfactoriamente en GU. “¿Quiere decir esto que la teoría de Newton es falsa?”, se pregunta Putnam<sup>54</sup>. “*A la luz de una teoría alternativa*, por ejemplo la teoría de general de la relatividad, una respuesta es ‘sí’. Pero, en ausencia de una teoría tal, la órbita de Mercurio es solamente una pequeña anomalía de causa desconocida.”

Para Putnam, las “pequeñas anomalías” no son razón suficiente para abandonar una teoría (esto es, para pensar que “ya no es verdadera”): “dado el avasallador éxito de la Ley de Gravitación Universal en la mayoría de casos, una o dos anomalías no son razón para descartarla. Es más probable que los supuestos auxiliares sean falsos que lo sea la teoría, al menos mientras no se haya propuesto una teoría alternativa digna de consideración”<sup>55</sup>.

### Teoría y predicción

La distinción entre “teoría” y “principios auxiliares” que Putnam establece, se opone a la tesis del vínculo entre teoría y predicción, de Popper. En efecto, lo que Popper sostiene es que para establecer si una teoría es correcta, la única vía aceptable es comprobar las predicciones que implica. Pero, según Putnam, “las teorías no implican predicciones; es solamente la conjunción de una teoría con ciertos ‘principios auxiliares’ lo que, en general, conlleva predicción”<sup>56</sup>.

Ahora bien, esto no quiere decir que, en algunos casos, los científicos

<sup>54</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 257.

<sup>55</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 257. Nótese la similitud de esta propuesta con la que ya había sostenido en “The Analytic and the Synthetic” (en PP1, 42-46).

<sup>56</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 258.

no deriven predicciones de sus teorías y principios auxiliares con el fin de verificar las teorías:

Si Newton no hubiera sido capaz de derivar las leyes de Kepler, por ejemplo, ni siquiera hubiera propuesto GU. Pero incluso si las predicciones que Newton hubiera obtenido de GU resultaran ser equivocadas, GU podría haber sido, en el fondo, verdadera, ya que puede ser que los principios auxiliares fueran falsos<sup>57</sup>.

La argumentación de Putnam puede resumirse en una frase: en contra de Popper, las teorías no son falsables en sentido fuerte (“*Theories are not strongly falsifiable*”<sup>58</sup>); esto es, no se descartan porque *algunas* predicciones derivadas de la teoría y los principios auxiliares resulten ser falsas.

Lo que la oposición entre las tesis Putnam y Popper revela es una diferente manera de concebir y valorar la actividad científica. Para Putnam, la ciencia tiene que ser una actividad provista de significado, algo en lo que las personas puedan confiar<sup>59</sup>. Y afirmar, como hace Popper, que las teorías y las leyes científicas son sólo “conjeturas provisionales” que aún no han sido falseadas es, para Putnam, convertir a la ciencia en una actividad trivial, ya que en ese caso la ciencia

no tendría ninguna importancia práctica, porque los científicos nunca nos podrían decir si una ley es fiable para propósitos prácticos; y tampoco tendría importancia teórica, porque —según Popper—, los científicos nunca nos dicen si una ley o teoría es verdadera o siquiera probable. Saber que ciertas “conjeturas” (para Popper todas las leyes científicas son “conjeturas provisionales”) no han sido falseadas, equivale a *no saber nada*<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 258.

<sup>58</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 258.

<sup>59</sup> “Las ideas —dice Putnam— son importantes porque guían la práctica y estructuran formas completas de vida (...) nos interesa la ciencia porque tratamos de descubrir ideas correctas. Y esto, a pesar de lo que diga Popper, no es *oscurantismo* sino *responsabilidad*” (The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 268).

<sup>60</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 252. Popper, en efecto, afirma en *La lógica de la investigación científica* que “nuestra ciencia no es conocimiento (*episteme*): nunca puede pretender que ha alcanzado la verdad, ni siquiera el sustituto de ésta que es la probabilidad” (Madrid: Tecnos, 1977, 259). Con respecto a la posición del filósofo vienés, Juan Vázquez señala que, mientras en *La lógica de la investigación científica* Popper “aborda el problema del desarrollo científico en el marco de su antiinductivismo falsacionista, sin comprometerse explícitamente con ningún concepto de verdad que no sea el

Cambios de paradigma

La filosofía de la ciencia de Putnam es, en muchos aspectos, semejante a la de Thomas Kuhn, tal como éste la expone en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). El propio Putnam reclama haber anticipado esa concepción en *It Ain't Necessarily So* y *The Analytic and the Synthetic* (ambos publicados también en 1962)<sup>61</sup>, y aunque cree que Kuhn “comete errores” (entre los cuales se encuentra una concepción relativista del significado y la verdad), no deja de advertir que la tendencia que Kuhn representa es un “correctivo necesario al deduccionismo”<sup>62</sup> de Popper y otros.

Kuhn sostiene, en efecto, que un paradigma en ciencia no se abandona cuando algún experimento contradice las predicciones de una teoría, sino sólo cuando “emerge” un nuevo paradigma. En esto Putnam coincide plenamente con Kuhn. Lo que Putnam no acepta de Kuhn es que el paradigma sea inmune a la falsación:

Kuhn sostiene que el paradigma que estructura un campo es altamente inmune a la falsación; en particular, que sólo puede ser reemplazado por un nuevo paradigma. En cierto sentido, esto es una exageración: la física newtoniana probablemente habría sido abandonada aun si no hubiera existido otro paradigma, si [por ejemplo] el mundo hubiera empezado a comportarse en forma no-newtoniana<sup>63</sup>.

Igualmente, la idea de Kuhn de que los datos no pueden servir para establecer la superioridad de un paradigma sobre otro porque los datos mismos se ven a través de los lentes de uno u otro paradigma, parece a Putnam “excesivamente subjetivista”<sup>64</sup>.

A pesar de las críticas que Putnam dirige a Kuhn, es interesante advertir que ambos coinciden en negar que exista un “contexto neutral” en rela-

---

concepto de verdad como coherencia, el Popper tarskiano o de la verosimilitud ya se ha comprometido con una determinada noción de verdad, con la noción de verdad como correspondencia y con la postulación de una verdad *absoluta* y *total* a la que debe encaminarse el conocimiento en su desarrollo” (J. Vázquez, “Progreso científico y verdad”, *Crítica* 69 (1991), 105).

<sup>61</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 259.

<sup>62</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 259.

<sup>63</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 260.

<sup>64</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 260.

ción al cual definir la verdad de una ley o teoría científica. Putnam ha llegado a ese convencimiento a partir de la historia de la geometría: el paso de la geometría euclidiana a las geometrías no-euclidianas muestra que ninguna teoría es inmune a la revisión, pero que no se abandona una teoría si no existe otra con mayor poder explicativo (en contra de Popper, un solo experimento no falsea una teoría). Kuhn, en cambio, del convencimiento de que no existe una experiencia neutral o criterio común que sirva para comparar las consecuencias de dos paradigmas científicos, extrae la consecuencia de que éstos son radicalmente *incommensurables*. Según Kuhn, para que se dé un cambio de paradigma se necesita, entre otras cosas, “una *decisión* entre métodos diferentes de practicar la ciencia y, en esas circunstancias, esa decisión deberá basarse menos en las realizaciones pasadas que en las promesas futuras”; una decisión que, en definitiva, “sólo puede tomarse con base en la fe”<sup>65</sup>.

La filosofía de la ciencia de Putnam es realista y pragmática: a la vez que afirma que “estamos interesados en la ciencia porque nos interesa descubrir ideas correctas”, sostiene que “juzgamos la corrección de nuestras ideas al aplicarlas y ver si tienen éxito; en general, y a la larga, las ideas correctas conducen al éxito, y las ideas llevan al fracaso en tanto y en cuanto son incorrectas”<sup>66</sup>.

Kuhn no niega que existan razones que puedan llevar a los científicos a aceptar una nueva teoría, tales como “la mayor precisión cuantitativa y la capacidad para resolver problemas”<sup>67</sup>, pero su propuesta no es en ningún sentido realista, entre otras cosas porque para él la noción de “ideas correctas” carece de sentido<sup>68</sup>.

Pero el núcleo de la crítica de Putnam a Kuhn se encuentra en el argumento de que Kuhn falla al distinguir entre *desacuerdo entre hechos* y *desacuerdo entre significados*. Las teorías científicas nuevas proporcionan nuevos datos sobre el mundo —por ejemplo, que las especies evolucionan—, no un nuevo lenguaje, ni nuevos significados para términos antiguos. Así, por

<sup>65</sup> T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, citado en M. Artigas, *El desafío de la racionalidad*, Pamplona: EUNSA, 1994, 77 (cursiva añadida).

<sup>66</sup> H. Putnam, “The ‘Corroboration’ of Theories”, en PP1, 269.

<sup>67</sup> M. Artigas, *El desafío de la racionalidad*, 77.

<sup>68</sup> J. Vázquez ha comparado el pensamiento de Kuhn con el realismo interno de Putnam (tal como éste lo expone en *Razón, verdad e historia*), y llega a la conclusión de que coinciden “casi literalmente” (“Progreso científico y verdad”, *Crítica* 69 (1991), 122).

ejemplo, puede haber en el transcurso de la historia de la ciencia muchas teorías sobre qué es la carga eléctrica, pero el *referente* de ese término se mantiene invariable: no estamos hablando de dos magnitudes físicas distintas, sino de la misma, con lo cual las teorías *son* comparables<sup>69</sup>.

En este aspecto, la filosofía de la ciencia de Putnam cambia poco: desde *Memo on "Conventionalism"* (1959) hasta las *John Locke Lectures* (1976), Putnam sostiene que la "convergencia" en el conocimiento científico es posible porque un mismo término en diferentes teorías tiene básicamente el mismo referente.

#### El principio del beneficio de la duda

En la segunda de las mencionadas *John Locke Lectures*, Putnam utiliza el concepto del "principio del beneficio de la duda" o "principio de caridad"<sup>70</sup>, para bloquear el razonamiento de Kuhn y Feyerabend sobre la incommensurabilidad de los paradigmas científicos. La idea es que los términos científicos *no equivalen* a sus descripciones, con lo cual la descripción que un científico da de un término en un momento dado (por ejemplo, la descripción de "electrón" en la teoría de Bohr-Rutherford de principios de 1900) es sólo una *aproximación* al referente en cuestión. Cuando el referente de un término se especifica por descripción, es frecuente que los usuarios del término reformulen la descripción correspondiente a medida que van descubriendo nuevos hechos, y el principio del beneficio de la duda obliga a suponer que los usuarios del término tienen la intención de referirse a *lo mismo* (al mismo referente) aun cuando las descripciones cambien. Siguiendo con el ejemplo del electrón,

no hay nada en el mundo que corresponda exactamente a la descripción de Bohr-Rutherford de electrón. Pero hay partículas que aproximadamente coinciden con la descripción de Bohr: tienen la misma carga, la misma masa, y tienen los efectos que Bohr y Rutherford supusieron para los "electrones"; por ejemplo, la corriente eléctrica en un cable es un flujo de esas partículas. El principio de beneficio de la duda prescribe que supongamos que Bohr se estaba refiriendo a estas partículas. (...) Si Bohr no hubiera concedido el beneficio de la duda a su propia teoría anterior (el período Bohr-Rutherford), no

<sup>69</sup> J. Passmore, *Recent Philosophers*, London: Duckworth, 1988, 95-97.

<sup>70</sup> Introducido en "Language and Reality".

hubiera seguido usando el término “electrón” cuando participó en la invención de la mecánica cuántica<sup>71</sup>.

### Realismo científico y visión realista de la verdad

Queda todavía un problema por resolver, y es el de la relación que existe entre una visión realista de la ciencia (realismo científico) y una concepción realista de la verdad (verdad como correspondencia).

Según Putnam, es posible conservar el valor *formal* de los términos “verdadero” y “referencia” y, sin embargo, no creer en la existencia real de las “cosas inobservables” (por ejemplo, los electrones) de que se habla en las teorías científicas. Con otras palabras, una noción de verdad de tipo Tarski (puramente formal), puede ser realista, siempre y cuando los conectivos lógicos se entiendan de manera realista: la *satisfacción*<sup>72</sup>, en este caso, sería la relación que existe entre las palabras y las cosas (o entre fórmulas y secuencias finitas de cosas)<sup>73</sup>.

¿Qué significa esto? Que el realismo es más una forma de *entender* la verdad que de *definir* la verdad. Una definición lógica de verdad puede ser filosóficamente neutra; una concepción realista de la verdad, en cambio, no puede serlo, entre otras cosas porque implica o supone una forma de ver el conocimiento como “el producto de ciertos tipos de interacción causal”<sup>74</sup> entre la mente y la realidad.

En definitiva —y para responder al problema planteado—, para Putnam sí existe una relación necesaria entre una explicación realista del método científico y una concepción realista de la verdad: “el realista, en efecto, arguye que la ciencia debe ser tomada ‘literalmente’ —sin reinterpretación filosófica— (...) y que la ciencia tomada ‘literalmente’ *implica* el realismo (el realismo es, por así decir, ‘la filosofía propia’ de la ciencia)<sup>75</sup>.”

<sup>71</sup> H. Putnam, “Meaning and Knowledge” (The John Locke Lectures, 1976), en *Meaning and the Moral Sciences*, London: Routledge, 1978 (en adelante, MMS), 24.

<sup>72</sup> “Tarski ha definido la verdad en términos de ‘satisfacción’ (‘x satisface’). Dentro de un lenguaje dado se asignan entidades a las variables individuales libres de una sentencia dada (así, ‘x es amarillo’ es satisfecho por la asignación de la entidad oro a ‘x’ se y sólo si ‘el oro es amarillo’ es verdadero)” (J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel, 1994, 3445).

<sup>73</sup> H. Putnam, “Meaning and Knowledge”, en MMS, 30.

<sup>74</sup> H. Putnam, “Meaning and Knowledge”, en MMS, 35.

<sup>75</sup> H. Putnam, “Meaning and Knowledge”, en MMS, 37. (La expresión en inglés de la

Que el realismo sea la “filosofía natural” de la ciencia no significa, de nuevo, que exista una y solamente una descripción verdadera del mundo:

Un realista del siglo XX no puede ignorar la existencia de descripciones equivalentes: el realismo no está comprometido con la aceptación de una (y sólo una) teoría verdadera. Asumir que es un hecho que tenemos que decidir “qué teoría es verdadera” (si es que tiene que serlo una) cuando tenemos dos teorías “intuitivamente” diferentes, es ingenuo. (...) Desde Einstein sabemos que tales teorías pueden ser equivalentes<sup>76</sup>.

Las descripciones equivalentes muestran que, ciertamente, existe un mundo que describir, pero que sólo lo podemos describir en términos de nuestro propio sistema conceptual, como Kant demostró<sup>77</sup>.

### 2.2.2. Realismo matemático

#### Objetividad de las matemáticas

Se dijo en 2.1 que para Putnam la lógica y las matemáticas son ciencias empíricas. Habiendo examinado en esa sección lo concerniente a la lógica, queda para esta sección el análisis de lo correspondiente a las matemáticas.

¿Qué quiere decir Putnam al afirmar que las matemáticas son una ciencia empírica? Principalmente, “que el criterio de verdad en matemáticas, tanto como en física, es el éxito de las ideas en la práctica, y que el conocimiento matemático es corregible y no absoluto”<sup>78</sup>. Que el conocimiento matemático “funciona” en la práctica es algo evidente; lo que tanto filósofos como matemáticos se han preguntado es cómo un conocimiento que en principio no versa sobre cosas “reales” (los números y las funciones matemáticas) se aplica con éxito a la realidad. Para Putnam, el realismo es la única doctrina que no hace del éxito de las matemáticas (y de la ciencia) “un milagro”<sup>79</sup>.

última frase es: “Realism is, so to speak, ‘Science’s Philosophy of Science’.)

<sup>76</sup> H. Putnam, “Meaning and Knowledge”, en MMS, 50.

<sup>77</sup> H. Putnam, “Meaning and Knowledge”, en MMS, 32.

<sup>78</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 61.

<sup>79</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 73. Las ideas que Putnam expuso en *Philosophy of Logic*, comenta Alan Weir, “probaron ser bastante influyentes para persuadir a los filósofos que el realismo en matemáticas podría superar los desalentadores pro-

La interpretación realista de las matemáticas por la que Putnam aboga contiene dos tesis principales:

- (1) Las proposiciones matemáticas son *objetivamente* verdaderas; esto es, su verdad o falsedad no depende de la mente humana.
- (2) *Algo* corresponde a las nociones matemáticas de “conjunto” y “función” (no son convenciones)<sup>80</sup>.

Ese *algo* de la segunda tesis no hace referencia a un tipo de realidades *por encima* de los objetos materiales, a la manera de las ideas platónicas. Putnam no cree en la existencia de los objetos matemáticos como realidades metafísicas incondicionadas; pero sí cree que el conocimiento matemático es *objetivo*, en cuanto remite y se refiere a la realidad material:

Lo importante es que el matemático está estudiando algo objetivo, aun cuando no esté estudiando una “realidad” incondicional de cosas inmateriales, y que el físico que establece una ley de la naturaleza con la ayuda de una fórmula matemática está abstrayendo una característica real de un mundo real, aun cuando tenga que hablar de números, vectores, tensores, funciones o lo que sea para hacer la abstracción<sup>81</sup>.

Generalmente, la objetividad del conocimiento matemático se ha asociado con la existencia de “objetos matemáticos” y con la idea de que ese conocimiento es *a priori*. Putnam no está de acuerdo en que el conocimiento matemático sea *a priori*<sup>82</sup>, y sostiene, en cambio, que éste es semejante al conocimiento empírico, en cuanto es corregible y no absoluto.

El principal argumento en contra de la empiricidad del conocimiento matemático parece ser su propio método (la “prueba matemática”), que consiste en derivar conclusiones a partir de axiomas que se consideran verdades “inamovibles”, por medio de reglas de derivación igualmente “inamovibles”. Si se puede probar que ése no es el único método posible en matemáticas, arguye Putnam, podrá mostrarse que las matemáticas no

---

blemas que parecía encarar, en particular, el problema de cómo podemos estar familiarizados con objetos con los que no tenemos relación causal o espacio-temporal” (A. Weir, “Putnam, Gödel and Mathematical Realism”, *International Journal of Philosophical Studies* 1 (1993), 255).

<sup>80</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 60.

<sup>81</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 60.

<sup>82</sup> En el sentido de “inmune a la revisión” por ser independiente de todo marco conceptual. A este respecto, véase lo dicho en 2.1.2.

son *a priori*.

### Los métodos hipotético-deductivos o cuasi-empíricos

Supongamos, dice Putnam<sup>83</sup>, que entramos en contacto con una avanzada civilización en Marte, en todos los aspectos semejante a la nuestra. Aprendemos su idioma sin mayor dificultad, y empezamos a leer sus periódicos, libros y revistas. Cuando llegamos a sus textos de matemáticas, nos quedamos sorprendidos: muchas de los teoremas que nuestros matemáticos han intentado probar sin éxito, para ellos resultan evidentes. Tratando de averiguar cómo han probado estos teoremas, descubrimos, para nuestra mayor sorpresa, que los marcianos usan métodos cuasi-empíricos en matemáticas.

Un ejemplo de método “cuasi-empírico” sería la aceptación de un teorema porque extensas búsquedas por medio de ordenador no han podido encontrar un contraejemplo<sup>84</sup>. En ese caso, se dice que el teorema en cuestión ha sido *verificado*, pero no *probado*<sup>85</sup>.

Si resulta que los marcianos confían más en los métodos cuasi-empíricos en matemáticas que nosotros, alguien podría objetar que ellos no saben realmente qué son las matemáticas. Los marcianos podrían responder que no es que no sepan cómo probar un teorema matemático, sino que no se limitan a ese tipo de prueba para descubrir las verdades matemáticas. En ese aspecto, las matemáticas son como cualquier otra ciencia: algunas de sus leyes parecen evidentes (como los principios de conservación de la materia y la energía) y otras no (como la Ley de la Gravitación Universal); por otra parte, algunas leyes que no parecen evidentes resulta que son consecuencia de principios evidentes (así, la Tercera Ley de Newton se deriva de las otras dos).

A lo anterior, un filósofo terrícola objetaría que las leyes matemáticas tienen la propiedad de que si son verdaderas, se pueden probar. Pero el

<sup>83</sup> En el ejemplo que sigue, Putnam limita su atención al la teoría elemental de números, dado que sus axiomas son los aparentemente más claros e inmutables (“What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 61-64).

<sup>84</sup> Es el caso del enunciado que afirma que cualquier mapa se puede colorear con cuatro colores sin que nunca dos países adyacentes tengan el mismo color.

<sup>85</sup> Obsérvese que la verificación cuasi-empírica, como la empírica, es relativa, no absoluta: lo que ahora se considera “verificado” puede resultar “falso” después.

teorema de Gödel afirma lo contrario<sup>86</sup>. Entonces, aun cuando todos los axiomas matemáticos fueran analíticos, como algunos filósofos sostienen<sup>87</sup>, y que la deducción preservara la analiticidad, no se sigue de ello que todas las verdades en matemáticas son analíticas (en el sentido de independientes de la experiencia). Es una consecuencia del teorema de Gödel que debe de haber verdades sintéticas en matemáticas; verdades que se descubren con la ayuda de métodos cuasi-empíricos, no por medio de pruebas<sup>88</sup>.

De hecho, algunos casos en la historia de las matemáticas muestran que sí se ha hecho uso de métodos cuasi-empíricos. Uno de ellos es el descubrimiento de la correspondencia uno-a-uno entre números reales y puntos en una línea, postulado sobre el que se funda la geometría analítica (y con ella todo el estudio del espacio en las matemáticas modernas). Según Putnam, esa relación de correspondencia no se introdujo en forma de prueba matemática (no se derivó de axiomas conocidos), sino que se descubrió: Descartes la postuló, y de ahí en adelante pareció una verdad evidente y necesaria. Este sería un ejemplo del uso de un método hipotético deductivo en matemáticas, tal y como se procede en física<sup>89</sup>. De manera semejante sucedió con el cálculo diferencial e integral. “El punto aquí — dice Putnam — es que la justificación real del cálculo [y de la geometría analítica] es su *éxito* —su éxito en matemáticas y en física.”<sup>90</sup>

### Descripciones equivalentes

La larga tradición de éxito que tienen las matemáticas como cuerpo articulado de conocimientos parece a Putnam un argumento en favor del

<sup>86</sup> Gödel mostró que no todas las proposiciones de un sistema formal pueden ser probadas por la propia axiomática del sistema (es decir, al menos un enunciado o teorema no es decidible en el sistema).

<sup>87</sup> Entre ellos, Frege y Russell.

<sup>88</sup> Como es sabido, para Kant, los juicios matemáticos son sintéticos *a priori*. Sintéticos, en el sentido de falta de identidad entre el sujeto y el predicado, y *a priori* en el sentido de necesario y universal. Los juicios de experiencia son todos sintéticos, mientras que los juicios *a priori* no dependen de la experiencia. Cuando Putnam habla de verdades sintéticas, se refiere a los juicios de experiencia.

<sup>89</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 64-69.

<sup>90</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 66.

realismo en la filosofía de las matemáticas<sup>91</sup>. Ese realismo, sin embargo, no implica compromiso con la existencia de ningún tipo de “entes matemáticos” o *conjuntos*, en contra de lo que se ha sostenido desde Frege, Russell, Zermelo y Bourbaki.

En efecto, ser realista con respecto a una teoría dada implica, de acuerdo con Michael Dummett,

- (1) que las proposiciones de esa teoría son verdaderas o falsas; y
- (2) que lo que hace a tales proposiciones verdaderas o falsas es algo *externo*, no nuestros datos sensoriales, ni la estructura de nuestra mente ni nuestro lenguaje.

En el caso de las matemáticas, se puede estar de acuerdo con (1) y (2) —esto es, se puede ser realista con respecto a las matemáticas— sin postular la existencia de ningún tipo de entes especiales (los conjuntos).

Lo que Putnam está sugiriendo es que es posible ver las matemáticas (y, desde luego, “hacer” matemáticas) como una ciencia que carece de objetos propios, que simplemente nos permite saber “qué se sigue de qué” (qué es posible y qué es imposible). Putnam llama a esta concepción “modal” dado que no se hacen afirmaciones existenciales, y la contrapone a la teoría de conjuntos, que sería realista en el sentido platónico por presuponer una totalidad de objetos eternos. Lo importante, señala Putnam, es que ambas visiones son posibles, a la manera de la teorías ondulatoria y corpuscular en física (son “descripciones equivalentes”, en terminología de Reichenbach)<sup>92</sup>.

Que existan descripciones equivalentes con respecto a la cuestión central de cuál es el objeto de las matemáticas no significa que haya una crisis en los fundamentos de esta ciencia. Lo que ello hace ver es que “las matemáticas son (...) una ciencia ‘empírica’, en el sentido de que se permite proponer descripciones alternativas”<sup>93</sup>. Por otra parte, las matemáticas no son tan empíricas como las ciencias positivas, cuya principal característica es que para cada teoría normalmente hay varias alternativas reales o al menos posibles; las matemáticas son más estables: “mientras las partes principales de la lógica clásica, de la teoría de los números y del análisis no tengan alternativas —alternativas que implique un cambio en los axiomas que

<sup>91</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 73.

<sup>92</sup> H. Putnam, “Mathematics without Foundations”, en PP1, 45-49.

<sup>93</sup> H. Putnam, “Mathematics without Foundations”, en PP1, 51.

afecte la simplicidad total de las ciencias, incluyendo las empíricas—, la situación será como siempre ha sido”<sup>94</sup>.

Los principios de las matemáticas son “menos empíricos” que las teorías científicas no porque *a priori* sean verdaderos, sino porque “gran parte de la ciencia presupone estos principios y porque no existe una alternativa real en este campo”. Esto significa que las matemáticas (o mejor, una teoría matemática determinada) pueden ser falsas, “en el sentido de que los axiomas ‘evidentes’ sean falsos, y de que los ‘verdaderos’ no sean evidentes”<sup>95</sup>. Esto es decir que lo que hace a las verdades matemáticas no es una especie de “claridad y distinción” cartesianas, sino su éxito a la hora de ser aplicadas a la realidad.

La importancia que Putnam intenta dar a los métodos cuasi-empíricos en matemáticas, que a menudo son la fuente de nuevos axiomas y teoremas, no pretende, sin embargo, degradar la noción de prueba:

La prueba y la inferencia cuasi-empírica se deben ver como complementarias. La prueba tiene la gran ventaja de evitar el riesgo de la contradicción, mientras que la introducción de nuevos axiomas u objetos aumenta ese riesgo, al menos hasta que se encuentre una interpretación relativa de la nueva teoría dentro de una teoría ya aceptada. Por esta razón, la prueba continuará siendo el principal método de verificación matemática<sup>96</sup>.

A pesar de reconocer la indispensabilidad de la prueba formal en matemáticas, Putnam insiste en la necesidad de reconocer el carácter empírico de las matemáticas. En sentido estricto, no es que las matemáticas sean una ciencia empírica, sino que descansa en gran parte en métodos empíricos y cuasi-empíricos. Si esto es así, es de suponer que el desarrollo de la física ejercerá un impacto considerable en las matemáticas y tenderá a relativizar, por tanto, la distinción entre “empírico” y “matemático”. Un ejemplo de este proceso lo ve Putnam en la distinción que se operó entre matemáticas y geometría con el advenimiento de las geometrías no euclidianas: antes de Riemann y Lobachevski parecería absurdo distinguir entre una geometría “matemática” y otra “física”; hoy parece claro que la geometría es una ciencia empírica, distinta de las matemáticas. Y si es empíri

<sup>94</sup> H. Putnam, “Mathematics without Foundations”, en PP1, 51.

<sup>95</sup> H. Putnam, “Mathematics without Foundations”, en PP1, 51. Véase a este respecto el principio de “indispensabilidad”, expuesto en la p. 41.

<sup>96</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 76.

ca, no puede estar constituida de verdades *a priori*<sup>97</sup>.

### Resumen

En esta sección se ha hecho un esbozo de la filosofía de la ciencia y de las matemáticas que Putnam sostenía antes de su famoso discurso ante la División Este de la Asociación americana de filosofía de diciembre de 1976.

Se ha dicho que, para Putnam, las teorías científicas son verdaderas, o *aproximadamente verdaderas*, y que las entidades a las que ellas *refieren* existen (esto es, no son una especie de “supuestos teóricos provisionales”).

Por otra parte, las *magnitudes físicas* no son sólo *función* de un argumento (el objeto físico al que tal magnitud refiere), sino de dos: el objeto físico y el marco conceptual. Esta hipótesis permite a Putnam afirmar que la verdad de una teoría científica no es eterna, pues los marcos conceptuales pueden cambiar, pero tampoco convencional: las teorías refieren a objetos reales, y lo que sean esos objetos no depende del capricho del científico. (Los marcos conceptuales (*framework principles*) gozan de una necesidad especial: no están sujetos a modificación por razones empíricas, pero pueden ser sustituidos por otros cuando una teoría nueva, más comprehensiva, así lo requiera.)

De esta forma, Putnam puede sostener, en contra de Popper, que las teorías científicas no son simples “conjeturas provisionales”, en el sentido de que no puede afirmarse de ellas que sean verdaderas sino solamente “no falsas”, sino *aproximaciones a la verdad*. Sostener lo contrario, es, para Putnam, convertir la ciencia en una actividad trivial, carente de significado.

En contra de Kuhn, Putnam sostiene que las teorías científicas proporcionan nuevos datos sobre el mundo, no un nuevo lenguaje ni nuevos significados para términos antiguos. Esto implica que: (1) los paradigmas científicos no son inmunes a la revisión; y (2) es posible el progreso científico, pues aunque cambien el paradigma, el referente se mantiene siempre el mismo.

En cuanto a las proposiciones matemáticas, Putnam sostiene que éstas son objetivamente verdaderas (esto es, que su verdad o falsedad no es función de la mente humana), y que algo real corresponde a las nociones ma

<sup>97</sup> H. Putnam, “What Is Mathematical Truth?”, en PP1, 77.

temáticas de *conjunto* y *función*.

De manera similar a lo que ya sostuvo para el caso de la lógica, Putnam afirma que el conocimiento matemático no es *a priori*, sino empírico. Esto implica que la prueba o demostración matemática no es el único método posible en esta ciencia, sino que también son válidos los métodos cuasi-empíricos o hipotético-deductivos. La geometría analítica y el cálculo integral y diferencial son ejemplos de “verdades” matemáticas obtenidas no por demostración, sino por verificación.

En cuanto a la existencia de los objetos matemáticos, Putnam piensa que, aunque algo real *corresponde* a las nociones de conjunto y función, no es necesario presuponer su existencia a la manera de entidades platónicas. También es posible ver las matemáticas como una ciencia que carece de objetos propios, que simplemente nos permite saber “que se sigue de qué”.

Por último, sostener una visión realista en filosofía de la ciencia y de las matemáticas no implica, para Putnam, creer en la existencia de una sola teoría verdadera en cualquiera de estos campos. Se puede ser realista con respecto a la verdad y a la existencia de los referentes de las teorías científicas y matemáticas y, al mismo tiempo, admitir la existencia de múltiples “descripciones equivalentes”. Todo depende del marco o sistema conceptual en el que se inscriba la teoría dada; pero todo marco conceptual, como sabemos desde Kant, es necesariamente *humano*.

### 2.3. FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

La filosofía del lenguaje de Putnam se desarrolla a partir de la crítica de las teorías tradicionales del significado, del sentido y la referencia, y de la naturaleza de los conceptos. Es un intento de integración de las teorías pragmáticas del lenguaje (el modelo Carnap-Reichenbach y el segundo Wittgenstein) dentro de un esquema realista del conocimiento, que coincide en parte con la teoría causal de la referencia de Saul Kripke. Concluye con una crítica de las teorías de la comprensión centradas en la verdad. El análisis que se hace a continuación se basa principalmente en los ensayos *El significado de “significado”* (1975), *El lenguaje y la filosofía* (1975) y *Reference*

*and Understanding* (1978)<sup>98</sup>.

### 2.3.1. El significado de “significado”

La teoría tradicional del significado, según Putnam, descansa en dos supuestos<sup>99</sup>:

- (1) Conocer el significado de un término es sólo una cuestión de estar en un cierto estado psicológico.
- (2) El significado de un término (en el sentido de “intensión”) determina su extensión<sup>100</sup>.

Lo que Putnam se propone mostrar en el conocido ensayo *El significado de “significado”*, es que estos dos supuestos no son satisfechos, conjuntamente, por *ninguna* noción de significado y que, consiguientemente, “el concepto tradicional de significado es un concepto que descansa en una teoría falsa”<sup>101</sup>.

En primer lugar, Putnam argumenta que, en contra de lo que normalmente se supone, es posible estar en un mismo estado psicológico y sin embargo no referirse a las mismas cosas. Con otras palabras, una misma

<sup>98</sup> Los años son los de la respectiva publicación original.

<sup>99</sup> La teoría tradicional del significado a la que Putnam se refiere, procede del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de J. Locke. Los rasgos principales de esta teoría, según S. Schwartz, son los siguientes: “(1) Cada término significativo tiene un significado, concepto, intensión o racimo de características asociados a él. Ése es el significado conocido o presente en la mente cuando se comprende un término. (2) El significado determina la extensión, en el sentido de que algo se encuentra en la extensión del término si y sólo si tiene las características incluidas en el significado, concepto, intensión (...). (3) Las verdades analíticas se basan en el significado de los términos. Si P es una propiedad en el concepto de T, entonces el enunciado “Todos los T son P” es verdadero por definición” (S. Schwartz (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, London: Cornell University Press, 1977, 15-16, citado en E. Bustos, *Filosofía contemporánea del lenguaje I*, Madrid: UNED, 1987, 167). Agrega Bustos que “aunque la teoría de Frege corrigió el sesgo psicologista de la de Locke, postulando un carácter objetivo, o intersubjetivo, a los conceptos (los conceptos pueden ser algo que los miembros de una comunidad lingüística pueden aprehender), no modificó la concepción semántica básica: los conceptos son entidades abstractas estructuradas por conjuntos de propiedades organizadas de una u otra manera” (*Filosofía contemporánea del lenguaje I*, 167).

<sup>100</sup> H. Putnam, *El significado de “significado”*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984 (en adelante, SS), 11-12.

<sup>101</sup> H. Putnam, SS, 12.

intención puede tener distintas extensiones<sup>102</sup>. Para mostrarlo, recurre al siguiente caso contrafáctico: supongamos una Tierra Gemela en todos los aspectos semejante a la nuestra, con una única excepción: lo que los habitantes de la Tierra Gemela llaman “agua” no es H<sub>2</sub>O sino otra cosa, cuya fórmula química podemos abreviar XYZ. Imaginemos un habitante de la Tierra llamado Oscar<sub>1</sub> que tiene el concepto “agua”. Su doble en la Tierra Gemela (Oscar<sub>2</sub>) también tiene el concepto “agua”, pero, naturalmente, la extensión correspondiente a la intención que tiene en mente no es el líquido de fórmula química H<sub>2</sub>O, sino el de fórmula XYZ. Supongamos, además, que estamos en el año 1750, cuando todavía no se ha descubierto cuál es la composición química del agua en ninguno de los planetas. Puede decirse, entonces, que Oscar<sub>1</sub> y Oscar<sub>2</sub> están en el mismo estado psicológico cuando piensan en “agua” y que, sin embargo, se *refieren* a cosas distintas. Y si, como se deduce de la conjunción de (1) y (2), los estados psicológicos determinan la extensión de los términos, a idénticos estados psicológicos deberían corresponder idénticas extensiones; pero el ejemplo anterior demuestra que no es así necesariamente. Por consiguiente, “los significados no están en la cabeza”<sup>103</sup>.

Si el estado psicológico individual no fija la extensión de los términos, ¿qué la fija? Fijar la extensión de un término no es tarea individual, sino social, sostiene Putnam. Y para ello se requiere de la “división de la tarea lingüística”, que Putnam expone de la siguiente manera:

Toda comunidad lingüística (...) posee por lo menos algunos términos cuyos “criterios” asociados son conocidos sólo por un subconjunto de hablantes que adquieren los términos; y su uso por parte de otros hablantes depende de una cooperación estructurada entre ellos y los hablantes que se hallan dentro de los subconjuntos relevantes<sup>104</sup>.

Esta hipótesis de la universalidad de la división de la tarea lingüística, la ejemplifica Putnam con el caso del oro: no todos los miembros de una

<sup>102</sup> Nótese que el caso contrario no ofrece problema: una misma extensión (por ejemplo, el conjunto de los seres humanos) puede implicar distintas intenciones (puedo referirme al conjunto de los seres humanos en cuanto “mamíferos bípedos”, o en cuanto “mamíferos que hablan”).

<sup>103</sup> H. Putnam, SS, 23.

<sup>104</sup> H. Putnam, SS, 25.

comunidad lingüística saben distinguir el oro auténtico del falso, pero confían en los expertos que saben qué *es* oro y qué *no es* oro. Esto conduce a pensar que “los rasgos que generalmente se creen presentes en conexión con un nombre general (...) están todos presentes en la comunidad lingüística *considerada como cuerpo colectivo*; pero este cuerpo colectivo divide la ‘tarea’ de conocer y la de usar estas distintas partes del ‘significado’ de oro”<sup>105</sup>.

Desde esta hipótesis sociolingüística puede deducirse que las palabras no son como herramientas simples (un martillo, un destornillador), que pueden ser manejadas por una sola persona, sino como herramientas complejas (un barco, una fábrica) que requieren la actividad conjunta de un cierto número de personas<sup>106</sup>.

Decir que fijar la extensión de un término es “tarea social” puede parecer nominalismo o convencionalismo: el significado de las palabras se fija arbitrariamente o por convención. ¿Es esto lo que Putnam quiere decir? Veamos.

Si los significados están en la mente (si son intensiones), caben dos teorías acerca del significado: (1) Uno podría sostener que “agua” tiene *el mismo significado* en dos mundos  $M_1$  y  $M_2$  (puesto que cabe que dos individuos en sus respectivos mundos se encuentre en el mismo estado psicológico), pero que “agua” en  $M_1$  es  $H_2O$ , y en  $M_2$  es  $XYZ$ <sup>107</sup>. (2) Podría sostenerse que “agua” es  $H_2O$  en todos los mundos posibles, pero que *no significa lo mismo* en cada mundo posible o real (esto equivale a “negar que el significado tenga que ver con los estados mentales de los individuos que usan términos generales”<sup>108</sup>). Putnam sostiene que la segunda “es claramente la

<sup>105</sup> H. Putnam, SS, 24. Desde luego, no se requiere ninguna división de la tarea lingüística para palabras como “silla” o “libro”, que denotan objetos artificiales. Pero con el desarrollo de la ciencia “más y más palabras comienzan a mostrar este tipo de división del trabajo. ‘Agua’, por ejemplo, no mostraba esta división en absoluto, antes de surgir la química”.

<sup>106</sup> H. Putnam, SS, 26.

<sup>107</sup> Comenta E. Bustos que “ésta es una buena alternativa, según Putnam, para los términos que son absolutamente deícticos, como los pronombres personales, por ejemplo. En estos casos, en que la referencia está completamente determinada por el contexto, se puede mantener que la extensión no tiene nada que ver con el significado” (*Filosofía contemporánea del lenguaje* I, 175). La observación de Bustos es acertada, pero no la hace Putnam.

<sup>108</sup> E. Bustos, *Filosofía contemporánea del lenguaje* I, 175.

teoría correcta”<sup>109</sup>, basado en la siguiente argumentación:

Cuando doy una definición ostensiva de “agua”, me limito a señalar el líquido en cuestión, y digo: “eso es agua”. Si estuviera en otro mundo posible  $M_2$  y fuera capaz de decir que el líquido  $x$  es agua, lo que intentaría decir es que  $x$  cumple la relación de equivalencia con el líquido al que me refiero como “agua” en el mundo real  $M_1$ . De esta forma, “una vez que hemos descubierto que el agua (en el mundo real) es  $H_2O$ , no hay ningún mundo posible donde el agua no sea  $H_2O$ ”<sup>110</sup>.

Este “descubrimiento” de que el agua en el mundo real es  $H_2O$ , es lo que Putnam entiende por “contribución del ambiente”<sup>111</sup>. Si en otro planeta existiera un líquido con características muy similares a las de nuestra agua, pero cuya composición fuera XYZ y no  $H_2O$ , no sería de hecho agua, aunque los habitantes de ese planeta lo llamaran “agua”. De ahí que “a lo que ‘agua’ se refiere depende de la naturaleza efectiva de los paradigmas, no sólo de lo que está en nuestras mentes”<sup>112</sup>.

¿Pero cómo se ha constituido ese paradigma? A partir de nuestro propio ambiente y del uso del término por parte de los hablantes: “el agua paradigmática es *paradigmática-para-nosotros*, es agua en nuestro ambiente”<sup>113</sup>. Con otras palabras, la naturaleza del paradigma depende del contexto en el cual el término fue originariamente introducido<sup>114</sup>. Esto quiere decir que “agua” no es  $H_2O$  independientemente del contexto en que originariamente se definió. No es una verdad *a priori* que agua sea  $H_2O$ : es *a posteriori* necesaria<sup>115</sup>: podría haber sido XYZ, si nosotros hubiéramos sido habitantes de la Tierra Gemela, pero dado que somos terrícolas, *de aquí en adelante* se sigue

<sup>109</sup> H. Putnam, SS, 29.

<sup>110</sup> H. Putnam, SS, 32. La noción de indexicalidad de Putnam coincide con la teoría de los designadores rígidos de Kripke. Kripke llama “rígido” a un designador que en cualquier mundo posible, o respecto a cualquier mundo posible, designa el mismo objeto (J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal*, 184).

<sup>111</sup> H. Putnam, “Language and Reality”, en PP2, 277; SS, 90.

<sup>112</sup> H. Putnam, “Language and Reality”, en PP2, 277.

<sup>113</sup> H. Putnam, “Language and Reality”, en PP2, 277.

<sup>114</sup> J. Koethe, “And They Ain’t Outside the Head Either”, *Synthese* 90 (1992), 28.

<sup>115</sup> E. Hirsch, *The Concept of Identity*, New York: Oxford University Press, 1982, 228.

que agua *es* H<sub>2</sub>O<sup>116</sup>. De esta forma, entonces, la referencia se determina: (1) identificando la sustancia a la que se refieren los usuarios del término en cuestión; y (2) descubriendo la naturaleza de dicha sustancia<sup>117</sup>.

Comparando los términos de clase natural con los términos indexicales o deícticos (como “yo”, “esto”, “aquí”, “ahora”, etc.), Putnam piensa que los nombres que designan clases naturales tienen “un componente indexical no advertido”<sup>118</sup>: así como la extensión de “yo” depende más del contexto que de lo que una persona tenga en mente, la extensión de “agua” depende en primer lugar de lo que el agua sea *en nuestro mundo*: una vez que hemos descubierto que el agua es H<sub>2</sub>O, será H<sub>2</sub>O en todos los mundos posibles<sup>119</sup>.

Lo que se desprende de esto es que “la diferencia en extensión es *ipso facto* una diferencia de significado para términos de clases naturales, dejando de lado, de esta forma, la doctrina de que los significados son conceptos, o, de hecho, entidades mentales de *ninguna* clase”<sup>120</sup>. Los significados *no* son conceptos porque no existe una relación de adecuación plena entre

<sup>116</sup> La objeción que puede surgir es: “¿Cómo sabemos quién definió *originariamente* el término? ¿No podría suceder que se definieran simultáneamente (en la Tierra y en la Tierra Gemela)?”. Esta objeción tiene como supuesto una idea de mundos posibles como “países extranjeros o planetas lejanos”. La noción de “mundos posibles” es utilizado por Kripke para referirse a *situaciones contrafácticas*: estados que pudieron haberse dado, pero que de hecho no se dan. Lo que el agua es se define a partir del mundo real; pero el mundo “real” pudo haber sido otro. (A este respecto, ver “La noción de mundos posibles”, en J. Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal*, 166-183.)

<sup>117</sup> E. Zemach, “Putnam’s Theory on the Reference of Substance Terms”, *Journal of Philosophy* 73 (1976), 117.

<sup>118</sup> H. Putnam, SS, 33. (Véase también la nota 107 de este capítulo.)

<sup>119</sup> H. Putnam, SS, 32. Aunque Putnam modificará posteriormente su posición con respecto a los designadores rígidos (“la tesis de que el enunciado ‘el agua es H<sub>2</sub>O’ es verdadero en todos los mundos posibles es demasiado fuerte (...); creo que llamaríamos ‘agua’ a una sustancia con propiedades similares que consistiera de moléculas de H<sub>2</sub>O<sub>10</sub> en un mundo posible”, escribe en “Possibility and Necessity” (1980), en PP3, 63), es importante observar que lo que afirma en “Language and Reality” y en *El significado de “significado”* no lo compromete con una posición “esencialista”, en el sentido de que sea la naturaleza, por ella misma, la que marque los límites de las clases naturales. Como se verá a continuación, para Putnam los paradigmas a los que se refieren nuestros términos de clases naturales son fijados socialmente.

<sup>120</sup> H. Putnam, SS, 34. Como aclara E. Bustos, cuando Putnam habla de “entidades mentales” se refiere a *estados psicológicos individuales* (*Filosofía contemporánea del lenguaje* I, 173).

nuestros conceptos y la naturaleza de las cosas. Con otras palabras, nuestros conceptos se pueden “equivocar”, pero nuestros significados, no. Los significados no se equivocan porque son construidos por nosotros a partir de la realidad; de una realidad conocida imperfectamente, pero cada vez mejor conocida:

La extensión de nuestros conceptos depende de la naturaleza efectiva<sup>121</sup> de las cosas particulares que sirven como paradigmas, y la naturaleza efectiva no es, por lo general, totalmente conocida por el hablante. La teoría semántica tradicional dejó fuera sólo dos contribuciones en la determinación de la extensión: ¡la contribución de la sociedad y la contribución del mundo real!<sup>122</sup>.

Cabe la posibilidad de que alguien se equivoque sobre el significado de un término: que llame “olmos” a las hayas, por ejemplo. Su error se debe interpretar como una falta de concordancia entre lo que su comunidad lingüística designa por “olmo” y lo que él llama “olmo”, y no como un desconocimiento de lo que *realmente* es un olmo (¿sabe acaso su comunidad lo que *realmente* es un olmo?). En este caso, puede decirse con propiedad que el hablante en cuestión desconoce el *significado* de la palabra “olmo”. Conocer el significado de un término, en este sentido, tiene que ver con lo que la comunidad lingüística determina que es el *uso correcto*.

Por otra parte, también suele decirse que la persona que llama “olmos” a las hayas “no conoce lo que *son* los olmos”. Ciertamente, los olmos son lo que son, “independientemente de las creencias colectivas que una comunidad lingüística pudiera mantener”, como dice Bustos<sup>123</sup>. Pero conocer

<sup>121</sup> El término que utiliza Putnam es “*actual nature*”. Los traductores de SS escriben “naturaleza real”, pero me parece que la idea de Putnam queda mejor expresada con el término “naturaleza efectiva”, a falta de uno mejor.

<sup>122</sup> H. Putnam, SS, 50. Que la extensión de nuestros conceptos dependa de la naturaleza de las cosas particulares no implica, sin embargo, “que los miembros de la extensión de una palabra de clase natural posean en común una estructura oculta”. Eso no lo sabemos: “podría también suceder que las muestras del líquido que llamamos “agua” no tuviesen ninguna característica física importante común a *excepción* de las superficiales” (H. Putnam, SS, 43), como sucede, por ejemplo, en el caso del jade, que es un término común para dos minerales distintos: la nefrita (composición de calcio, magnesio y hierro) y la jadeíta (combinación de sodio y aluminio). Ahora bien, “*si existe una estructura oculta*, entonces ésta determina generalmente qué es ser miembro de la clase natural, no sólo en el mundo real, sino en todos los mundos posibles” (H. Putnam, SS, 44; cursiva añadida).

<sup>123</sup> E. Bustos, *Filosofía contemporánea del lenguaje* I, 177.

el significado de la palabra “olmo” tiene más que ver con las creencias de la comunidad, que con lo que los olmos son<sup>124</sup>. Ese conjunto de creencias convencionales que se adscriben a un objeto determinado es a lo que Putnam llama “estereotipos”: “cantidades mínimas de información”<sup>125</sup> que pueden ser inexactas, pero que sirven para la comunicación: “aun cuando los estereotipos estén equivocados, la manera en que se formulan ilumina la aportación que suelen hacer a la comunicación. El estereotipo del oro, por ejemplo, contiene el rasgo *amarillo* aunque el oro químicamente puro sea casi blanco”<sup>126</sup>.

De acuerdo con la teoría de Putnam, conocer el significado de un término no consiste en asociarlo con el concepto “correcto”, sino en adquirir su estereotipo<sup>127</sup>. (Así, “agua” incluye los rasgos estereotípicos: transparente, insípida, refrescante, etc.). Los estereotipos son revisables, pero siempre *dentro de una teoría*: “si existe alguna cosa a la que Quine haya contribuido decisivamente en filosofía —dice Putnam—, es a la comprensión de que el cambio de significado y el cambio de teoría no pueden separarse rigurosamente”<sup>128</sup>. Aunque ahora sepamos que dos líneas paralelas *sí* se

<sup>124</sup> No estoy de acuerdo con Bustos cuando interpreta de la siguiente manera lo que él llama la “posición ontológica de Putnam”: “aunque una sociedad empleara homogéneamente la palabra ‘tigre’ para referirse, por ejemplo, tanto a los tigres como a los leones y leopardos, no conocería el significado de la palabra ‘tigre’, y no la usaría correctamente” (*Filosofía contemporánea del lenguaje* I, 177). Aunque lo que los tigres son no dependa de lo que piense la comunidad, la comunidad sí puede conocer el significado de la palabra “tigre” y emplearla correctamente, en primer lugar porque es la comunidad la que forja los significados (no nos vienen del cielo), y en segundo lugar porque “la naturaleza real de las cosas no es, por lo general, totalmente conocida por el hablante” (H. Putnam, SS, 50). El problema radica en qué se entiende por “ideas verdaderas acerca de la extensión” (Bustos) de un término. Me parece que, tomando en cuenta lo que Putnam sostiene en otros ensayos, se puede afirmar que, para Putnam, “lo verdadero” (o la verdad sobre determinado aspecto de la realidad) no es independiente del marco conceptual que se emplee para conocer la realidad.

<sup>125</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 98.

<sup>126</sup> H. Putnam, SS, 58.

<sup>127</sup> “(...) la pregunta ‘¿Sabe el significado de la palabra ‘tigre’?’ se inclina en favor de la teoría que sostiene que adquirir una palabra es llegar a poseer una cosa llamada su ‘significado’. Identificando esta cosa con un concepto, volvemos a la teoría de que una condición suficiente para adquirir una palabra es asociarla con el concepto correcto (o, más generalmente, estar en el estado psicológico correcto con respecto a ella) —precisamente la teoría que estuvimos refutando todo este tiempo” (H. Putnam, SS, 54).

<sup>128</sup> H. Putnam, SS, 66.

intersectan, no sería válido decir que los antiguos estaban errados al pensar que dos líneas rectas no se intersectan, pues ese estereotipo formaba parte de su noción de “línea recta”, de manera semejante a como el estereotipo “poseer rayas” forma parte de nuestra noción de “tigre”, aunque nada nos garantice que los tigres siempre poseerán rayas (puede ocurrir una mutación, como resultado de la cual todos los tigres lleguen a ser albinos).

La conclusión a la que Putnam llega al final de su ensayo es que

los puntos de vista grotescamente equivocados en relación al lenguaje que son y han sido corrientes, reflejan dos tendencias filosóficas muy específicas y centrales: la tendencia a tratar el lenguaje como un asunto puramente *individual* y la tendencia a ignorar el *mundo*, en tanto que éste consista en algo más que las “observaciones” individuales. Ignorar la división de la tarea lingüística es ignorar la dimensión social del conocimiento; ignorar aquello que hemos llamado la *indexicalidad* de la mayoría de las palabras, es ignorar la contribución del medio ambiente<sup>129</sup>.

La teoría del significado de Putnam se inscribe dentro de la tradición realista, según la cual la experiencia humana es sólo una parte, no el todo, de la realidad<sup>130</sup>. De ahí que el lenguaje y el pensamiento humano nunca alcanzarán la realidad “tal cual ella es”, lo cual no es óbice para no intentar un acercamiento cada vez mayor: “el lenguaje y el pensamiento corresponden asintóticamente a la realidad, hasta cierto punto al menos”<sup>131</sup>.

### 2.3.2. La naturaleza de los conceptos

En el apartado anterior se ha visto que para Putnam, los significados no son conceptos, ni entidades mentales de ninguna clase. Tradicionalmente —desde John Locke, al menos—, se tiende a pensar que los conceptos *son* un cierto tipo de entidades mentales (imágenes), que se corresponden con *cosas* del mundo exterior. En *El lenguaje y la filosofía*<sup>132</sup>, Putnam glosa al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* para hacer ver que los conceptos no son imágenes ni objetos mentales.

<sup>129</sup> H. Putnam, SS, 90.

<sup>130</sup> H. Putnam, “Language and Reality”, en PP2, 273.

<sup>131</sup> H. Putnam, “Language and Reality”, en PP2, 290.

<sup>132</sup> H. Putnam, *El lenguaje y la filosofía*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984 (en adelante, L&F).

Para Putnam, poseer un concepto tiene más que ver con poseer una habilidad que con poseer una imagen mental de cualquier tipo. Esa “habilidad” se manifiesta sobre todo en la comprensión y utilización de oraciones con sentido. En efecto, ¿cómo sabemos si una persona posee el concepto “silla”? Bastaría con que esa persona nos señale una silla. Pero ¿qué podría señalar si pronunciamos la oración “Octavio fue un gran emperador”? Para Putnam, puede decirse que “un organismo posee un *concepto mínimo* de silla si puede reconocer una silla cuando la ve, y que posee un *concepto plenamente desarrollado* de silla si puede emplear oraciones usuales que contengan la palabra *silla* en algún lenguaje natural”<sup>133</sup>. Reconocer una silla cuando se ve, es una habilidad que no supone imágenes de ningún tipo y que está relacionada con el empleo de la palabra “silla” en oraciones usuales. “Muy verosímilmente —agrega Putnam—, un perro o un gato tienen imágenes de sillas de vez en cuando; pero ni un perro ni un gato pueden hablar en lenguaje natural.”<sup>134</sup>

Poseer un lenguaje natural (hablarlo) es tener la habilidad de entender oraciones, y entender oraciones es mucho más que poseer un conjunto de imágenes o de objetos mentales de cualquier tipo. Putnam ilustra este argumento con el siguiente experimento: considérese un hombre que memoriza una pequeña historia en japonés a base de oírla en unos discos, sin tener idea de japonés. Si este hombre repite mentalmente las oraciones que

<sup>133</sup> H. Putnam, L&F, 8.

<sup>134</sup> H. Putnam, L&F, 8-9. Haciendo un paralelismo con la distinción escolástica entre concepto formal y concepto objetivo, J. Vicente Arregui y J. Chozza proponen distinguir entre un sentido subjetivo y un sentido objetivo de los conceptos. Concepto en sentido subjetivo o “wittgensteiniano” sería “una disposición, habilidad o destreza. En este sentido (...), poseer subjetivamente un concepto de algo, es entender una palabra, es decir, poseer la destreza de formar proposiciones significativas en torno a ese algo. Se posee el concepto de A cuando se utiliza correctamente la palabra ‘A’. En este sentido de concepto es obvio que el concepto no es el objeto del conocimiento sino aquello a través de lo cual se conoce” (*Filosofía del hombre*, Madrid: Rialp, 1992, 279). Concepto en sentido objetivo o “fregeano” sería, en cambio, “el que designa el contenido objetivo del concepto”, es decir, “el término del conocimiento” (280). La distinción resulta problemática, puesto que, según lo que se ha visto hasta aquí, el “contenido objetivo de un concepto” no puede ser independiente del contexto de uso. A lo que Putnam se opone, precisamente, es a la teoría (fregeana) según la cual cuando un hablante usa un término en una ocasión determinada, a lo que el hablante se refiere está completamente determinado por una propiedad que el término posee previamente a esa ocasión (el “sentido”) (J. Koethe, “And They Ain’t Outside the Head Either”).

escuchó, parecería como si estuviera pensando en japonés. De hecho, podemos imaginar un telépata japonés que penetrara en su mente y captara el fluir de su conciencia: lo que “oiría” serían oraciones en perfecto japonés. Es evidente que esa persona posee ciertos objetos mentales, pero que no entiende el japonés. “La comprensión no reside, entonces —sostiene Putnam—, en las palabras mismas, ni siquiera en lo apropiado de toda la secuencia de palabras y oraciones. Reside más bien en el hecho de que un hablante que *entiende* puede *hacer cosas* con las palabras y las oraciones que pronuncia (o que piensa en su cabeza) *además* de sólo pronunciarlas.”<sup>135</sup>

¿Podría darse el caso inverso, es decir, un hombre que poseyera la habilidad de utilizar un lenguaje natural, y que, sin embargo, no poseyera imágenes ni objetos mentales de ninguna clase? Para Putnam, esto es, al menos, “lógicamente posible”: puede pensarse un ser que no posea ningún “monólogo interior” pero que hable un inglés perfectamente correcto; que responda de manera coherente a todas nuestras preguntas sin que nada (excepto su propia voz) pase por su mente<sup>136</sup>.

Lo que se sigue de todo esto es que (a) ningún conjunto de eventos mentales —imágenes, o sucesos y cualidades mentales más “abstractos”— *constituye* la comprensión; y (b) ningún conjunto de eventos mentales es *necesario* para la comprensión. En particular, *los conceptos no pueden ser idénticos a ninguna clase de objetos mentales*.<sup>137</sup>

Los conceptos no pueden ser idénticos a “objetos mentales”, pues, según se vio, éstos pueden suponerse ausentes en la persona que entienda palabras y oraciones e, inversamente, pueden estar presentes en un hombre que no entiende ni una sola palabra de un idioma dado. Para Putnam, “ésta es una de las conclusiones más notables en la historia de la filosofía. Pues virtualmente ningún filósofo dudó, desde los tiempos de John Locke hasta aproximadamente 1914<sup>138</sup>, de que, lo que quiera que fueran los con

<sup>135</sup> H. Putnam, L&F, 10.

<sup>136</sup> La analogía con el *software* de un ordenador salta a la vista. Un programa de ordenador puede responder de manera coherente a muchas preguntas sin ser consciente de lo que hace, sin tener imágenes, palabras o conceptos de ningún tipo. Lo único que necesita es un soporte físico (el *hardware*), una base de datos y órdenes (*software*) para el procesamiento de la información.

<sup>137</sup> H. Putnam, L&F, 14.

<sup>138</sup> Agradezco al profesor Putnam la siguiente la siguiente aclaración sobre la fecha:

ceptos y las ideas, era *claro* que eran objetos mentales de alguna clase<sup>139</sup>.

Si los conceptos *no* son objetos mentales, ¿puede decirse que *son* habilidades? No; según Putnam (que en esto sigue del todo al segundo Wittgenstein), los conceptos no son habilidades, “aunque *tener* un concepto es, o por lo menos implica, tener una habilidad. Pero esto no hace de los conceptos —se apresura decir— algo misterioso<sup>140</sup>. (Lo que sí resulta misterioso, en cambio, es descubrir que dos personas puedan tener un mismo concepto sin saber a ciencia cierta si tienen la misma representación mental. Con la explicación wittgensteiniana desaparece el misterio, pues es fácil darse cuenta de que dos personas pueden tener la misma *habilidad*.)

La cuestión principal no es, pues, lo que los conceptos *son*, sino lo que *tener conceptos* implica. Se trata de renovar la concepción tradicional del lenguaje, lo que el lenguaje implica para la filosofía:

El lenguaje se había pensado sin importancia porque se consideraba que era meramente un sistema de signos<sup>141</sup> convencionales que representaban conceptos e ideas (considerados como entidades mentales de alguna especie, y bastante independientes de los signos usados para expresarlos). Pero hoy en día parece dudoso que se puedan pensar los objetos e ideas como *eventos* u objetos mentales (como opuestos a las habilidades) y aun más dudoso que sean independientes de *todo* signo (por supuesto que un concepto es indepen-

---

“Escogí 1914 porque ése fue el momento en que finalizó el dominio absoluto del idealismo. Por supuesto, muchos filósofos que hoy admiramos enormemente habían rechazado el idealismo antes [de esa fecha] —incluyendo a Frege, Russell y Wittgenstein—, pero su influencia real en la escena filosófica mundial sobrevino más tarde. (Santayana una vez señaló que previamente a 1914 ‘todos’ eran idealistas, y que ‘ninguno’ volvió idealista de las trincheras de la Primera Guerra Mundial.) Creo que pocos filósofos hoy en día tienen idea de *qué tan dominante* era el idealismo en los años previos a la guerra.

Por otra parte, la suposición en la que se basaba mi anotación, que todos los idealistas consideraban los conceptos como entidades mentales era, ahora me doy cuenta, ¡falsa! Mucho del antipsicologismo de Russell de hecho vino de Bradley. ¡El problema fue que yo creí en la versión de Russell de la historia!” (Comunicación personal, 7 de febrero de 1996).

<sup>139</sup> H. Putnam, L&F, 14.

<sup>140</sup> H. Putnam, L&F, 18.

<sup>141</sup> En el original inglés (en PP2, 14), Putnam escribe “*a system of conventional signs*”, por lo que he preferido escribir “sistema de signos”, y no de “símbolos”, como hacen los traductores de L&F.

diente de cualquier signo particular)<sup>142</sup>.

El lenguaje es un sistema de signos arbitrarios, pero los signos no *representan* conceptos. Se sabe si alguien *posee* un concepto determinado si sabe usar el signo arbitrariamente asociado a ese concepto. Por otra parte, un signo no significa nada en forma aislada: siempre remite a otros signos dentro del sistema.

En resumen: sin lenguaje, no hay signos; sin signos, no hay conceptos; sin conceptos, no hay habilidad para referirse a las cosas del mundo real. Y ya se ha visto que, para Putnam, “referirse a cosas del mundo real” no tiene que ver con ninguna capacidad de “abstracción” para reconocer la naturaleza real de las cosas, sino con la capacidad (social) de *fixar* la extensión de un término.

### 2.3.3. Comprensión, referencia y verdad

¿A qué *teoría de la comprensión del lenguaje* conducen los análisis de Putnam sobre el significado, la referencia y la naturaleza de los conceptos? En *Reference and Understanding*<sup>143</sup>, Putnam sostiene la tesis de que “la teoría de la comprensión del lenguaje y la teoría de la referencia y la verdad, están menos relacionadas entre sí que lo que muchos filósofos han pensado”<sup>144</sup>. Con otras palabras: es posible explicar el funcionamiento del lenguaje (elaborar una teoría sobre el *uso lingüístico*) sin comprometerse con ninguna teoría sobre la verdad<sup>145</sup>. Esto explicaría, entre otras cosas, por qué Wittgenstein desarrolló dos teorías sobre el lenguaje, una basada en el sig

<sup>142</sup> H. Putnam, L&F, 24.

<sup>143</sup> En MMS, 97-119. Según aclaración de Putnam en el Prefacio, este ensayo fue escrito en 1976, en Oxford, en parte como reacción a las *William James Lectures* de Michael Dummett, dictadas en la Universidad de Harvard, en 1976.

<sup>144</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 97.

<sup>145</sup> M. Sintonen lo pone de esta manera, que me parece muy acertada: “la mente (el hablante) no necesita conocer el concepto de verdad para aprender significados o para aprender una lengua” (“El modelo Carnap-Reichenbach de comprensión del lenguaje y una nueva defensa del realismo por parte de Putnam”, en E. Bustos (ed.), *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia*, México: Siglo XXI, 1994, 66). Lo que no me parece acertado, es que llame “teoría verificacionista del uso del lenguaje” a la propuesta de Putnam, pues, si a algo se opone Putnam en su filosofía del lenguaje, es al verificacionismo (véase especialmente “Philosophy of Language and the Rest of Philosophy”, en PP2, viii-xi).

nificado y otra basada en el uso lingüístico<sup>146</sup>.

Un modelo (bastante simplificado) sobre el uso lingüístico es el que se contiene en los trabajos de Carnap y Reichenbach. Según ese modelo, el hablante/oyente posee una lógica inductiva, una lógica deductiva, un “orden de preferencias”, y una regla de acción: “maximiza la utilidad”. Dicho modelo no implica una concepción individualista del conocimiento o del lenguaje (los hablantes pueden obtener conocimientos unos de otros), con lo cual dos de las tesis propuestas por Putnam en *El significado de “significado”* (la “división de la tarea lingüística” y la importancia de los estereotipos<sup>147</sup>) pueden ser integrados en él. Otra característica importante, es que se trata de un modelo *holístico*: todos los elementos del sistema están interconectados, de manera que cualquier cambio en uno de sus elementos implica un cambio en el sistema total<sup>148</sup>.

Putnam quiere llamar la atención hacia el hecho de que “nada en esta descripción del ‘uso’ dice algo sobre una correspondencia entre palabras y cosas, o sobre oraciones y estados de cosas. (...) Es en este sentido en el que referencia y verdad tienen menos que ver con la comprensión del lenguaje de lo que los filósofos han tendido a pensar”<sup>149</sup>.

Ahora bien, que el modelo de Carnap y Reichenbach sobre el uso lingüístico no diga nada sobre una relación de correspondencia entre palabras y cosas, no significa que tal correspondencia no exista<sup>150</sup>. Para Putnam, lo que le falta al modelo del uso lingüístico, es precisamente la explicación de su éxito. Y es muy probable que tal éxito dependa de “la existencia de una adecuada correspondencia entre las palabras de un lenguaje y las cosas, y entre las oraciones de un lenguaje y los estados de cosas”<sup>151</sup>. Con esto, se

<sup>146</sup> La teoría del uso nos diría qué es comprender un lenguaje, mientras que la teoría del significado (pictórica o figurativa) nos diría por qué el uso del lenguaje contribuye al éxito de nuestra conducta general (M. Sintonen, “El modelo Reichenbach-Carnap”).

<sup>147</sup> En “Reference and Understanding”, Putnam define los estereotipos como “cantidades mínimas de información” (MMS, 98). En el modelo de Carnap y Reichenbach, según Putnam, la comunicación se establece a partir de estos “estándares mínimos de información”.

<sup>148</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 98.

<sup>149</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 99.

<sup>150</sup> “Nothing in this account of ‘use’ says *anything* about a correspondence between words and things, or sentences and states of affairs. But it doesn’t follow that such a correspondence doesn’t exist” (H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 99).

<sup>151</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 100.

llega a la conclusión de que

las nociones de verdad y referencia pueden ser de gran importancia para explicar la relación lenguaje-mundo, sin ser tan centrales para la teoría del significado (en el sentido de una teoría sobre la comprensión del lenguaje<sup>152</sup>) como lo son, por ejemplo, en las teorías que *equiparan* comprensión con conocimiento de las condiciones de verdad<sup>153</sup>.

Es dudoso que un hablante que no conozca las condiciones bajo las cuales las cosas de que habla son verdaderas (la evidencia) no *comprenda* de qué está hablando. Ciertamente, el hablante posee una competencia lingüística que le permite mantener una conversación inteligente sobre, por ejemplo, la existencia de Dios, el descubrimiento de América o el mejor sistema político para su país; pero no tiene por qué saber qué cosas hacen verdaderas sus afirmaciones (de hecho, muchas veces es ése el problema que motiva las conversaciones, aunque no se declare explícitamente)<sup>154</sup>.

El problema que se discute es cómo nos ayuda el lenguaje a hacernos con el mundo; cómo se explica el éxito de nuestras elaboraciones simbólicas (teorías). Para un realista, es esencial ver las teorías como una especie de mapas del mundo que guían nuestra conducta dentro de él. La teoría del lenguaje como “copia” o representación del mundo del primer Wittgenstein responde a este *desideratum*. Pero la teoría del lenguaje como representación —como el propio Wittgenstein advirtió— no explica adecuadamente la forma en que comprendemos y nos hacemos con el lenguaje: un

<sup>152</sup> Según la teoría que a Putnam le parece más acertada, “comprender un lenguaje *consiste* en ser capaz de usarlo (o en traducirlo a un lenguaje que uno *pueda* usar)” (“Reference and Understanding”, en MMS, 97).

<sup>153</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 100. Hablar de “condiciones de verdad” es hablar de *evidencia*. El verificacionismo establece que “conocer el significado de una proposición científica (o de cualquier proposición, según la mayoría de verificacionistas) es saber cuál sería la evidencia para esa proposición” (H. Putnam, “Philosophy of Language and the Rest of Philosophy”, en PP2, vii).

<sup>154</sup> Tomando en cuenta lo que Putnam ha sostenido en SS, M. Sintonen resume de la siguiente manera la tesis de Putnam sobre la comprensión del lenguaje: “no podemos igualar la comprensión con el conocimiento de las condiciones de verdad. Pero podemos igualarla con el conocimiento de rasgos estereotipados” (“El modelo Carnap-Reichenbach”, 67). Tomando en cuenta lo que Putnam dice en L&F (ver p. 78), no creo que podamos hacer equivalente comprensión con conocimiento de rasgos estereotipados. Comprender un lenguaje —como señala la misma Sintonen comentando a Wittgenstein— consiste más bien en “aprender a usar palabras en diferentes juegos del lenguaje” (71).

mapa nos sirve cuando comprendemos cómo usarlo. Lo que Putnam sostiene es que ambas teorías no son incompatibles, que “hablar de uso y hablar de referencia, son dos partes de la misma historia”, ya que, después de todo, “un mapa nos sirve solamente si corresponde en una forma apropiada a una parte particular de la tierra”<sup>155</sup>.

Pero, ¿qué significa que una teoría (el lenguaje, a la larga) “corresponda en una forma apropiada” a partes particulares del mundo (a cosas o a situaciones)? ¿Es que podemos comparar nuestras representaciones (nuestros conceptos) con una realidad no conceptualizada? Ese fue el gran argumento —señala Sintonen— del siglo diecinueve contra la teoría de la verdad como correspondencia. Volviendo a la teoría que equipara comprensión con conocimiento de las condiciones de verdad, la objeción que cabe hacerle tiene su base en el argumento anterior. En efecto, “conocer las condiciones de verdad” de un argumento presupone que tal argumento puede (o no puede) estar en relación de correspondencia con algo; pero lo que se cuestiona es si tal relación puede existir (y, en su caso, en qué consistiría). Es decir, al problema de “¿qué es lo que hace que tal enunciado esté en relación de correspondencia con los hechos (o la realidad)?” hay que anteponerle la pregunta “¿qué es lo que hace suponer que tal relación de correspondencia existe?”<sup>156</sup>.

La idea que subyace a la objeción anterior contra el realismo es que la verdad es anterior al significado. Lo que Putnam propone es rechazar tal tesis: la verdad y la referencia son un componente del significado, pero no el componente central<sup>157</sup>. Esto no significa, sin embargo, que las nociones realistas de referencia y verdad no contribuyan a explicar el éxito de la

<sup>155</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 100.

<sup>156</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 110: “If truth is correspondence to reality, it would seem as if knowledge of *what the correspondence is* is presupposed by knowledge *that* such and such a statement stands in the relation in question to anything or does not stand in the relation in question to anything. And if *understanding the statement* is equated with knowing what is for it to be the case that it stands or does not stand in the relation in question to appropriate entities, then knowledge of what the correspondence is is presupposed in the understanding of *every* statement. But in what could this knowledge — which does not consist in the acceptance of any *statements*, because it is prior to the understanding of all statements — consist?”. Por eso afirma Sintonen que “aprender un lenguaje no puede consistir en aprender y comprender *que existen* relaciones de correspondencia entre los nombres y las cosas nombradas” (“El modelo Carnap-Reichenbach”, 71).

<sup>157</sup> Otro componente es el estereotipo.

conducta total del ser humano.

Putnam, al igual que M. Dummett aunque por diferentes razones, se opone a la tesis de que la verdad sea el concepto central de una teoría del significado (o de la comprensión), ya que, según Putnam, “el conocimiento implícito de las condiciones de verdad no está *presupuesto* de ninguna forma en la comprensión del lenguaje. Poniéndolo más brevemente: uno no necesita *conocer* que existe una correspondencia entre palabras y entidades extralingüísticas para aprender la propia lengua”<sup>158</sup>. Pero esto no es decir nada contra la idea de que tal correspondencia exista: de hecho existe, y además explica, en parte, el éxito del lenguaje como instrumento para “hacernos con el mundo”<sup>159</sup>. De lo que se trata es de tener una visión más *humana* de la relación entre conocimiento o comprensión de un lenguaje, y la referencia<sup>160</sup>.

Por otra parte, sostener que de hecho se da una relación de correspondencia entre nuestros conceptos y la realidad, no implica que esa relación venga dada “de una vez por todas y para siempre”. Muchas (la mayo

<sup>158</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 110-111.

<sup>159</sup> “But there is such a correspondence none the less, and it explains the *success* of what one is doing” (H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 111). En la introducción de MMS, Putnam escribe lo siguiente: “vemos que la noción de verdad no es filosóficamente neutra, y que se necesita una explicación de la verdad como correspondencia [*a correspondence account*] para comprender cómo funcionan el lenguaje y la ciencia” (p. 4).

<sup>160</sup> Sobre esta “visión humana” del conocimiento, véase lo que Putnam dice en dos pasajes de MMS: “Una concepción del conocimiento que reconozca que la esfera del conocimiento es más amplia que la esfera de la ‘ciencia’ me parece a mí una necesidad cultural, si queremos llegar a una visión sana y humana de nosotros mismos o de la ciencia” (“Introduction”, en MMS, 5); “si estamos condenados a no tener una visión de nosotros mismos que sea como la de un ojo de computadora, o como la del ojo de Dios, ¿es esa suerte tan lamentable? Somos hombres y mujeres, y afortunadamente lo seguiremos siendo. Preservemos nuestra humanidad, entre otras cosas, mediante la asunción de una visión humana de nosotros mismos y de nuestro conocimiento” (“Meaning and Knowledge”, en MMS, 77). En estos párrafos, Putnam apunta hacia lo que, en mi opinión, será el motivo inspirador de todo su esfuerzo intelectual: dotar, por decirlo así, de un “rostro humano” al realismo. Toda su producción filosófica se puede ver —me parece— como un intento por escapar de las concepciones demasiado estrechas (por científicas) del conocimiento, sin caer en el extremo opuesto del relativismo y del escepticismo. Quedaría por ver, por otra parte, si ese “realismo de rostro humano” deja intacta la tradición del realismo aristotélico-tomista, como sostiene J. Haldane (en “Humanism with a Realist Face”, *Philosophical Books* 35 (1995), 21-29).

ría) de nuestras ideas sobre aspectos concretos de la realidad son correctas (son verdaderas), pero eso no quiere decir que constituyan un conjunto cerrado e inmutable. Nuestras ideas sobre la realidad cambian a medida que adquirimos nuevos datos o que nuestros métodos de conocimiento evolucionan. Lo que la mayoría de filósofos realistas de hoy en día aceptan es que los métodos mediante los cuales adquirimos conocimientos no nos vienen dados *a priori* y que, por lo tanto, existe una interrelación entre el *método* y el *contenido* de nuestros conocimientos: “lo que sean nuestros métodos en un cierto dominio dependerá de cuáles sean nuestras *creencias* sobre el asunto que se trata en ese dominio y en otros dominios”<sup>161</sup>.

La pregunta con que se iniciaba esta sección era a qué *teoría de la comprensión del lenguaje* conducen los análisis de Putnam sobre el significado, la referencia y la naturaleza de los conceptos. Según M. Sintonen, se trata de un “programa verificacionista del uso del lenguaje, derivado de los escritos de Carnap y Reichenbach”<sup>162</sup> que, a partir del contraste entre las teorías centradas en la verdad y las centradas en la verificación, busca presentar “un argumento definitivo contra la verdad como noción central de la teoría del significado”<sup>163</sup> que no rechace, sin embargo, la tesis fundamental del realismo (la correspondencia entre las entidades lingüísticas y las no lingüísticas). Arguye Sintonen que el intento de Putnam no está logrado, fundamentalmente “porque la consideración verificacional incorpora una perniciosa figuración intelectualista de la adquisición del lenguaje”<sup>164</sup>.

Caben algunos comentarios a las observaciones de Sintonen. En primer lugar, ¿en qué sentido un modelo que niega que comprender un lenguaje *consista* en conocer las condiciones de verdad de sus enunciados puede ser verificacionista? Según Sintonen, Putnam hace un “quiebro verificacionista” al afirmar que “la mente no sigue reglas que presupongan nociones del tipo ‘verdad’ sino, más bien, instrucciones o reglas del tipo especificado por el programa de uso del lenguaje”<sup>165</sup>. El supuesto verificacionismo estaría aquí en que “significado” es igual a “programa de uso”, y todo programa de uso es verificable: si usted me señala una silla cuando yo le

<sup>161</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 103.

<sup>162</sup> M. Sintonen, “El modelo Carnap-Reichenbach”, 64.

<sup>163</sup> M. Sintonen, “El modelo Carnap-Reichenbach”, 60.

<sup>164</sup> M. Sintonen, “El modelo Carnap-Reichenbach”, 75.

<sup>165</sup> M. Sintonen, “El modelo Carnap-Reichenbach”, 73-74.

pregunto por el significado de la palabra silla, he verificado que usted conoce el significado de “silla”.

Me parece, sin embargo, que conviene distinguir entre:

- (1) conocer el significado de una palabra o enunciado =conocer las condiciones bajo las cuales esa palabra o enunciado es verdadero, y
- (2) conocer el significado de una palabra o enunciado =conocer cómo los hablantes usan esa palabra o enunciado.

Esta claro que la propuesta de Putnam no es verificacionista en el primer sentido. Podría serlo en el segundo, si se admite la noción de verificación que propone Sintonen.

Por otra parte, la crítica más fuerte de Sintonen a Putnam es que

el programa del uso del lenguaje no nos ayuda a entender la comprensión del lenguaje. Pues la mente comprende las instrucciones o no las comprende. En el primer caso se presupone la comprensión, mientras que en el segundo la mente realiza actos de acuerdo con las reglas aún sin comprenderlas<sup>166</sup>.

Esto es a lo que Sintonen llama “figuración intelectualista de la comprensión del lenguaje”: suponer que alguien que aprende su primera lengua *comprende* lo que está haciendo. Me parece que una respuesta a esta objeción desde la filosofía del lenguaje de Putnam puede desarrollarse en esta línea: lenguaje y pensamiento no son separables: se comprende *el* lenguaje y se comprende *con* lenguaje; el lenguaje es el vehículo del pensamiento<sup>167</sup>: sin lenguaje no hay pensamiento ni viceversa. “Realizar actos de acuerdo con las reglas aun sin comprenderlas” no sería poseer un lenguaje. Esto ya se discutió en la sección precedente: de una persona (o una máquina) que puede sostener una conversación inteligible sin saber lo que está haciendo, no puede decirse con propiedad que posea un lenguaje<sup>168</sup>.

Por último, queda una pregunta por responder: ¿es el modelo de Putnam un modelo *realista*? ¿En qué sentido? Creo que se trata de un modelo realista en el sentido de que acepta que el éxito de nuestro comporta

<sup>166</sup> “El modelo Carnap-Reichenbach”, 74.

<sup>167</sup> J. Vicente Arregui y J. Choza, *Filosofía del hombre*, 274-277.

<sup>168</sup> En una línea similar se mueven J. Vicente Arregui y J. Choza cuando argumentan que: “comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla. Esto implica que la pregunta por si es necesaria una comprensión de los conceptos *previa* a su utilización en el lenguaje está mal planteada precisamente porque la comprensión de la palabra es el saber usarla correctamente” (*Filosofía del hombre*, 276).

miento lingüístico presupone y necesita una explicación causal de la referencia y la verdad. Es prácticamente lo mismo que sostiene en filosofía de la ciencia: nuestros modelos científicos “funcionan” porque podemos suponer una relación de correspondencia causal entre leyes científicas y objetos del mundo real. Se trata de un realismo *sui generis*, sin embargo, que parte de la aceptación de la crítica del siglo XIX contra la teoría de la verdad como correspondencia: existe una correspondencia entre palabras y cosas, pero tal correspondencia es sólo aproximada (*Science as Approximation to Truth*). Que esa correspondencia nunca pueda ser plena no nos debe llevar al escepticismo: verdad es lo que en cada caso, de acuerdo con los datos de que se dispone hasta el momento, y en el marco de una teoría dada, se sostiene sobre la realidad o determinado aspecto de la realidad.

En ese “conocimiento aproximado de la realidad” juega un papel de fundamental importancia el lenguaje. Éste no es sólo un sistema de signos con los cuales expresamos nuestro conocimiento, sino que existe una relación indisoluble entre el uso de los signos y el conocimiento: conocer los signos consiste en usarlos para referirnos a la realidad. Nos hacemos con la realidad pensándola, y la pensamos construyendo y usando signos. Por otra parte, los signos se construyen en comunidad, por lo que el conocimiento tiene un carácter público.

### Resumen

En síntesis, en esta sección se ha dicho que para Putnam,

1. Poseer conceptos es tener la habilidad de referirse a cosas del mundo real mediante la utilización de un sistema de signos convencionales.
2. Los signos convencionales de un lenguaje natural son las palabras.
3. Conocer el significado de una palabra no es tener una determinada “intensión” o estar en un cierto estado psicológico, sino saber cómo la comunidad lingüística usa esa palabra.
4. El uso de una palabra lo determina la sociedad (mediante la “división de la tarea lingüística”) a partir de lo que las cosas son, aunque la naturaleza real de las cosas no sea por lo general totalmente conocida por los hablantes.

También se ha visto que, según Putnam, no es necesario comprometerse con una ninguna teoría sobre la referencia y la verdad para explicar satisfactoriamente *cómo funciona* el lenguaje. Ciertamente, el lenguaje es un

instrumento que nos permite “hacernos con el mundo” con relativo éxito. Parte de la explicación de su éxito puede radicar en que efectivamente existe una relación de correspondencia entre el lenguaje y el mundo, entre las palabras y las cosas. Pero eso no significa que las nociones realistas de referencia y verdad sean el componente central de una teoría del significado correcta, o que se pueda identificar *comprensión* con conocimiento de las condiciones de verdad de cualquier proposición.

Por otra parte, admitir que el lenguaje “funciona” porque podemos suponer una relación de correspondencia causal entre las cosas del mundo exterior y las palabras, no significa que tal correspondencia sea perfecta y eterna. Esa correspondencia es y será siempre aproximada, entre otras cosas porque la naturaleza de las cosas no es, por lo general, totalmente conocida por los hablantes.

Si las palabras corresponden sólo aproximadamente a la realidad, ¿significa, entonces, que nunca podremos alcanzar “la verdad” sobre las cosas? Si por verdad se entiende una visión de las cosas independiente de cualquier punto de vista, tal cosa no existe o, por lo menos, no es humana. La verdad y la objetividad son humanas, lo cual significa que se da siempre ligada a nuestros intereses y a nuestras teorías.

Para concluir, diría que, en mi opinión, la teoría del lenguaje de Putnam puede resumirse en la siguiente proposición: “hablar de uso y hablar de referencia, son dos partes de la misma historia”<sup>169</sup>; es decir: existe una relación indisoluble entre el *uso* de los signos y el conocimiento: conocer los signos *consiste en* usarlos para referirnos a la realidad. Nos hacemos con la realidad pensándola, y la pensamos usando y construyendo signos.

#### 2.4. CONCLUSIONES

En las líneas que siguen se resumirán las ideas que Putnam sostiene en este primer período de su pensamiento, utilizando como guía la caracterización del realismo que hace J. Folina en su artículo *Putnam, Realism and Truth*<sup>170</sup>.

Afirma Folina que, en filosofía de la ciencia, “el realismo se caracteriza parcialmente por la visión de que las teorías deben ser tomadas literal

<sup>169</sup> H. Putnam, “Reference and Understanding”, en MMS, 100.

<sup>170</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, *Synthese* 103 (1995), 141-152.

mente. Las teorías —dice— hacen afirmaciones genuinas sobre la realidad, y ellas son definitivamente verdaderas o definitivamente falsas”<sup>171</sup>. ¿Es Putnam realista en este sentido? Según se vio, Putnam no cree que las teorías sean “formas altamente refinadas de describir regularidades en la experiencia humana”<sup>172</sup>, sino afirmaciones legítimas sobre la realidad, que pueden ser, por tanto, verdaderas o falsas. No acepta, en cambio, que sean, “definitivamente verdaderas o definitivamente falsas”.

En la concepción de Putnam, la ciencia es vista solamente como aproximación a la realidad. Esto es así porque las magnitudes que se manejan en física, o los objetos a los que se refieren las matemáticas (conjuntos y funciones) no son función de un solo argumento sino de dos: la realidad y el marco o sistema conceptual. El marco conceptual es elaborado por el hombre, y por eso la verdad de cualquier teoría científica o matemática será siempre una verdad humana, una verdad para nosotros, no una verdad absoluta, eterna e inmutable (no hay verdades *a priori* en ninguna ciencia, ni siquiera en la lógica).

Otra característica del realismo científico, según Folina, es “considerar las entidades a las que se refiere una teoría verdadera como realmente existentes, sean o no ‘observables’”<sup>173</sup>. En este sentido, me parece que Putnam es realista. Es más, es necesario afirmar que los referentes de las teorías científicas existen de hecho (cosas como los electrones o los genes), pues es la única manera de explicar la convergencia y el progreso científico. Por eso es que las teorías (en contra de Popper) no son meras conjeturas provisionales, ni tampoco (en contra de Kuhn) son inmunes a toda falsación, ya que una teoría proporciona nuevos datos sobre el mundo, no un nuevo lenguaje ni nuevos significado para términos antiguos.

En cuanto a la *teoría del significado* normalmente asociada con el realismo, Folina explica que el realismo supone una concepción verificacionista de la verdad<sup>174</sup>. Con otras palabras, podemos decir que una proposición es verdadera si y sólo si podemos verificar que lo que afirma es así en la realidad. En este punto, la concepción de Putnam no puede ser más opuesta. Por una parte, está claro que una persona que comprende el lenguaje que

<sup>171</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, 141.

<sup>172</sup> H. Putnam, “Science as Approximation to Truth”, en PP1, vii.

<sup>173</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, 141.

<sup>174</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, 142.

usa no necesita conocer todas las condiciones de verdad de sus enunciados. Conocer significados, para Putnam, tiene más que ver con saber emplear oraciones que con conocer una relación o conjunto de relaciones de correspondencia entre segmentos de oraciones y segmentos de la realidad.

Si nuestra *comprensión* del lenguaje es independiente de la evidencia o la verificación, también lo son nuestras teorías. Ahora bien, que toda teoría sea independiente de la evidencia no significa, para Putnam, que sea independiente de nuestra capacidad de reconocer su verdad o falsedad. Esto es, sostener que los enunciados de la ciencia trasciendan nuestras posibilidades de verificación (lo cual sería una posición netamente antirrealista) no significa admitir que toda verdad es intrateórica.

No podemos aspirar a una evidencia plena para nuestras teorías científicas entre otras cosas porque la naturaleza real de las cosas realidad no es totalmente conocida por los hablantes. Esta constatación no implica escepticismo, dado que nuestro conocimiento se refiere a la realidad, a cosas realmente existentes, y no a simples elaboraciones teóricas de los hombres de ciencia. Lo que esto quiere decir es que, para Putnam, “verdadero” no puede ser identificado con *verificado*<sup>175</sup>. El error del verificacionismo está en suponer que para que algo pueda ser llamado verdadero no debe exceder nuestras capacidades de verificación. La “visión humana” del conocimiento que Putnam defiende supone que nuestras capacidades de verificación son limitadas, pero que eso no es tal tragedia como supuso el positivismo lógico.

Volviendo al artículo de Folina, encontramos que, en el aspecto epistemológico, los realistas sostienen que “es posible conocer verdades acerca de objetos independientes de la mente, de una manera relativamente directa, no mediada”<sup>176</sup>. Esto supone —según ella— una teoría causal del conocimiento, según la cual los objetos pueden *causar* una respuesta de mis facultades que me conduzca a pensar determinadas cosas sobre los objetos. Según la concepción realista, por lo tanto, la mente actúa como un espejo de la realidad cuando contiene proposiciones verdaderas<sup>177</sup>.

En este aspecto, Putnam es, de nuevo, sólo aproximadamente realista. No niega que exista una relación causal entre nuestro pensamiento y las

<sup>175</sup> H. Putnam, “Three-Valued Logic”, en PP1, p.167.

<sup>176</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, 142.

<sup>177</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, 142.

cosas, pero agrega que tal explicación no es suficiente para dar razón del éxito del lenguaje como instrumento que nos permite “hacernos” con el mundo. La “explicación causal de la referencia” debe ser completada con una teoría sobre el uso lingüístico, que a su vez supone una teoría de la significación. Ciertamente, *conocer* los signos (instrumentos del pensamiento) *consiste en* usarlos para referirnos a la realidad, pero los signos también son creación humana: elaboraciones de comunidades lingüísticas que buscan o intentan referirse a realidad. El hombre se hace con la realidad pensándola, y la piensa usando y construyendo signos. Podría decirse que, de la misma manera que sucede con las teorías científicas, la referencia de nuestros términos es función de dos argumentos: la contribución del mundo real y la contribución de la sociedad.



## CAPÍTULO 3

### REALISMO INTERNO (1977-1985)

En el capítulo precedente se delineó la filosofía del “primer” Putnam: el que escribe entre los años 1957 y 1976. En este tercer capítulo, se llevará a cabo una síntesis de las ideas del filósofo de Harvard entre los años 1977 y 1985. La primera fecha corresponde a la de la publicación de su famosa conferencia *Realism and Reason*<sup>1</sup>, en la reunión de la División Este de la Asociación Filosófica Americana. En ese ensayo, Putnam introduce por primera vez el término “realismo interno”, para referirse a lo que entendía como una descripción “científica” de la relación de los hablantes con su ambiente, y se distancia del “realismo metafísico” o científico, que hasta entonces había estado defendiendo. La segunda fecha (1985), es la de sus *Paul Carus Lectures*, publicadas más tarde con el título *The Many Faces of Realism* (*Las mil caras del realismo*), en las que en lugar de “realismo interno” habla de “realismo pragmático” y da inicio con ello a lo que será la etapa que he llamado del “realismo humano”. Aunque Putnam lamenta el sinnúmero de incomprensiones que el término “realismo interno” ha originado, la etiqueta sirve para agrupar tanto las ideas del propio Putnam sobre el realismo como las críticas que ha recibido.

Como en el capítulo segundo, el objetivo de éste es fundamentalmente descriptivo: se trata de dar una idea de la evolución de las ideas de Hilary Putnam. Después de muchas lecturas y de conversaciones con el propio Putnam, me sigue pareciendo que la evolución de su pensamiento se explica mejor con la metáfora del desarrollo gradual que con la de los *turning*

<sup>1</sup> Boston, 29 de diciembre de 1976. Publicado en *Proceedings of the American Philosophical Association* 50 (1977), 483-498 y compilado en MMS, 123-140.

*points* que gustan emplear sus críticos. Si en algunos casos empleo los ordinales para referirme a Putnam o a su filosofía (el “primer” Putnam), será sólo, por tanto, con función cronológico-orientativa.

La sección primera trata fundamentalmente de los argumentos que Putnam descubre para abandonar el “realismo metafísico”. Se presenta primero una idea del ambiente intelectual de mediados de los 70, con el fin de comprender mejor el cambio que experimenta Putnam con respecto a la cuestión del realismo, y se hace luego un análisis detallado de *Realism and Reason*.

En la segunda sección se discuten primero las razones que Putnam aduce para rechazar las teorías fisicalistas o materialistas de la referencia — que todavía hoy son defendidas por filósofos como W. V. Quine, D. Lewis y M. Devitt—, y se procede luego a contrastar los argumentos de Putnam con la tesis de la relatividad ontológica de Quine.

La sección tercera incluye dos apartados: “Teorías desentremilladas”, en el que se hace ver por qué para Putnam las teorías deflacionistas no son solución para el problema de la verdad, y “La teoría no realista de Michael Dummett”, en la que se comparan las ideas de Putnam con el antirrealismo de Dummett, filósofo al que se debe en gran parte el cambio de pensamiento que Putnam experimenta en esta etapa.

La sección cuarta ofrece al principio una síntesis de la propuesta a la que Putnam llega con respecto a la verdad, y la complementa luego con un análisis de la relación entre hechos y valores, elemento indispensable para comprender el “realismo interno” de Putnam.

### 3.1. EL ABANDONO DEL REALISMO METAFÍSICO

#### 3.1.1. Diciendo adiós a los viejos moldes

En su célebre discurso presidencial a la División Este de la Asociación Filosófica Americana de diciembre de 1976, Hilary Putnam se decantaba en favor del realismo interno y en contra del realismo metafísico. Según palabras del propio Putnam, si ha habido cambios drásticos en su filosofía, ése seguramente fue uno de ellos<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Comunicación personal, Harvard University, 8 de septiembre de 1996.

Antes de comenzar el análisis y discusión de este ensayo de Putnam, conviene tener en cuenta dos cosas: primero, el uso que en el mundo anglosajón se da a los términos “realismo metafísico” y “realismo científico”; y segundo, la posición del propio Putnam hasta esa fecha.

Por “realismo metafísico” se entiende, en la tradición filosófica anglo-americana, la doctrina que sostiene que el universo está compuesto por un número indeterminado de cosas “reales” que existen “en sí” y “por sí mismas”, esto es, independientemente de cualquier relación con el pensamiento. Usualmente, los argumentos de los realistas se han dirigido contra el tipo de idealismo que pretende interpretar la realidad en términos de la consciencia de los individuos finitos, pero también sostienen que las cosas poseen una existencia independiente de la experiencia de Dios (Dios conoce todas las cosas, pero las cosas no son meramente ideas suyas)<sup>3</sup>.

A inicios del presente siglo, el realismo metafísico fue asumido en los Estados Unidos por la Escuela del Neorrealismo (*New Realism*). También en Gran Bretaña hubo filósofos que se declararon a sí mismos neorrealistas (Russell y G. E. Moore, entre los más destacados). Los neorrealistas americanos (R. B. Perry, W. P. Montague, W. T. Marvin, W. P. Pitkin, E. G. Spaulding, F. G. Woodbridge) dedicaron particular atención a tratar de dar una solución adecuada al problema de la diferencia entre el sistema de los estados mentales y el sistema de los objetos independientes de la experiencia, desde un punto de vista realista. La mayoría de ellos sostenía que el conocimiento verdadero consiste en una identidad de estructura, y posiblemente de contenido, entre el estado mental y el objeto conocido. Algunos (en particular, Spaulding y Montague) sostuvieron teorías conductistas y materialistas sobre el conocimiento<sup>4</sup>.

Aunque el movimiento del *New Realism* se disolvió y dio lugar a su vez a otras escuelas (*Critical Realism*, *Perspective Realism* y *Objective Relativism*), sus puntos de vista materialistas engancharon fácilmente con el positivismo lógico llevado a los Estados Unidos a finales de los años 30 por Quine y los filósofos emigrados de Europa central y oriental.

“Realismo científico” es otra denominación para el realismo, particu-

<sup>3</sup> R. Hirst, “Realism”, en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, Vol. 7, 77-83.

<sup>4</sup> T. Robischon, “New Realism”, en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, 485-489.

larmente en cuanto doctrina opuesta al instrumentalismo. Para el realismo científico, “los términos teóricos se refieren a comportamientos de entidades no observadas, pero que se suponen existentes. En la interpretación realista, la teoría describe, pues, “realidades”, siendo una especie de abreviatura de enunciados observacionales. En consecuencia, puede decirse que una teoría es verdadera o falsa”<sup>5</sup>. Entre los más destacados realistas científicos del presente siglo, se encuentra Wilfrid Sellars, quien sostiene la realidad de todas entidades de las que se habla en las ciencias, incluyendo aquéllas no observables<sup>6</sup>.

Sobre la posición de Putnam hasta el momento en que dicta la conferencia *Realism and Reason* (diciembre de 1976), habría que recordar que a él se le veía como un destacado filósofo de las matemáticas (*Mathematics without Foundations*, 1967), que había hecho importantes contribuciones en la aplicación de la lógica a la teoría cuántica (*Philosophy of Logic*, 1972), y que en los últimos años había publicado trabajos en filosofía del lenguaje (*Is Semantics Possible?*, 1970; *El significado de “significado”*, 1975) en los que abrazaba una posición “realista” similar a la de Saul Kripke<sup>7</sup>. También se le señalaba por haber propuesto una teoría “funcionalista” para explicar la naturaleza de los estados mentales (*Minds and Machines*, 1960; *Robots: Machines or Artificially Created Life?*, 1964; *The Mental Life of Some Machines*, 1967; *The Nature of Mental States*, 1967), que venía a decir, en esencia, que éstos pueden reducirse a estados computacionales.

Pero el Hilary Putnam de 1976 estaba lejos de compartir una visión científicista del mundo, que era por aquel entonces la visión recibida de los grandes maestros del positivismo lógico (Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann y Tarski). En el artículo *What Is Realism?*, leído en la *Aristotelian Society* en febrero de ese mismo año, Putnam expresaba lo siguiente: “si ‘realista científico’ es aquel que cree, *inter alia*, que *todo* conocimiento que merezca tal nombre es parte de ‘la ciencia’, entonces yo no soy un rea

<sup>5</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel, 1994, 1865.

<sup>6</sup> W. Sellars, *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos, 1971.

<sup>7</sup> A partir de “Possibility and Necessity” (1980), como ya se dijo (nota 119, Cap. II) Putnam comienza a distanciarse de las tesis de Kripke, particularmente de su noción de “necesidad metafísica”. En “Is Water Necessarily H<sub>2</sub>O?” (1989), insiste en que las motivaciones que él tenía cuando escribió *The Meaning of “Meaning”* eran muy distintas de las de Kripke: “Kripke no hace reconstrucción racional; él está comprometido con (lo que ve como) descubrimientos metafísicos” (en RHF, 67).

lista científico”<sup>8</sup>.

Aunque Putnam nunca dijo que fuese un realista científico, sus ideas sobre las teorías científicas lo acercaban a una posición que para algunos<sup>9</sup> es el núcleo del realismo científico. Este núcleo o credo fundamental —si se puede llamar así— sería el siguiente: que “la ciencia aspira a darnos, por medio de sus teorías, una descripción literalmente verdadera de cómo es el mundo” bajo el supuesto, además, de que al aceptar una teoría científica creemos que es verdadera<sup>10</sup>.

Es cierto, como señalan Lepore y Loewer, que Putnam sostuvo que las teorías científicas, particularmente las de las ciencias maduras como la física, son verdaderas o aproximadamente verdaderas, y que las entidades a que ellas se refieren (electrones, genes y demás) no son supuestos teóricos, sino objetos reales. También es cierto que una de las más importantes contribuciones de Putnam en favor del realismo científico fue mostrar que la interpretación causal de la referencia puede usarse para explicar satisfactoriamente la referencia intrateórica (esto es, que el término “electrón” de la teoría de Bohr de 1912, y el término “electrón” de su teoría de 1934, causalmente se refieren, al menos aproximadamente, a la misma entidad)<sup>11</sup>. El problema es hasta qué punto Putnam interpretaba la causalidad en términos de correspondencia entre segmentos de nuestro conocimiento y partes o elementos de la realidad.

En el capítulo segundo se decía que la filosofía del lenguaje de Putnam (su explicación de la referencia, el significado, la verdad y el uso lingüístico) era realista en cuanto admitía que el éxito de nuestro comportamiento lingüístico presupone y necesita una explicación causal de la referencia y de la verdad. Pero también se decía que se trataba de un realismo *sui generis* que toma en cuenta la crítica del siglo XIX contra la teoría de la verdad como correspondencia<sup>12</sup>. Esa crítica le lleva a proponer una teoría del lenguaje en la cual el *uso* de los signos tiene tanto peso como los objetos o funciones a

<sup>8</sup> H. Putnam, “What Is Realism?”, en *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1975-76), 178.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Bas van Fraassen, Michael Devitt y Richard Boyd.

<sup>10</sup> E. Lepore y B. Loewer, “A Putnam’s Progress”, *Midwest Studies in Philosophy* 12 (1987), 460.

<sup>11</sup> E. Lepore y B. Loewer, “A Putnam’s Progress”, 460.

<sup>12</sup> Véase 2.3.3.

los que se refieren los signos. Es decir, el objeto “casa” o la función “regalar” ya no se nos imponen desde fuera, como cosas en sí, sino que lo que son (lo que significan) depende, en parte, de lo que nosotros hemos hecho que signifiquen por el uso que hemos dado (que cada cultura ha dado) a los signos “casa” y “regalar” a lo largo de la historia<sup>13</sup>.

Considerando estos antecedentes, no puede decirse, entonces, que Putnam sostuviera una teoría de la verdad como correspondencia, que es, según él mismo afirma, una de las tesis centrales del realismo metafísico<sup>14</sup>. Pero Putnam ha dicho que en 1976 sí cambió su manera de pensar; que se dio cuenta de que algo andaba mal con el realismo, al menos tal como él lo entendía<sup>15</sup>. No ha dicho que abandonara el realismo sin más, sino cierta clase de realismo en cuyas redes estaba atrapado: el realismo metafísico<sup>16</sup>. La pregunta, entonces, es la siguiente: si Putnam nunca sostuvo la tesis de la verdad como correspondencia, y si esa tesis es central para el realismo metafísico, ¿por qué Putnam afirma haber abandonado el realismo metafísico en 1976?

La respuesta puede ser que el cambio al que Putnam se refiere tuviera más que ver con un abandono de una posición científicista y materialista que con una *corrección* en la filosofía que venía elaborando desde que comenzó su carrera. Para entender este cambio, nada mejor que leer las reflexiones que Putnam hace sobre la evolución de su pensamiento:

Las preocupaciones a las que me he referido —la preocupación por un mundo mejor, el deseo de convertir mi actividad filosófica en parte de esa preocupación, y el involucramiento con el marxismo— me condujeron progresivamente a un fuerte realismo metafísico, simplemente porque esa posición me parecía más consistente con el “materialismo dialéctico” de Marx, tal como yo lo interpretaba. Es solamente porque ese período estaba fresco en mi mente cuando escribí *Realism and Reason*, que describí la posición que empecé a elabo-

<sup>13</sup> En “Why There Isn’t a Ready-Made World”, Putnam señala que su teoría del lenguaje (tal y como quedó formulada en *El significado de “significado”*) y la de Saul Kripke “presuponen la noción referencia, y no pueden ser usadas para apoyar la concepción metafísica de referencia como correspondencia intrínseca entre pensamiento y cosa” (en PP3, 221).

<sup>14</sup> Véase, entre otros lugares, H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos, 1981 (en adelante, RVH), 59; “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 205-228.

<sup>15</sup> H. Putnam, SNS, 461 y 494; “An Overview of the Problem”, en PP3, vii-viii.

<sup>16</sup> Véase lo que dice en “Realism and Reason”, en MMS, 129, y en *Representación y Realidad*, Barcelona: Gedisa, 1990 (en adelante, R&R), 15.

rar en ese discurso como un rompimiento brusco con un pasado de realismo metafísico. Pero, como Ebbs y otros han notado, al ver lo que escribí en los años 50 y 60, no puede decirse que esa descripción fuera del todo exacta<sup>17</sup>.

Cuando Putnam dice que en su primer período estaba “casado” (*wedded to*) con el realismo metafísico, hay que leer, entonces, que estaba ligado a la concepción metafísica que, a su entender, está en la base del cientificismo y el materialismo, tal y como lo explica en el siguiente pasaje de *Why There Isn't a Ready-Made World* (1981):

el materialismo es la única concepción *metafísica* que actualmente tiene cierta influencia. La metafísica, es decir, la empresa de describir “el amueblado del mundo”, las “cosas en sí mismas”, independientemente de nuestra contribución conceptual, ha sido rechazada por muchos filósofos analíticos (aunque *no*, como he señalado, por Russell), y por las principales ramas de la filosofía continental. Hoy en día, aparte de algunas reliquias, prácticamente son sólo los materialistas (o “fiscalistas”, como gustan llamarse a sí mismos) quienes continúan con tal empresa<sup>18</sup>.

De hecho, como ya se dijo en el primer capítulo<sup>19</sup>, Putnam nunca llegó a sostener ideas puramente materialistas, ni llegó a comprometerse con la afirmación de que “todos los problemas filosóficos serían eventualmente aclarados por las ciencias naturales”; pero, como él mismo declara,

tampoco excluía esa posibilidad. Especialmente en mis trabajos de filosofía de la mente (en los que propuse la concepción que llegó a ser conocida como “funcionalismo”) escribí como si la intencionalidad, la verdad, la referencia y las actitudes proposicionales —de hecho, todos los conceptos de la psicología— eventualmene podrían hacerse tan matemáticamente precisos como las nociones de la física<sup>20</sup>.

Ya hacia 1981, Putnam veía al cientificismo como “una de las tendencias intelectuales más peligrosas de nuestros días”, y consideraba que su crítica constituía “un deber para un filósofo que ve su trabajo como algo

<sup>17</sup> H. Putnam, “Replies”, 350.

<sup>18</sup> H. Putnam, “Why There Isn't a Ready-Made World”, en PP3, 208. Más adelante, en el mismo texto, Putnam se refiere a esta asociación de realismo metafísico *cum* cientificismo y materialismo, como “*natural metaphysics*”, o “metafísica dentro de los límites de la ciencia” (PP3, 212).

<sup>19</sup> Véase 1.2.2.

<sup>20</sup> H. Putnam, “Replies”, 350.

más que una disciplina puramente técnica”<sup>21</sup>.

Ahora bien, ¿hasta qué punto esta *conversión* de Putnam supone una discontinuidad con el realismo que venía elaborando desde mediados de los años 50? Lo que en este trabajo se sostiene es que el abandono del materialismo científico no sólo *no afectó* a la continuidad del realismo que Putnam venía elaborando, sino que, en cierto modo, *lo exigía*. Por una parte, su “teoría social de la referencia” no era materialista, y por la otra (y de esto empezó a darse cuenta a mediados de los años 70), era incompatible con la noción tradicional de verdad como correspondencia<sup>22</sup>, que Putnam considera central para el realismo metafísico o científico<sup>23</sup>.

Existe otro factor que explica, en parte, por qué Putnam no se sentía satisfecho con esta visión de la filosofía como ciencia estricta<sup>24</sup>, libre de intereses y valores, y es el que tiene que ver con la toma de consciencia de lo que él llama “la ubicuidad de los valores”. Ya desde inicios de los años 60, Putnam se venía dando cuenta de que las decisiones que se basan en nuestras nociones de racionalidad, significación, identidad y otras,

siempre tienen un aspecto normativo, y que este aspecto normativo no puede separarse del aspecto descriptivo, ni siquiera nocionalmente. Es una falacia de división pensar que estas nociones pueden separarse en una “parte descriptiva” (“*factual part*”) y una “parte valorativa” (“*value part*”). Describir y evaluar simplemente no son independientes en ese sentido<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 211.

<sup>22</sup> Entendida ésta como “la noción de que nuestras palabras ‘corresponden’ a determinados objetos (donde los ‘objetos’ tiene una referencia determinada, independiente de cualquier esquema conceptual)” (H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, viii).

<sup>23</sup> En “Realism and Rational Inquiry”, G. Ebbs sostiene una tesis semejante. Según Ebbs, en la obra temprana de Putnam (particularmente, en “The Analytic and the Synthetic” y en “Dreaming and Depth Grammar”) hay un *proyecto filosófico subyacente* que se opone al realismo científicista. La tesis central de ese proyecto sería el realismo interno, que afirma que nuestra conceptualización del mundo *no es independiente* de nuestras prácticas y creencias fundamentales.

<sup>24</sup> Esta visión de la filosofía es la propia del positivismo lógico, pero también se encuentra en el realismo de C. S. Peirce, filósofo al que Putnam reconoce deber mucho, pero de quien se distancia en este aspecto. (Sobre la valoración que Putnam hace de la filosofía de Peirce, véase sus “Comments on Lectures”, en C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, (ed. por K. L. Ketner), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, 55-102 y 273-280.)

<sup>25</sup> H. Putnam, “Replies”, 350-351.

Gran parte de la producción filosófica de Putnam en el período que aquí se examina está dedicada, precisamente, a “acabar con la presión asfixiante que unas cuantas dicotomías [como la de hecho-valor, objetivo-subjetivo] parecen ejercer tanto sobre el pensamiento de los filósofos como sobre el de los legos”<sup>26</sup>. La fuente de inspiración para este trabajo la encuentra Putnam en las obras de Quine y de los pragmatistas clásicos americanos (particularmente, James y Dewey).

El abandono de los moldes del cientificismo permite a Putnam empezar a encontrar un camino para la solución de un problema que hasta entonces no se había propuesto abordar: la integración de su visión religiosa del mundo con su trabajo como filósofo. Esto es a lo que él se ha referido como “el impacto del judaísmo”:

Mi alejamiento del cientificismo también empezó antes de mi práctica activa del judaísmo, pero indudablemente reforzó mi creciente interés por reconocer y por hacer algo acerca de la profunda vena religiosa de mi carácter. Esa vena ha sido parte de mí desde que puedo recordar, pero hasta los años 70 estaba parcialmente reprimida y parcialmente compartimentalizada<sup>27</sup>.

En cierta forma, podría decirse que Putnam se dio cuenta de que no podía seguir manteniendo separadas esas dos partes de sí mismo que eran el judaísmo y una concepción general del mundo materialista-científica<sup>28</sup>. En efecto, unos trece años después de su alejamiento del cientificismo, Putnam llega a la conclusión de que “los filósofos tienen una doble tarea: integrar nuestras diferentes concepciones del mundo y de nosotros mismos (...) y ayudarnos a encontrar una orientación con sentido en la vida”<sup>29</sup>.

La evolución del pensamiento de Putnam y de sus ideas sobre la filosofía y el trabajo del filósofo, se aprecia bastante bien al hacer un recorrido cronológico de los títulos de sus obras: de una atención casi exclusiva a los problemas de la ciencia y el método científico (*Mathematics, Matter and Method*, 1975), a una progresiva toma de conciencia del papel del lenguaje en la configuración de la realidad (*Mind, Language and Reality*, 1975), y del carácter humano y vital del mismo lenguaje (*Words and Life*, 1994). En el

<sup>26</sup> H. Putnam, RVH, 11.

<sup>27</sup> H. Putnam, “Replies”, 351.

<sup>28</sup> J. Nubiola, “Hilary Putnam”, *Atlántida* 4/1 (1993), 79.

<sup>29</sup> “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 90.

medio, se sitúa el esfuerzo intelectual por recuperar el espíritu del realismo<sup>30</sup> (*Realism and Reason*, 1983; *The Many Faces of Realism*, 1987; *Realism with a Human Face*, 1990; *Renewing Philosophy*, 1992).

### 3.1.2. Las antinomias del realismo

En *Realism and Reason*, Putnam señala que “la consecuencia más importante del realismo metafísico es que se supone que la verdad es *radicalmente no epistémica*”<sup>31</sup>. Aquí, “no epistémica” quiere decir independiente de nuestras posibilidades de verificación. Con otras palabras, las cosas podrían salir como nuestra Teoría Y sobre el mundo afirmaba que saldrían, y aún así el mundo podría ser muy distinto a cómo la Teoría Y dice que es. Para el realismo metafísico, EL MUNDO —dice Putnam—, es necesariamente independiente de nuestras representaciones; es más, puede que nunca seamos capaces de representar el mundo tal como es. En este sentido, el realismo ha sido acusado de conducir al escepticismo, al dudar de la eficacia de nuestras capacidades cognitivas<sup>32</sup>.

¿Creía Putnam antes de 1976 que la verdad es radicalmente no epistémica? Ya se ha dicho que sí<sup>33</sup>. El propio Putnam explica cómo en *Reference and Understanding* (1976)<sup>34</sup> no creía que hubiera oposición entre una semántica verificacionista y una explicación del uso del lenguaje que implicara la noción de correspondencia entre palabras y cosas. La semántica verificacionista de que habla Putnam es la semántica no realista (antirrealista, se llamará después) de Michael Dummett. Según esta teoría, la comprensión del lenguaje se puede explicar en términos de *verificación* y *falsación*, de manera que comprender una oración vendría a ser equivalente a conocer qué es lo que la hace verdadera, *sin (necesidad de) recurrir a la noción de correspondencia*. Ejemplo: la oración “veo una vaca” queda verificada si digo “veo una

<sup>30</sup> “Es mi creencia que revivir y revitalizar el espíritu del realismo es la tarea importante para un filósofo en este tiempo” (H. Putnam, “A Defense of Internal Realism”, en RHF, 42).

<sup>31</sup> H. Putnam, “Realism and Reason”, en MMS, 125.

<sup>32</sup> T. Williamson, “Realism”, en T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1995, 746-748.

<sup>33</sup> Véase 2.1.1.

<sup>34</sup> Véase la nota 143 del capítulo 2 para una explicación sobre la fecha.

vaca”. No hay referencia a datos sensoriales. Cuando alguien comprende que “vaca” se refiere a vaca, no es porque capte una relación de correspondencia entre la palabra y el animal en cuestión, sino simplemente porque la oración es una tautología<sup>35</sup>. Dicho de otra forma: uno llega a comprender completamente un lenguaje cuando domina un procedimiento de verificación, no cuando aprende sus “condiciones de verdad” (en el sentido clásico)<sup>36</sup>.

En *Reference and Understanding*, Putnam había afirmado que es probable que el éxito del modelo del uso lingüístico dependa de “la existencia de una adecuada correspondencia entre las palabras de un lenguaje y las cosas, y entre las oraciones de un lenguaje y los estados de cosas”<sup>37</sup>. Había dicho, también, que uno puede ser realista en este sentido y a la vez aceptar un modelo “verificacionista” del uso lingüístico, según el cual la comprensión de un lenguaje consiste en el dominio de las habilidades que nos permiten asignar grados de confirmación (o de verificación) a las proposiciones<sup>38</sup>. Ahora, en *Realism and Reason*, declara estar de acuerdo con Dummett en que “una teoría de la comprensión tiene que hacerse de manera verificacionista”<sup>39</sup>, y que ello implica abandonar la idea de *correspondencia* entre nuestras palabras y las cosas<sup>40</sup>.

Antes de describir cómo este descubrimiento significa para Putnam la confirmación del realismo interno, conviene explicar con un poco más de detalle su modelo verificacionista del uso lingüístico. Siguiendo a Wittgenstein y a Dummett<sup>41</sup>, Putnam sostiene que aprender un lenguaje es

<sup>35</sup> H. Putnam, “Realism and Reason”, en MMS, 128.

<sup>36</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 20.

<sup>37</sup> En MMS, 100.

<sup>38</sup> H. Putnam, SNS, 461.

<sup>39</sup> H. Putnam, “Realism and Reason”, en MMS, 129. (Compárese la anterior afirmación con sus declaraciones antiverificacionistas, en PP2, viii.)

<sup>40</sup> De hecho, ya en “Reference and Understanding”, Putnam había reconocido que “el conocimiento implícito de las condiciones de verdad no está *presupuesto* de ninguna forma en la comprensión del lenguaje. Poniéndolo más brevemente: uno no necesita *conocer* que existe una correspondencia entre palabras y entidades extralingüísticas para aprender la propia lengua”, aunque inmediatamente después dice: “pero tal correspondencia existe, y *explica* el éxito de lo que uno hace” (en MMS, 110-111).

<sup>41</sup> A pesar de la innegable influencia de Dummett sobre Putnam y de la similitud de sus propuestas, existen importantes diferencias que se han ido haciendo más evidentes con el paso del tiempo. En particular, Putnam no comparte las ideas de Dummett sobre la noción

aprender un conjunto de prácticas, no un conjunto de correspondencias, y considera que “el conocimiento que el hablante tiene de su lengua nativa consiste en el conocimiento implícito de las condiciones bajo las cuales las oraciones de ese lenguaje pueden afirmarse (un tipo de habilidad de reconocimiento)”<sup>42</sup>. Así, cuando afirmo “hay un lápiz en la mesa”, me atengo a que las personas que hablan el mismo lenguaje que yo verifiquen mi afirmación de la misma manera en que yo lo haría, porque existe un común acuerdo sobre lo que las palabras “lápiz”, “en” y “mesa” significan. No hace falta, por decirlo así, que el mundo interprete esas palabras para nosotros<sup>43</sup>. En este sentido, está claro que, al contrario de lo que sostienen las teorías realistas (metafísicas) del significado, “la referencia no es algo anterior a la verdad”, sino que “nace del discurso mismo”<sup>44</sup>.

El reconocimiento de que la teoría de la comprensión tiene que hacerse de manera verificacionista no significa para Putnam un rompimiento con la teoría que elaboró en *Reference and Understanding* y en *El significado de ‘significado’*, sino una confirmación de que lo que está mal con el realismo (lo que lo hace parecer un misterio) es la teoría de la correspondencia. Si nos deshacemos de esa imagen, nos queda solamente la idea según la cual “no es el lenguaje, sino los *hablantes* quienes reflejan el mundo —esto es, su ambiente—, en el sentido de *construir una representación simbólica de ese ambiente*”<sup>45</sup>. Putnam propone llamar a esta idea (que es la “teoría empírica” de *Reference and Understanding*), “realismo interno”, porque está elaborada desde una perspectiva “internalista” de la verdad, en oposición al “realismo metafísico”<sup>46</sup>, que asume una perspectiva “externalista” de la misma.

de verdad (a este respecto, ver 3.4.1).

<sup>42</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xvi.

<sup>43</sup> H. Putnam, SNS, 460-461.

<sup>44</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xvi.

<sup>45</sup> H. Putnam, “Realism and Reason”, en MMS, 123.

<sup>46</sup> En SNS, 461, Putnam da la siguiente explicación sobre la suerte que ha corrido el término “realismo interno”: “Algunos lectores, desviados por una lectura poco cuidadosa de una oración en *Realism and Reason*, comenzaron a referirse a lo que ellos consideraron que era mi nueva posición (como quedaba presentada por primera vez en esos dos ensayos [*Realism and Reason* y *Models and Reality*]) como ‘realismo interno’. De hecho, en *Realism and Reason* usé el término ‘realismo interno’ como nombre para la posición que sostuve en *El significado de ‘significado’* y en mis escritos *funcionalistas*. En *Realism and Reason*, ‘realismo interno’ no era un término para mi nueva posición; era más bien un término para una clase de realismo realismo científico que había aceptado por algunos años, para una posición (...) que

Las ideas de Dummett fueron las que sugirieron a Putnam “una posible salida” a las antinomias que venía viendo en el realismo desde pocos años antes de la publicación de *Realism and Reason* y *Models and Reality*<sup>47</sup>. La principal “antinomía del realismo” que Putnam veía por aquellos años es la que plantea la existencia de “descripciones equivalentes”. Considérense, por ejemplo, las siguientes teorías sobre lo que es una línea<sup>48</sup>:

Teoría 1: *Hay puntos*. Las líneas están compuestas de segmentos. Los segmentos, a su vez, de segmentos más pequeños, hasta llegar a la unidad mínima, que son los puntos.

Teoría 2: *No hay puntos*. Las líneas son, fundamentalmente, extensión. Los puntos son solamente construcciones lógicas: los lugares de intersección de las líneas.

Teoría 3: *Solamente hay segmentos con límites racionales*. Las líneas no están compuestas de puntos, ni son pura extensión. Lo que hay son segmentos de líneas, marcados por puntos-límite racionales, de manera tal que: (1) cada segmento de línea tiene una longitud racional; (2) la porción de línea entre dos segmentos es, a su vez, un segmento; (3) cada segmento es divisible en “n” número de segmentos iguales; (4) hay por lo menos un segmento de línea; y (5) la unión de dos segmentos es una línea.

Un realista moderado no tiene inconveniente en decir que las tres teorías pueden considerarse equivalentes, de la misma manera en que, por ejemplo, consideramos equivalentes diferentes proyecciones de la tierra (la de Mercator, la Polar, la de Peters, etc.). Así —para referirse a las teorías anteriores—, el objeto que se llama “punto” en la Teoría 1, puede llamarse “lugar de convergencia” en la Teoría 2. Los objetos serían diferentes, entonces, sólo dentro de sus respectivas teorías. Es un hecho que el mundo

---

tanto realistas como antirrealistas podrían aceptar. Pero pronto descubrí que todos estaban usando el término como el nombre para mi nueva posición (o para lo que fuera que ellos pensarán que era esa posición). También ha explicado que la razón por la que usaba la palabra “interno” era porque “veía este tipo de realismo como una explicación *desde la ciencia* del éxito de la ciencia, más que como una explicación metafísica del éxito de la ciencia” (“Replies”, *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 353).

<sup>47</sup> Más tarde, dice, llegó a estar insatisfecho con la solución que dio al problema en esos artículos, pero fue ahí donde empezó a apreciar la profundidad del problema (H. Putnam, SNS, 459-461).

<sup>48</sup> La discusión y ejemplos que siguen están tomados de “Realism and Reason”, en MMS, 130-133.

—dicen los realistas— admite diferentes descripciones.

“El problema —responde Putnam, haciéndose eco de lo que Nelson Goodman ha sostenido por muchos años—, es que esta explicación puede conservar EL MUNDO, pero al precio de renunciar a [alcanzar] alguna noción inteligible de *cómo* es el mundo”<sup>49</sup>. En efecto, si una proposición cambia de valor de verdad al pasar de una teoría correcta a otra teoría correcta, quiere decir que las proposiciones que se refieren al mundo son *siempre* relativas a una teoría (*Theory-relative*), y EL MUNDO termina siendo un “objeto nouménico”, una mera “cosa-en-sí” inalcanzable: “si uno no puede decir *cómo* es el mundo independientemente de cualquier teoría, entonces hablar de todas estas teorías como descripciones del mundo, es vacío”<sup>50</sup>.

Otro punto en el que el realismo metafísico se contradice, según Putnam, tiene que ver con la “relatividad ontológica” de Quine<sup>51</sup>. Si dos teorías cualesquiera son traducibles a sus respectivos términos, tendría que existir una *referencia única* que permitiera la traducción. Pero es un hecho que a menudo hay interpretaciones de una teoría dentro de otra que no son equivalentes. Así, la Teoría 1 puede ser interpretada en términos de la Teoría 2 de varias formas distintas, no sólo de una: los *puntos* de T1 pueden ser, para T2, segmentos de línea cuya extensión sea alguna potencia negativa de 2; o pueden ser segmentos de línea cuya extensión sea alguna potencia negativa de 3. Si esto es así, no puede decirse, entonces, cuál de las traducciones preserva la referencia<sup>52</sup>.

La conclusión que Putnam saca de esto es que no hay *una sola* teoría o descripción ideal para cada caso: “hay muchas teorías ideales, en el sentido de teorías que satisfacen las exigencias operacionales y que además tienen todas las virtudes que los seres humanos exigen (simplicidad, coherencia,

<sup>49</sup> H. Putnam, “Realism and Reason”, en MMS, 132.

<sup>50</sup> H. Putnam, “Realism and Reason”, en MMS, 133.

<sup>51</sup> La tesis de la “relatividad ontológica” —que, como el propio Quine admite, no es en realidad distinta de la tesis de la indeterminación de la referencia— sostiene que, en términos absolutos, no hay manera de saber cuáles son los “compromisos ontológicos” (los objetos que se supone que existen) de una teoría cualquiera o de quien la sostiene. Así, la pregunta “¿De qué objetos está hablando X?” no tiene una respuesta definida (C. Hookway, *Quine. Language, Experience and Reality*, Cambridge: Polity Press, 1988). Véase 3.2.2 para una crítica de la posición de Quine por parte de Putnam.

<sup>52</sup> H. Putnam, “Realism and Reason”, en MMS, 133-135.

el axioma de la selección y demás)”<sup>53</sup>. De esto no se sigue, sin embargo, que nuestras teorías carezcan de valor de verdad:

Si hay muchas teorías ideales (y si “ideal” es, a su vez, una noción relativa a nuestros intereses) (...) parece entonces mejor decir que, dado que las teorías afirman cosas diferentes (y en algunos casos, incompatibles), algunos hechos son “blandos”, en el sentido de que su valor de verdad depende del hablante, de las circunstancias de la enunciación, etc. (...) Conceder que hay más de una versión verdadera de la realidad no implica negar que algunas versiones son falsas<sup>54</sup>.

La conclusión a la que Putnam ha llegado le lleva a revisar su posición anterior con respecto al intuicionismo. Como ya se dijo<sup>55</sup>, la filosofía de la lógica y de las matemáticas que Putnam sostenía en su primera etapa se oponía a la lógica intuicionista, en cuanto que ésta ve la verdad como una *noción epistémica* y la matemática como una *actividad mental*, carente de objeto real. Putnam, en cambio, pensaba que la verdad o la falsedad de un enunciado es independiente de que haya o no haya sido *demostrado*, y que *algo real* corresponde a las nociones matemáticas de conjunto y función (aunque no es necesario presuponer su existencia a la manera de entidades platónicas). Ahora, en *Models and Reality*, reconoce que la existencia de *múltiples teorías ideales* no es un problema desde el punto de vista del intuicionismo matemático<sup>56</sup>. En efecto,

en el intuicionismo, conocer el significado de una oración o predicado consiste en asociar la oración o el predicado con un procedimiento que le permite a uno reconocer cuándo tiene una prueba de que la oración es constructivamente verdadera (i. e., que es posible llevar a la práctica las construcciones que la oración asegura que se pueden llevar a la práctica), o que el predicado se aplica a cierta entidad (i. e., que una cierta oración completa del predicado es constructivamente verdadera). Lo más sorprendente de este punto de vista es que *la noción clásica de verdad no se usa en ninguna parte*; la semántica se da totalmente en términos de la noción de “prueba constructiva”, *incluyendo la semántica de la “prueba constructiva” misma*<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 19.

<sup>54</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 19.

<sup>55</sup> En 2.1.1. y 2.2.2.

<sup>56</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 19.

<sup>57</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 20.

Putnam ve ahora el intuicionismo “como un ejemplo de lo que Michael Dummett ha llamado ‘semántica no realista’, esto es, la teoría semántica que sostiene que *un lenguaje se comprende completamente cuando se domina un procedimiento de verificación*, y no cuando se aprenden condiciones de verdad (en el sentido clásico)”<sup>58</sup>. El punto aquí es que el antiguo problema del *how does language hook on to the world?* —o, lo que viene a ser lo mismo, el problema de la *representación y la realidad*— no aparece por ninguna parte para esta semántica. ¿Se está simplemente *eliminando* la realidad? No; lo que Putnam quiere decir es que “si la apariencia y la realidad terminan siendo los puntos finales de un continuo más que las dos mitades de un monstruoso corte tipo Dedekind<sup>59</sup> en todo lo que concebimos y todo lo que no concebimos (...) la filosofía estaría mucho mejor”<sup>60</sup>.

Repitiendo el problema y la solución que ve Putnam: el problema es cómo fijar la interpretación de nuestras teorías. Si una teoría puede ser interpretada en términos de otra, y ésta a su vez en términos de una tercera, ¿cómo saber cuál de todas está interpretando correctamente la realidad? Con otras palabras, ¿existe algún modelo “*independiente de cualquier descripción*” que proporcione el *mentallenguaje* que a su vez *fije* la interpretación de nuestras teorías y de nuestros lenguajes? En opinión de Putnam, “los modelos no son noúmenos abandonados en busca de alguien que los nombre; son construcciones dentro de nuestras propias teorías, y tienen nombre desde su nacimiento”<sup>61</sup>. De manera que, “o bien el uso fija la interpretación [de nuestras palabras], o nada más puede hacerlo”<sup>62</sup>. Aquello a lo que nuestra palabras se refieren no está determinado de antemano. Suponer que algo externo a nosotros mismos (“el mundo”, “la realidad”) determina de antemano la referencia de nuestros términos sólo puede tener sentido, dice Putnam,

en el contexto de una concepción medieval del mundo, que no solamente te

<sup>58</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 20.

<sup>59</sup> Se refiere al matemático alemán J. W. R. Dedekind (1831-1916) que propuso que cada número real corresponden a un *corte* el conjunto de los racionales.

<sup>60</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 23. Nótese como Putnam anticipa en este ensayo de 1977 lo que será uno de sus principales argumentos a favor de una vuelta al “realismo directo” de corte pragmatista.

<sup>61</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 25.

<sup>62</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 24.

nía una ontología elaborada en la que apoyarse (esencia y existencia, forma sustancial, etc.), sino también una psicología elaborada (e.g., la distinción de Aquino entre el “intelecto paciente” y el “intelecto agente”<sup>63</sup>, así como sus “fantasmas”, “especies intelectuales”, etc.), y una correlación elaborada de las dos (Dios lo había arreglado todo, de manera que las “especies intelectuales” producidas por el intelecto agente actuando sobre los fantasmas tendrían una correspondencia preestablecida con las formas sustanciales). En el contexto de una concepción del mundo del siglo XX, por contraste, decir en nuestro tono de voz más intimidatorio: “creo que las conexiones causales determinan a qué cosas corresponden nuestras palabras” es simplemente decir que uno cree en *nadie-sabe-qué* que soluciona el problema *nadie-sabe-cómo*<sup>64</sup>.

Antes de pasar a examinar los argumentos de sus críticos, se expondrá por qué, para Putnam, la noción de fisicalista de causalidad tampoco sirve para explicar adecuadamente el problema de la determinación de la referencia.

### 3.2. LA REFERENCIA Y LOS MARCOS CONCEPTUALES

#### 3.2.1. Teorías materialistas de la referencia

La concepción tradicional sobre la determinación de la referencia hace uso de la noción de causalidad. Así, cuando un niño dice “mesa”, normalmente se supone que, entre otras cosas, un objeto externo “mesa” ha *causado* en el niño ciertas impresiones visuales y “representaciones mentales” que lo hacen proferir la palabra “mesa”. Los realistas (metafísicos y materialistas) a menudo consideran que las cosas en nuestro mundo tienen, de

<sup>63</sup> Los términos que usa Putnam son “*passive imagination*” y “*productive imagination*”.

<sup>64</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xii. Argumentos similares da Putnam en 1975: “el contexto de todos los contextos, no es ningún contexto” (“Science As Approximation to Truth”, en PP1, x); en 1992: “preguntar cómo son las cosas ‘en sí mismas’ es (...) preguntar cómo deber ser descrito el mundo en el propio lenguaje del mundo, y no existe tal cosa como el lenguaje del mundo; solamente hay lenguajes que nosotros, usuarios del lenguaje, inventamos para nuestros variados propósitos” (*Pragmatism*, 29), y en 1994: “un mundo que interpreta nuestras palabras para nosotros, un mundo en el que hay algo así como ‘rayos noéticos’ saliendo de las cosas de afuera hacia nuestras cabezas (...) es un mundo mágico, un mundo de fantasía” (SNS, 460-461).

alguna manera, “poderes causales”<sup>65</sup>. La pregunta que cabe hacer a los materialistas es si la causalidad es un tipo de relación física.

Para poder definir la relación de causalidad en términos puramente físicos, debería ser posible establecer la siguiente ecuación:

*A causa B* = cuando sucede un evento tipo A, un evento tipo B le sigue en el tiempo .

Los problemas empiezan a surgir cuando preguntamos si “A” debe tomarse como la *causa total* de “B”, o sólo como causa interviniente. Podría responderse que en el sentido que la definición anterior trata de dar, *causa* debe entenderse como *causa principal*, que es el sentido ordinario del término. Así, cuando se dice que “la causa del incendio forestal fue la imprudencia de unos excursionistas que no extinguieron su fogata”, no se quiere decir que una fogata encendida durante cierto tiempo haya sido la *causa total* del incendio. Desde luego, se toma en cuenta que otros factores (como la presencia de hojas secas próximas a la fogata, la temperatura del día, la presencia de oxígeno en la atmósfera, etc.) también han intervenido. Pero tales factores no se consideran como la causa del incendio, sino como elementos de trasfondo (*background conditions*)<sup>66</sup>.

Pero imaginemos —replica Putnam— que unos venusianos han aterrizado en la tierra y observan el incendio forestal del que hablamos. Podrían pensar que la causa del incendio es la presencia de oxígeno en la atmósfera de nuestro planeta. A esto, alguien podría responder que se está confundiendo causa suficiente con causa necesaria: la presencia de oxígeno en la atmósfera es condición *necesaria* para la combustión, pero no es *suficiente* para explicarla. En este sentido, normalmente tomamos las causas necesarias como elementos de trasfondo, como lo que permanece igual. Lo que Putnam quiere mostrar, sin embargo, es que *lo que permanece igual* no es lo mismo en todas las circunstancias reales o imaginables. Así, en Venus probablemente existen todas las condiciones para que se produzca el fuego, menos el oxígeno en la atmósfera. La moraleja de la historia es que “las ‘condiciones de trasfondo’ para un hombre (o para un extraterrestre) pue

<sup>65</sup> Para ellos, es esencial ver este poder de causalidad como parte de la estructura pre-determinada (*built-in structure*) del universo; de otra forma las distintas teorías no podrían “copiar” el mundo —desde sus respectivos puntos de vista— y la verdad perdería su carácter absoluto (H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 211).

<sup>66</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 212-213.

den fácilmente ser la ‘causa’ para otro. Qué constituye (o que no constituye) una ‘causa’ o una ‘explicación’ depende del conocimiento de trasfondo y de la razón que tengamos para hacer la pregunta”<sup>67</sup>.

Lo mismo que se dice de una causa, puede decirse de una *evidencia*. Qué constituya para nosotros la evidencia o las evidencias en que se basan nuestras creencias, no es algo que venga dictado por la naturaleza. “La prominencia y la relevancia —dice Putnam— son atributos del pensamiento y del razonamiento, no de la naturaleza”<sup>68</sup>. Esto, en contra de Quine, quien sostiene que “el estímulo de sus receptores sensoriales es toda la evidencia que alguien necesita, en última instancia, para arribar a su imagen del mundo”<sup>69</sup>.

Pero, ¿cómo refuta el razonamiento anterior las tesis materialistas de la referencia? Si las *causas* son las propiedades que explican por qué se produce algo, y si, como ya se vio, *lo que explica algo* es relativo al contexto, suponer que en el mundo hay una serie de causas definidas implica suponer que en el mundo hay una serie de explicaciones *definidas*, lo cual, a su vez, supone ver el mundo como una mente, o como algo provisto de razón. Pero esto es, para Putnam,

mezclar idealismo objetivo (o, tal vez, aristotelismo medieval) y materialismo en una forma totalmente incoherente. Decir: “el materialismo es *casi* verdadero: el mundo es completamente describable en el lenguaje de la física *más* la pequeña noción añadida de que algunos eventos intrínsecamente explican otros eventos”, sería ridículo<sup>70</sup>.

Los estándares de qué constituye y qué no constituye una *condición normal* no pueden entenderse sin referencia a una mente; simplemente, no están *impresos* en las cosas (*built into the world*) para que nosotros los descubramos. Los hechos no hablan; somos nosotros los que los hacemos hablar.

<sup>67</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 214.

<sup>68</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 215. Basándose en J. McDowell y en W. James, Putnam viene insistiendo últimamente en que la percepción es “un ejercicio de nuestros poderes conceptuales”, “pensamiento y sensación fusionados” (PRA, 66, 67).

<sup>69</sup> W. V. Quine, “Epistemology Naturalized”, en *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 1969, 75.

<sup>70</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 215.

Así como no existen causas predeterminadas, tampoco existen *esencias* ni *propiedades* predeterminadas. Las esencias o propiedades de las cosas (que el agua sea  $H_2O$ , por ejemplo), están relacionadas con nuestro uso de las palabras; no son algo que simplemente descubramos en las cosas. Ciertamente, Putnam había escrito en *El significado de "significado"* que “una vez que hemos descubierto que el agua (en el mundo real) es  $H_2O$ , *no hay ningún mundo posible donde el agua no sea  $H_2O$* ”<sup>71</sup>. ¿No equivale esto a decir que hemos *descubierto* la esencia o naturaleza del agua? Sí, pero tomando en cuenta que el paradigma “agua” ha sido fijado socialmente. Es decir, el agua paradigmática es “paradigmática para nosotros”.

Lo que he dicho —explica Putnam— es que ha sido nuestra *intención* que un líquido debería considerarse como “agua” sólo si tuviera la misma composición que los ejemplos paradigmáticos de agua (...). Sostengo que ésta era nuestra intención aún antes de conocer la composición última del agua. Si estoy en lo correcto, dadas esas *intenciones referenciales* siempre fue imposible que un líquido distinto de  $H_2O$  fuera agua (...). Pero la “esencia” del agua en *este sentido* es el producto de nuestro uso de la palabra, de las clases de intenciones referenciales que tenemos; este tipo de esencia no está “construida en el mundo” en la forma requerida por una teoría esencialista de la referencia.<sup>72</sup>

Antes de descubrir la composición química del agua existía la división entre “agua” y “no agua”, pero esa división no está determinada por la realidad, sino que surge a partir de nuestro conocimiento de la realidad. Esta es otra manera de decir que “los ‘objetos’ no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Desmenuzamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo, y puesto que tanto los objetos como los símbolos son internos al esquema descriptivo, es posible indicar cómo se emparejan”<sup>73</sup>. No existe una “relación de referencia primitiva” a la que apelar; no existe el punto de vista “externo” o “divino” desde el que podamos decir cómo está constituida la realidad “en sí”.

Pero el materialista metafísico ve las cosas de otro modo. Para él, una persona se refiere a algo cuando piensa, por ejemplo, “el gato está en la estera”, y la situación total del entorno es tal que la palabra “gato” se encuentra en una determinada relación R (la relación de *referencia*) con un ga

<sup>71</sup> H. Putnam, SS, 32.

<sup>72</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 221.

<sup>73</sup> H. Putnam, RVH, 61.

to, y la palabra “estera” se encuentra en la relación R con una estera. Pero ¿cómo definir esa relación R? ¿Y qué nos hace pensar que es una relación *física*?, se pregunta Putnam<sup>74</sup>. Lo que el materialista no toma en cuenta es que para que un pensamiento X se refiera a un objeto Y, el entorno tiene que permanecer igual, o, al menos, las diferentes situaciones del entorno tienen que tener algo en común que explique cómo X puede seguir refiriéndose a Y. Si eso fuera posible, debería ser posible programar un ordenador para que proferiera la palabra “gato” cada vez que “viera” un gato (que registrara los estímulos fotoeléctricos que producen los gatos). Pero las situaciones de la vida real en que puede aparecer un gato son prácticamente infinitas, y el ordenador debería ser capaz de aislar los estímulos fotoeléctricos que producen todos los posibles gatos (de todos los colores, tamaños, olores, etc.) de todas las posibles situaciones ambientales... Seguramente no es esto lo que pretende decir el materialista metafísico; pero tampoco se puede decir mucho más sobre cómo definir la relación de referencia en términos puramente físicos. La conclusión que se obtiene (que obtiene Putnam, al menos), es que la metafísica materialista es un fracaso<sup>75</sup>.

Llegados a este punto, conviene hacer un repaso de las posibles vías que se han intentado para solucionar las obvias dificultades que presenta la teoría de la verdad como correspondencia.

Una vía —dice Putnam— fue postular un poder mental especial, un *intellektuelle Anschauung*, que da a la mente acceso a “formas”. Si la mente tiene acceso directo a las cosas en sí mismas, no hay problema sobre cómo puede ponerse en correspondencia con sus “signos”. La otra vía fue postular una estructura incorporada en el mundo (*a built-in structure of the world*), un conjunto de esencias, y decir —lo cual es ciertamente oscuro— que esta estructura específica *una* correspondencia entre los signos y sus objetos. Las dos estrategias estaban naturalmente relacionadas: si un filósofo cree en esencias, normal

<sup>74</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 222.

<sup>75</sup> ¿Está abandonando Putnam la explicación causal de la referencia? Aparte de que, como ya se dijo (p. 91), Putnam siempre sostuvo que una explicación causal de la referencia debería ser completada con una teoría del uso lingüístico, lo que Putnam viene a decir ahora, me parece, es que las nociones de causa y referencia son humanas, y que no tiene sentido verlas como algo no humano, previo a nuestro conocimiento, que lo constituye “desde su origen”. Ni la “realidad” es fundamento de nuestro conocimiento, ni viceversa; simplemente, no se dan separadas: la mente y el mundo juntamente construyen la mente y el mundo (H. Putnam, RVH, 13).

mente quiere tener acceso epistémico a ellas, y por lo tanto postula un *intellektuelle Anschauung* para darnos ese acceso.<sup>76</sup>

Después de Kant, ambas vías son impensables. Los materialistas se dieron cuenta de ello, y en lugar de apelar a “poderes mentales” de índole misteriosa, creyeron que el método científico se encargaría de desvelar la forma en que el conocimiento “copia” la realidad “trascendental”. Este sería el proyecto de una “metafísica dentro de los límites de la ciencia”. Para Putnam, sin embargo, la idea de una teoría del mundo nouménico, coherente, sistemática y construida por el método científico, es una quimera<sup>77</sup>. La única vía que para él tiene sentido

podría ser una especie de pragmatismo (aunque la palabra “pragmatismo” ha sido tan mal interpretada que uno desespera de poder rescatar el término): el realismo “interno”; un realismo que reconoce la diferencia entre “p” y “yo creo que p”, entre estar en lo correcto y simplemente pensar que uno está en lo correcto, sin situar esa objetividad ni en una correspondencia trascendental ni en el mero consenso<sup>78</sup>.

Los argumentos de Putnam contra la filosofía realista no han quedado, en ninguna forma, sin respuesta. Los ataques proceden de distintos frentes. En lo que queda de este apartado prestaré atención solamente a las objeciones de dos destacados realistas científicos contemporáneos: David Lewis<sup>79</sup> y Michael Devitt<sup>80</sup>. Sus respectivas posiciones ilustran hasta qué punto el realismo científico dispone de recursos para desactivar la bomba que, al decir de Lewis, Putnam ha colocado en su interior<sup>81</sup>.

Lo que a Lewis le parece increíble de la tesis de Putnam, es que haga depender la referencia de nuestra voluntad. Ésta es la forma en la que Lewis interpreta las ideas de Putnam:

Considere su teoría de la referencia favorita. Supongamos que es verdadera.

<sup>76</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 225.

<sup>77</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 226-227.

<sup>78</sup> H. Putnam, “Why There Isn’t a Ready-Made World”, en PP3, 225-226.

<sup>79</sup> D. Lewis, “Putnam’s Paradox”, *Australasian Journal of Philosophy* 62 (1984), 221-236.

<sup>80</sup> M. Devitt, “Realism and the Renegade Putnam: A Critical Study of *Meaning and the Moral Sciences*”, *Noûs* 17 (1983), 291-301.

<sup>81</sup> D. Lewis, “Putnam’s Paradox”, 221.

Pero preguntémosnos: ¿qué la hace verdadera? Y la respuesta tentadora es: *nosotros* la hacemos verdadera, por medio de nuestras intenciones referenciales. Podemos referirnos [a las cosas] de la manera en que queramos (el lenguaje es una criatura de la convención humana); nosotros hemos sido constituidos para establecer un lenguaje en el que la referencia trabaja *así*. De alguna forma, implícita o explícita, individual o colectivamente, hemos hecho esta teoría de la referencia verdadera por decreto. “*Nosotros* interpretamos nuestro lenguaje o nada más lo hace” (*Models and Reality*).

La principal lección de la paradoja de Putnam, me parece, es que esta concepción puramente voluntarista de la referencia conduce al desastre (...). Referir no es algo que nosotros hagamos. Lo que nosotros decimos y pensamos no solamente no fija aquello a lo que nos referimos, sino que tampoco define la cuestión previa de *cómo* se llega a establecer que nosotros nos podamos referir a algo. Los significados —como dice el dicho— simplemente no están en la cabeza<sup>82</sup>.

Si no somos nosotros quienes fijamos la referencia, ¿quién o qué lo hace? Para Lewis, la respuesta es simple: la naturaleza. Ciertamente, entre la infinidad de cosas y de clases que hay en el universo, la mayoría están mal demarcadas: sus límites (*the joints*) no siempre son tan precisos. “Solamente una élite minoritaria —dice Lewis— está ‘cortada en las juntas’, de manera tal que sus límites se establecen por semejanza y diferencia objetiva en la naturaleza. Sólo estas cosas y clases de élite son elegibles para servir de referentes”<sup>83</sup>. Con otras palabras: la realidad física dispone de los mecanismos necesarios para que, tarde o temprano, demos con la relación de referencia *correcta*.

Dividiré la respuesta al planteamiento de Lewis en dos partes: primero, diré por qué, desde el punto de vista de Putnam, la solución propuesta por Lewis (que en el fondo es la respuesta realista estándar) no solamente deja intacto el problema de la referencia, sino que, a la larga, conduce al escepticismo; y segundo, mostraré que la interpretación que Lewis hace de las ideas de Putnam ignora por completo la novedad que ellas suponen, y que la acusación de voluntarismo sólo puede tener sentido dentro de una concepción realista tradicional de la referencia y la verdad<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> D. Lewis, “Putnam’s Paradox”, 226.

<sup>83</sup> D. Lewis, “Putnam’s Paradox”, 227.

<sup>84</sup> Por “concepción realista tradicional de la referencia y la verdad” entiendo lo que

Lo que está mal con la solución de Lewis al problema de la referencia, dicho brevemente, es que “la naturaleza —o la ‘realidad física’, según la comprensión postnewtoniana del mundo físico— no tiene *preferencias semánticas*”. Para Putnam, la idea de que “algún parámetro físico, o alguna relación definible en términos de los parámetros fundamentales de la física, simplemente reclame desempeñar algún papel en la asignación de los signos a las cosas, no tiene ningún sentido”<sup>85</sup>. Por otra parte, ¿cómo se debe entender el concepto de “cosas y clases de élite” de que habla Lewis? ¿Cómo es posible que las cosas se *autoconstituyan* en clases naturales? Lewis no lo explica, al menos en este lugar.

Si la estructura causal del universo no viene “impresa” en el propio universo, cabe la posibilidad de pensar que es una proyección de nuestra mente, algo propio de la psicología humana. Esa fue, en síntesis, la propuesta de Hume. Pero, como bien señala Putnam, “nada puede ser más contrario al espíritu del discurso filosófico reciente que la idea de que la causalidad no es nada más que regularidad, o la idea de que, si hay algo más, es puramente subjetivo”<sup>86</sup>. (Tal vez por eso algunos filósofos de la ciencia prefieren hablar de “causalidad no humeana”<sup>87</sup>.) Ahora bien, lo interesante del estado actual de las cosas es que los filósofos materialistas emplean, tal vez sin darse cuenta, un *modelo humeano de la comprensión del lenguaje*, que los conduce irremisiblemente a los mismos desfiladeros a los que Hume llegó: el idealismo o el escepticismo<sup>88</sup>.

---

Putnam llama “realismo metafísico”, “perspectiva externalista” o “teoría de la referencia-similitud” (H. Putnam, RVH, 59-82). En cualquiera de estas denominaciones, “el mundo consta de una totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de ‘cómo es el mundo’. La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas” (RVH, 59).

<sup>85</sup> H. Putnam, “Is the Causal Structure of the Physical Itself Something Physical?”, en RHF, 83 (cursiva añadida).

<sup>86</sup> H. Putnam, “Is the Causal Structure of the Physical?”, en RHF, 81.

<sup>87</sup> Por ejemplo, Richard Boyd, “Materialism without Reductionism: What Physicalism Does Not Entail”, en N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, 67-106.

<sup>88</sup> En el fondo, lo que sucede —dice Putnam— es que la idea de que la física fundamental es metafísicamente completa, y la idea dualista de una mente imponiendo su estructura al mundo material, “están hechas una para la otra” (“Is the Causal Structure of the Physical?”, en RHF, 95).

Según David Hume, pensar es básicamente un problema de “asociación de ideas”: yo creo que las pelotas rompen cristales porque en ocasiones anteriores he observado que al arrojar una pelota a un cristal, éste se rompe: asocio “pelota”, “impulso” y “cristal” y llamo a esa relación “causa”. De manera que en la naturaleza no hay “causas”: ésta es sólo la etiqueta que mi modo de pensar coloca a un cierto patrón de sucesión de fenómenos. De acuerdo con muchos filósofos contemporáneos<sup>89</sup>, comprender nuestras palabras es cuestión de captar los “roles conceptuales” que éstas desempeñan en el lenguaje. No es cuestión de aprender un conjunto de relaciones de correspondencia, sino de adquirir una serie de habilidades de reconocimiento de las condiciones bajo las cuales las oraciones de su lenguaje pueden afirmarse. Con otras palabras, se trata de “aprender [a saber] qué se debe creer (y con qué grado de certidumbre), bajo determinadas condiciones de creencias y de estímulos sensoriales anteriores”<sup>90</sup>. Generalmente, en estas explicaciones de la comprensión lingüística se representa a los seres humanos como sistemas que procesan datos sobre bases probabilísticas: la probabilidad de que el estímulo “pelota en movimiento” esté así asociada al estímulo “cristal roto” es, de esta forma, muy alta, y puede clasificarse, por tanto, bajo el rótulo “relación de causalidad”. Como puede verse, ese modelo asociacionista-verificacionista del uso y la comprensión del lenguaje que muchos filósofos materialistas abrazan sin condiciones, no está divorciado de la visión humeana de la causalidad que a ellos les resulta tan extraña<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> Incluyendo al Putnam que escribe “Reference and Understanding” (H. Putnam, “Is the Causal Structure of the Physical?”, nota 1, en RHF, 327).

<sup>90</sup> H. Putnam, “Is the Causal Structure of the Physical?”, en RHF, 80.

<sup>91</sup> Se ha dicho en 2.3.3 que Putnam no creía que hubiera oposición entre los modelos verificacionistas del uso y la comprensión lingüística y las explicaciones causales de la referencia. Se dijo luego (3.1.2) que Putnam abandonó la explicación causal como parte del modelo adecuado de la comprensión lingüística. ¿Se quedó, entonces, sólo con el verificacionismo? Putnam aún piensa que la explicación verificacionista es la correcta “a un cierto nivel de la descripción, pero no a otro. Es la explicación correcta al nivel computacional (describiendo la mente como si fuera un ordenador), pero no al nivel intencional. En mi concepción actual [1984], los predicados intencionales —por ejemplo ‘está hablando un lenguaje’, ‘significa que hay muchos gatos en el vecindario’, ‘comprende esas palabras’— no son más reducibles a predicados computacionales o físico-computacionales que los predicados físicos a predicados fenoménicos” (H. Putnam, “Is the Causal Structure of the Physical?”, nota 1, en RHF, 327).

¿Cómo es que el modelo asociacionista-verificacionista, presentado como la *explicación total* de la comprensión del lenguaje, conduce al escepticismo o al idealismo sobre la causalidad? El argumento de Putnam es el siguiente: sea Causalidad\* la imagen del término “causa” bajo cualquier relación de referencia no estándar (esto es, cualquier relación posible  $R^*$  que *no es* la relación de referencia “correcta”). Luego, si Dios (o la naturaleza) hubiera decidido que  $R^*$  fuera la relación “correcta”, los fisicalistas estarían rindiendo tributo a Causalidad\* en lugar de a Causalidad. Desde el punto de vista de la semántica de los “roles conceptuales”, no hay manera de decir que Causalidad\* es un referente menos apropiado que Causalidad para el término “causa”: tan bien cumplen su “rol conceptual” los conceptos como los conceptos\*. De ahí que, o bien todo permanece en el sistema (idealismo), o bien no podemos saber cuál de nuestros posibles lenguajes (\*, o \*\*, o \*\*\*, ...) *captura* la relación de referencia “correcta” (escepticismo)<sup>92</sup>.

El modelo asociacionista o de los roles conceptuales está bien para describir la forma en que un ordenador maneja un lenguaje, pero no sirve para explicar cómo nuestras palabras se *refieren* a las cosas. Podemos poner a dos ordenadores a “conversar” entre sí, sin que ninguno tenga la más remota idea de a qué se está refiriendo (desde luego, un ordenador podría *asociar* la palabra “cristal” con “objeto sólido transparente” o algo por el estilo, pero no podría saber que la palabra “cristal” se refiere a cristales

<sup>92</sup> H. Putnam, “Is the Causal Structure of the Physical?”, en RHF, 84. Otra manera de ver lo mismo es la siguiente: “si Dios hubiera decidido que no iba a ser la relación metafísica realista  $R$ , sino alguna contraparte suya no estándar  $R^*$  la que iba a funcionar como la relación de referencia, nuestras experiencias habrían sido las mismas, las oraciones en las que habríamos creído habrían sido las mismas, y nuestros éxitos o fracasos habrían sido los mismos” (H. Putnam, “A Defense of Internal Realism”, en RHF, 38). Es decir: seguiríamos creyendo\* que las pelotas\* rompen\* cristales\* y podríamos incluso considerar  $R$  como la relación imagen (contrafáctica) de “nuestra”  $R^*$  (y así hasta el infinito con  $R^{**}$  o  $R^{***}$ , ...). Lo que la concepción de Lewis supone, dice Putnam, es que de alguna manera la relación “correcta” se impone (*cries out for a label*), mientras que las otras son mudas. Pero esto es olvidar que “las cosas” no tienen lenguaje propio, sino que “hablan” con el nuestro. (Desde luego, nuestro lenguaje no salió de la nada: salió con la intención de referirse a las cosas, pero nuestro “bautismo inicial de las cosas” no puede considerarse como el bautismo de una materia prima preestablecida, que de alguna manera se va corrigiendo hasta dar con lo que las cosas “en realidad” eran: sin bautismo no hay cosas, de la misma manera que sin cosas no hay bautismo.)

reales). Podríamos incluso hacer que emitiera la palabra “cristal” al registrar los estímulos sensoriales adecuados, pero no se le pasaría por los *chips* que podría estar tomando una representación por la realidad. La noción de “realidad” simplemente no tiene sentido para una máquina —y difícilmente lo tiene para un modelo asociacionista del lenguaje y del pensamiento—<sup>93</sup>. Es en este sentido (y no en el que Lewis la entiende) que Putnam emplea la frase “los significados no están en la cabeza” (ni en los *chips*).

Cuando Lewis suscribe la afirmación “meanings ain’t in the head”, quiere decir que no somos nosotros quienes fijamos la referencia, sino que es la estructura misma de la realidad la que (de alguna manera) nos la dicta. Pero Putnam no está diciendo que *nosotros* fijemos la referencia, a nuestro gusto y basados únicamente en nuestra voluntad. La cita de *Models and Reality* que Lewis usa (“*We interpret our languages or nothing does*”) tiene un precedente importante en la misma página que Lewis no toma en cuenta: “*Either the use already fixes the interpretation or nothing can*”<sup>94</sup>. Es por medio del *uso* de nuestros lenguajes y de nuestras teorías que nosotros, juntamente con la realidad a la que nos referimos, fijamos la interpretación. De manera que no son nuestros intereses los que *crean* los condicionamientos naturales (no es la mente la que crea al mundo, a la manera idealista); esos condicionamientos naturales (*natural constraints*) “deben pensarse como algo que opera junto con esos intereses para fijar la referencia”<sup>95</sup>. Por otra parte, si somos capaces de *ver* “condicionamientos naturales” (o “leyes naturales”) en el universo, es porque disponemos de teorías y de lenguaje<sup>96</sup>: los hechos no hablan, o, dicho de otra manera, sólo son “hechos” *dentro de* una teoría y de un lenguaje. Pero esas teorías y esos lenguajes son humanos: “no existe tal cosa como el lenguaje propio del mundo; sólo existen los lenguajes que nosotros, usuarios del lenguaje, inventamos para nuestros variados propósitos”<sup>97</sup>.

<sup>93</sup> H. Putnam, RVH, 23-24.

<sup>94</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 24.

<sup>95</sup> H. Putnam, “A Defense of Internal Realism”, en RHF, 38.

<sup>96</sup> Las teorías pueden ser vistas como una *práctica humana* que nos permite identificar e individualizar objetos (como que el agua es H<sub>2</sub>O, por ejemplo; véase a este respecto la cita de P. Forster en la nota 224 del Cap. IV).

<sup>97</sup> H. Putnam, PRA, 29.

Michael Devitt, antiguo alumno de Putnam en Harvard, admite que “hay algunas verdades obvias” en la posición de Putnam acerca del realismo. Es verdad, dice Devitt, que no podemos decir nada acerca de la relación entre el lenguaje y el mundo sin usar el lenguaje, y que “uno es prisionero del lenguaje al teorizar sobre cualquier cosa”. Sin embargo, desde su punto de vista, “el realista no está forzado a negar esas verdades”<sup>98</sup>.

Lo que el realista necesita decir —explica Devitt— es que en cualquier punto de nuestra reflexión teórica (...) podemos permanecer tras nuestra teoría y hacer preguntas epistémicas y semánticas. La respuesta a esas preguntas será más teoría, de la que también podemos quedar atrás (...). La respuesta *realista* a estas preguntas verá que, en cualquier punto, la creencia en la teoría objeto surge de una *interacción causal* entre los que sostienen esa creencia y una realidad independiente de esas creencias. De acuerdo con esto, al realista siempre le parecerá inteligible suponer que una teoría podría no ser verdadera.<sup>99</sup>

Parece como si Devitt quisiera “refugiarse” en una realidad última inconceptualizada. Esto es lo que, seguramente, ha captado Putnam en posiciones como la de Devitt y la de Lewis, cuando comenta: “pero la comparación de la experiencia con una teoría física no es la comparación con una realidad inconceptualizada, aunque algunos de mis amigos en lugares como Princeton y Australia<sup>100</sup> así lo crean. Todo lo que tenemos es comparación de versiones con otras versiones”<sup>101</sup>. Por otra parte, es interesante que Devitt reconozca que “al realista siempre le parecerá inteligible suponer que una teoría podría no ser verdadera”. Esa es, precisamente, una de las ideas que Putnam más combate: que la filosofía y la ciencia que nosotros elaboramos convierta el mundo en una entidad prácticamente inasequible; que la verdad sea tal, que sobrepase toda posibilidad humana de verificación<sup>102</sup>. Esto es lo que ha vuelto al realismo inhumano: que habiendo nacido como una respuesta a las aspiraciones humanas de conocimiento y objetividad,

<sup>98</sup> M. Devitt, “Realism and the Renegade Putnam”, 298.

<sup>99</sup> M. Devitt, “Realism and the Renegade Putnam”, 298 (segunda cursiva añadida).

<sup>100</sup> David Lewis es profesor de la Universidad de Princeton, y Devitt era, en aquel tiempo, profesor de la de Sidney.

<sup>101</sup> H. Putnam, “Reflections on Goodman’s *Ways of Worldmaking*”, *Journal of Philosophy* 76, 611.

<sup>102</sup> H. Putnam, RHF, ix.

termine diciéndonos que tales aspiraciones son inalcanzables<sup>103</sup>. Como se verá más adelante<sup>104</sup>, Putnam sostiene que la única manera de recuperar el valor cognitivo de nuestras nociones de objetividad y verdad, es integrarlas dentro de una concepción global del bien humano (*human flourishing*).

Volviendo a las ideas de Devitt, el punto es que para él, lo que hace que *cualquier teoría* (incluso la de Putnam) sea verdadera es que “deben de existir determinadas relaciones referenciales entre las palabras de cualquier teoría y el mundo. Esto es verdad también para las palabras de cualquier teoría de la referencia usadas para explicar esas relaciones”<sup>105</sup>. Si pudiéramos dividir la realidad en mente (teoría) y mundo como Devitt propone, está claro que la prioridad la tendría el mundo; pero, como ya se vio, esta división no es válida para Putnam: el mundo “surge” al nombrarlo, de manera que *es nuestro* y *no es nuestro* a la vez: al nombrar, saco las cosas de la indeterminación y las distingo de mi propia mente, manteniéndolas, por ese mismo acto, vinculadas intencionalmente a mí. Con otras palabras: no es que primero veamos cosas y luego las interpretemos, sino que vemos las cosas desde el significado; puede decirse que ése es el modo humano de hacernos con la realidad, de asimilar lo real.

Para Devitt, esto es simplemente “poner el carro epistemológico delante del caballo metafísico. Para poner el carro donde debe estar, el realista necesita una epistemología naturalizada, no fundacionalista, del tipo de la de Quine. Él se mantiene atrás de teorías y teorizadores y considera, en la forma científica usual, las relaciones entre ellas y la realidad”<sup>106</sup>. De nuevo la apelación a una realidad anterior a nuestro conocimiento<sup>107</sup>; sólo que, en este caso, la realidad viene con una teoría incorporada: la de la física. Desde luego, alguien (como Quine) puede sostener que “nada pasa en el mundo sin una redistribución de los estados microfísicos”, y que la “causalidad” no es una noción humana sino una “realidad” física: algo que

<sup>103</sup> J. Conant, “Introduction”, en H. Putnam, RHF, xv.

<sup>104</sup> En 3.4.2 y 4.4.

<sup>105</sup> M. Devitt, “Realism and the Renegade Putnam”, 299.

<sup>106</sup> M. Devitt, “Realism and the Renegade Putnam”, 300.

<sup>107</sup> J. Geurts y J. van Brakel comentan que “el argumento de Devitt no se sostiene, porque parte de la asunción oculta de que las cosas son o bien dependientes, o bien independientes de la mente. Por supuesto, lógicamente interpretada, es una distinción clara, pero uno podría preguntar si tiene algún sentido en un contexto epistemológico” (“Internal Realism, Truth and Charity”, *Dialectica* 42 (1988), 38).

“realmente” sucede entre las cosas, y entre las cosas y nuestro pensamiento (las teorías). La respuesta de Putnam es que los estados microfísicos y la causalidad, en cuanto “estados microfísicos” y “causalidad”, son nociones cognitivas<sup>108</sup>, es decir, relativas a nuestro modo de relacionarnos con la realidad. *Ver* algo como causa, o como estado microfísico, o como realidad, son cosas que sólo tienen sentido para nosotros.

### 3.2.2. Relatividad ontológica

En 3.1.2 se dijo que uno de los argumentos de Putnam contra el realismo metafísico estaba relacionado con la idea de la relatividad ontológica de Quine: si toda teoría se interpreta siempre en los términos de otra teoría, no hay entonces respuesta definitiva a la pregunta: “¿a qué entidades se refiere tal o cual teoría?”. De ahí se sigue que no existen relaciones de correspondencia privilegiadas, que sean, de alguna manera, “las pretendidas por la naturaleza”: no existen contextos neutrales o “metalenguajes” a los que apelar.

Si seguimos esta línea de pensamiento, la palabra “mesa” se refiere a un conjunto definido de cosas en un sentido ordinario, “empírico”, pero no en un sentido “trascendental” (es decir, desde el punto de vista de un metalenguaje) (...). Existe solamente un conjunto que es el conjunto de las sillas, y solamente un conjunto que es el conjunto de las mesas *en cada modelo*; y el conjunto de las mesas *en un modelo* es un conjunto diferente del conjunto de las sillas *en ese mismo modelo*. Pero esto no quiere decir que exista un conjunto que sea el conjunto de las sillas en *cualquier modelo admisible*. El conjunto de las sillas en un modelo podría ser un subconjunto o un superconjunto del conjunto de las mesas en un modelo diferente. Cómo imaginamos las mesas y las sillas, qué experiencias tenemos cuando vemos y tocamos mesas y sillas, qué hacemos en su presencia, etc., nada de eso queda afectado por la ausencia de una *única* asignación de objetos y conjuntos de objetos a nuestras palabras; las palabras “ver”, “tocar”, “sentarse”, etc., simplemente cambian *su* referencia de modelo a modelo de tal forma que nada que podamos notar queda afectado.<sup>109</sup>

La doctrina que acaba de describir Putnam es la de Quine<sup>110</sup>. En lo que

<sup>108</sup> J. Conant, RHF, x.

<sup>109</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xii.

<sup>110</sup> Posiblemente, también la “teoría de la referencia vacía”, de Davidson (H. Putnam,

tiene de negación, Putnam no la rechaza. De hecho, el propio Putnam emplea ese argumento para negar que existan correspondencias prefijadas o privilegiadas<sup>111</sup>; pero en lo que Putnam no está de acuerdo es en lo que afirma la tesis de la relatividad ontológica. El resultado de tesis de Quine es “convertir la noción de objeto en una noción totalmente metafísica”, y por eso a Putnam le parece que esa doctrina “no puede aceptarse”<sup>112</sup>:

Yo sé qué son las mesas y qué son los gatos y que son los agujeros negros. Pero ¿qué voy a hacer con la noción de un  $X$  que es una mesa,  $\theta$  un gato,  $\theta$  un agujero negro ( $\theta$  el número tres,  $\theta\dots$ )? Un objeto que no tiene ninguna propiedad en sí mismo y que tiene [a la vez] cualquier propiedad que usted quiera “dentro de un modelo” es un inconcebible *Ding an sich* [cosa en sí]<sup>113</sup>.

Por otra parte, la relatividad ontológica de Quine no hace justicia a nuestra experiencia ordinaria, ni a nuestro sentido de la verdad y de la corrección que nos dice que debe de haber una forma en qué las cosas son, independientemente de lo que nosotros pensemos<sup>114</sup>. Eliminar toda idea de corrección es eliminar la distinción entre “estar en lo cierto” y “pensar que se está en lo cierto”, y equivale a cometer una especie de suicidio mental<sup>115</sup>. De hecho, Putnam cree que en el mundo las cosas sí son de una determinada manera, pero no gracias a ellas mismas ni gracias a nuestro entendimiento solamente:

Yo diría que el mundo *sí* consiste en objetos que se autoidentifican en un sentido —pero en un sentido no asequible al externalista. Si, como mantengo, los propios objetos son tanto construidos como descubiertos, son tanto producto

“An Overview of the Problem”, en PP3, xiii).

<sup>111</sup> “Si Dios hubiera decidido que no iba a ser la relación metafísica realista  $R$ , sino alguna contraparte suya no estándar  $R^*$  la que iba a funcionar como la relación de referencia, nuestras experiencias habrían sido las mismas, las oraciones en las habríamos creído las mismas, y nuestros éxitos o fracasos los mismos” (H. Putnam, “A Defense of Internal Realism”, en RHF, 38).

<sup>112</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xiii.

<sup>113</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xiii.

<sup>114</sup> El concepto de objetividad de Putnam, señalan Throop y Doran, supone que “los valores usados para hacer una apreciación objetiva de cualquier afirmación deben aplicarse a las cosas independientemente de que pensemos que se apliquen; deben ser propiedades de las cosas y no propiedades que nosotros proyectamos” (W. Throop y K. Doran, “Putnam’s Realism and Relativity: An Uneasy Balance”, *Erkenntnis* 34 (1991), 362).

<sup>115</sup> H. Putnam, RVH, 127.

de nuestra invención como del factor “objetivo” de la experiencia, el factor independiente de nuestra voluntad, entonces los objetos pertenecen intrínsecamente a ciertas etiquetas; porque esas etiquetas son las herramientas que usamos para construir una versión del mundo en la que tales objetos ocupan un lugar preeminente. Pero *este* tipo de objetos que se autoidentifican no es independiente de la mente; y lo que el externalista quiere es concebir el mundo como si consistiese de objetos que son independientes de la mente y que *al mismo tiempo* se autoidentifican. Y eso es lo que no se puede hacer<sup>116</sup>.

De lo que se trata, con otras palabras, es de sustituir la Objetividad (con mayúscula) por la objetividad (con minúscula); de construir una explicación de la objetividad y de la verdad “a partir de nuestro mundo y nuestra práctica, en lugar de buscar el punto de vista ‘Divino’”<sup>117</sup>.

H. Mounce sostiene que John Dewey desarrolló una especie de realismo interno, similar al de Putnam. Según este autor, las ideas de Dewey llevan a “eliminar el contraste entre el mundo como es en sí y como aparece para la experiencia humana. Toda la realidad se da dentro de la experiencia y el hombre es la medida de todas las cosas”<sup>118</sup>.

En la versión de Putnam, el realismo interno es como sigue: *Dentro* de un esquema conceptual, puedo distinguir entre verdad y falsedad, pero no puedo colocarme *fuera* de ese esquema para compararlo con el mundo. Consecuentemente, la diferencia entre verdad y falsedad es relativa a tal esquema. El realismo es interno. Tomemos un argumento paralelo: *Dentro* de mi propia mente, puedo distinguir entre verdad y falsedad, pero no puedo colocarme *fuera* de mi mente para compararla con el mundo. Consecuentemente, la diferencia entre verdad y falsedad es relativa a mi propia mente. Esto también se puede llamar realismo interno, y parece indistinguible del solipsismo.<sup>119</sup>

La posición que describe Mounce es, a grandes rasgos, la de Richard Rorty. Gran parte del esfuerzo de Putnam en los últimos años se ha dirigido, precisamente, a distinguir su posición de la de Rorty. La posición de Rorty es relativista, y para Putnam el relativismo es una posición inconsistente e irresponsable, que surge, precisamente, como una respuesta deses

<sup>116</sup> H. Putnam, RVH, 63 (he modificado un tanto la traducción).

<sup>117</sup> H. Putnam, R&R, 168.

<sup>118</sup> H. Mounce, “Hilary Putnam, *Words and Life, Pragmatism*”, *Philosophical Investigations* 19 (1996), 265.

<sup>119</sup> H. Mounce, “Hilary Putnam, *Words and Life, Pragmatism*”, 267-268.

perada al falso dilema realismo-antirrealismo<sup>120</sup>. La respuesta de Putnam a la acusación de relativismo (y solipsismo) que le plantean autores como Mounce podría desarrollarse de la siguiente forma<sup>121</sup>: en primer lugar, no tiene sentido hablar de comparar un esquema con el mundo. De alguna manera, en planteamientos como el anterior subsiste la idea de un mundo de objetos platónicos, de “cosas en sí” inalcanzables. Tanto el realismo metafísico como el relativismo ontológico, sostiene Putnam, creen en la existencia de “objetos platónicos”; la diferencia está en que, mientras el primero cree en la existencia de *una* relación de correspondencia entre nuestras palabras y tales objetos, el segundo acepta un conjunto de correspondencias posibles, todas igualmente válidas, y hace a la verdad “interna” a cada esquema de correspondencias<sup>122</sup>. De ahí que convenga reemplazar la noción de *correspondencia o adecuación* por otra que preserve mejor los valores de objetividad y verdad, sin los cuales toda concepción de bien humano (*human flourishing*) se desvanece.

Como se verá, el realismo interno propone sustituir la noción de correspondencia por la de “acceptabilidad racional”, y sostiene que ésta sí puede ser objetiva<sup>123</sup>. El realista interno “rechaza la opinión de que la verdad es una correspondencia con ‘un mundo prefabricado’. Y esto es lo que lo convierte en un *no*-realista (metafísico). Pero rechazar la teoría de la ‘verdad-correspondencia’ no es del todo lo mismo que considerar *subjetivas*

<sup>120</sup> Este argumento se encuentra en las últimas obras de Putnam, particularmente, en *Words and Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994 (en adelante, W&L) (ver Cap. IV de este trabajo).

<sup>121</sup> M. Devitt (“Review of *Reason, Truth and History*”, *Philosophical Review* 93, 274-277) y S. Nathanson (“Review of *Reason, Truth and History*”, *International Philosophical Quarterly* 23, 211-215) también sostienen que la noción de relatividad conceptual de Putnam no lo preserva de caer en el relativismo.

<sup>122</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xiii.

<sup>123</sup> “If objects are (...) theory-dependent, then the whole idea of truth’s being defined or explained in terms of a ‘correspondence’ between items in a language and items in a fixed theory-independent reality has to be given up. The picture I propose instead is not the picture of Kant’s transcendental idealism, but it is certainly related to it. It is the picture that truth comes to no more than idealized rational acceptability. (...) All I ask is that what is supposed to be ‘true’ be *warrantable* on the basis of experience and intelligence for creatures with ‘a rational and sensible nature’” (H. Putnam, “A Defense of Internal Realism”, en RHF, 41). Véase, también, RVH, 127.

tanto la verdad como la aceptabilidad”<sup>124</sup>. Tal vez sería mejor —como propone Nelson Goodman— englobar las nociones de verdad y de aceptabilidad racional dentro de un término más amplio como el de “corrección”, para que quede claro que, si bien no podemos saber si nuestros pensamientos corresponden a estados de cosas, sí podemos decir, en cambio, que bajo unas (supuestas) condiciones epistemológicas ideales, los enunciados que podemos justificar, son *verdaderos*<sup>125</sup>. Esto es otra manera de afirmar que no tiene sentido decir *a qué* se refieren nuestras afirmaciones, si no podemos decir cuáles son las condiciones que hacen que nuestras afirmaciones sean (o se consideren) verdaderas<sup>126</sup>:

Un no-realista o un realista “interno” —explica Putnam— concibe los enunciados condicionales como enunciados que entendemos, en buena medida, aprehendiendo sus condiciones de *justificación* (como entendemos todos los demás enunciados). Esto no significa que el realista “interno” *abandone* la distinción entre verdad y justificación, sino que aprehendemos la verdad (justificación idealizada) tal y como aprehendemos cualquier otro concepto: por medio de una comprensión (en gran medida implícita) de los factores que hacen racionalmente aceptable decir que algo es verdadero<sup>127</sup>.

Es decir, un niño comprende que “mesa” se refiere a mesas al darse cuenta (progresivamente) de que señalar una mesa y decir “mesa” tiene sentido para la comunidad de que forma parte (es “verdadero”), y al darse cuenta de que señalar una silla y decir “mesa” no es aceptable para los miembros de su comunidad (es “falso”). Así es como aprende a usar la palabra “mesa” (y cualquier otra palabra): mediante el conocimiento de sus condiciones de verificación o justificación<sup>128</sup>. “La verdad no trasciende el uso”<sup>129</sup>; “conocimiento” y “conocimiento de las condiciones del conocimiento” son inseparables; el conocimiento siempre se da *dentro de* unas

<sup>124</sup> H. Putnam, RVH, 127-128.

<sup>125</sup> H. Putnam, RVH, 65.

<sup>126</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xvi.

<sup>127</sup> H. Putnam, RVH, 127.

<sup>128</sup> En realidad, no *solamente* mediante el conocimiento de sus condiciones de verificación: “describir el uso de las palabras implica describir muchas cosas: cuándo los enunciados que contienen esas palabras son aceptables, por qué razón un experto/hablante común usa las palabras de manera diferente, a qué intereses sirven las maneras de hablar en cuestión, cuál es la ‘fenomenología’ de un modo particular de hablar, etc.” (H. Putnam, R&R, 177).

<sup>129</sup> H. Putnam, R&R, 177.

determinadas condiciones, nunca “en abstracto”, o en un “contexto neutral”. (Es en este sentido en el que Putnam afirma que la noción de “conocimiento absoluto” es incoherente<sup>130</sup>.)

Por otra parte, puede suceder que dos o más esquemas conceptuales no sean comparables entre sí, que sean irreductibles:

¿Existen los *campos* como cosas físicas reales? Sí; los campos realmente existen, relativamente a un esquema que describe y explica los fenómenos físicos; relativamente a otro, hay partículas, más partículas “virtuales”, más partículas “fantasmas”, más... ¿Es cierto que los objetos *marrón* existen? Sí, relativamente a una versión del sentido común del mundo; aunque no podemos dar una condición necesaria y suficiente para que un objeto sea marrón (una que se aplique a todos los objetos, bajo todas las condiciones) en la forma requerida por el lenguaje de la física. ¿Existen las disposiciones? Sí, en nuestra manera ordinaria de hablar (...). Tenemos muchas formas de hablar irreductibles pero legítimas, y enunciados “de existencia” verdaderos en todas ellas.

Postular un conjunto de objetos “últimos”, el amueblado del mundo, o lo que usted quiera, cuya “existencia” sea *absoluta*, no relativa a nuestro discurso de ninguna forma, y una noción de verdad como “correspondencia” a esos objetos últimos, es simplemente revivir toda la empresa fallida de la metafísica tradicional<sup>131</sup>.

¿No equivale esto a hacer la verdad *interna* a esquemas conceptuales mutuamente *incommensurables*? ¿No queda esto muy parecido a la relatividad ontológica de Quine, o al *coherentismo*, que afirma que el conocimiento es un relato que no tiene otra constrictión que la coherencia interna? Si no hay un *criterio externo* con el cual comparar nuestras versiones, nuestros esquemas conceptuales, ¿como puede Putnam escapar de las acusaciones de relativismo y de solipsismo?

En las obras de Putnam de este período, se encuentra una solución que podemos delinear como sigue:

1. Juzgamos o valoramos diferentes esquemas conceptuales desde una

<sup>130</sup> “Without the postulate that science converges to a single definite theoretical picture with a unique ontology and a unique set of theoretical predicates, the whole notion of ‘absoluteness’ collapses. It is, indeed, the case that ethical knowledge cannot claim absoluteness; but that is because the notion of absoluteness is incoherent” (H. Putnam, “Objectivity and the Science/Ethics Distinction”, en RHF, 171).

<sup>131</sup> H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, en PP3, 231.

posición superior: desde una concepción de la racionalidad y del bien humano, que no viene dada, sino que surge del esfuerzo racional por comprender el mundo y nuestra situación en el mundo.

2. La misma concepción de la racionalidad y del bien humano nos hace ver que algunos esquemas conceptuales son inconmensurables, y que conviene que así sea.

3. La concepción de la racionalidad y del bien humano, a su vez, evoluciona: es criticable y corregible, pero *no* es reducible a una teoría (científica) más simple, porque cualquier teoría (científica) la presupone.

4. Todo esto implica que nuestra razón es *inmanente*: interior a los esquemas conceptuales, teorías o discursos, y a la vez *trascendente*: un ideal regulador que nos permite comparar los esquemas y discursos entre sí, siempre situado “mas allá” de las teorías y los discursos<sup>132</sup>.

5. Pero la razón no lo hace todo: lo que es exterior a ella (*the environment*) contribuye a fijar la referencia de los términos y a fijar las condiciones objetivas de la verdad, aunque no de la manera en que supone el realista metafísico.

Comenzando por el último punto, lo que Putnam sostiene es que en el conocimiento humano existen *inputs* experienciales, independientes de la mente, pero “configurados en alguna medida por nuestros conceptos”, por nuestras “opciones conceptuales”: “los propios *inputs* sobre los que se basa nuestro conocimiento están conceptualmente contaminados. Pero es mejor tener *inputs* contaminados a no tener *inputs* de ninguna clase”<sup>133</sup>.

Por otra parte, dentro de “lo que es externo a la mente” hay que incluir las opiniones de los demás. Resulta que los seres humanos no solamente nos entendemos entre nosotros mismos, sino que somos mutuamente dependientes, tanto cognitiva como materialmente. De ahí que para adquirir datos, y para interpretar esos datos, dependemos de los demás: “la afirmación de que algo es *verdadero* —dice Putnam— típicamente compromete al que la hace a sostener que esa afirmación puede ser corroborada por otros seres racionales (...). Los psicólogos han señalado que incluso en el simple caso de la percepción, cambiaremos de idea si otros no corroboran nuestra

<sup>132</sup> La noción de la racionalidad como idea reguladora puede compararse a la noción kantiana del mundo nouménico, considerado como “un tipo de límite del pensamiento (*Grenß-Begriff*)” (H. Putnam, RVH, 70).

<sup>133</sup> H. Putnam, RVH, 64.

apreciación (...)”<sup>134</sup>.

Al sostener que nuestra experiencia está, de alguna manera, configurada por nuestros conceptos, Putnam no quiere decir que cualquier sistema de conceptos valga lo mismo. Los relativistas sostienen que, dado que existe una pluralidad de culturas y de concepciones de la vida, todas son igualmente buenas, igualmente válidas. Pero “esta es una concepción absolutista totalmente equivocada, puesto que sólo puede decirse ‘igualmente buenas’ desde algún punto de ventaja externo, y yo he negado que exista algún posible punto de ventaja externo”<sup>135</sup>. De acuerdo en que cuando pensamos que alguna teoría o que alguna forma de vida es “correcta” o “equivocada”, lo hacemos siempre desde *algún* punto de vista: “siempre hablamos [y pensamos] con el lenguaje de algún tiempo y lugar”<sup>136</sup>, pero eso no significa que no podamos apelar a *valores* aceptables para cualquier criatura “de naturaleza sensible y racional”. Una buena manera de actuar en este terreno (de hecho, una manera racional, que “funciona en nuestras vidas y en nuestra práctica intelectual”<sup>137</sup>), suele ser *suponer* condiciones de conocimiento (o de comportamiento) *ideales* para la comparación de nuestros puntos de vista. Tales condiciones serían el “campo neutral” al que de hecho no tenemos acceso, pero que podemos imaginar. En ese terreno es más fácil que surja el acuerdo, y que se vea por qué tales y cuales teorías, o tales y cuales formas de vida “no son correctas” (desde luego, se supone que las condiciones ideales son las ideales *para los seres humanos*). Dicho de otra forma: “un fragmento de conocimiento (es decir, un ‘enunciado verdadero’) es un enunciado que aceptaría un ser racional, a partir de una cantidad suficiente de experiencia de la clase que los seres con nuestra naturaleza pueden obtener efectivamente”<sup>138</sup>.

Al apelar a valores racionales superiores, que funcionen *como* el punto de vista neutral que me permita comparar discursos entre sí, estoy haciendo uso de la *función trascendente* de la razón. Cuando un filósofo pierde de vista este uso de la razón, se convierte en un relativista cultural o en un

<sup>134</sup> H. Putnam, “Philosophers and Human Understanding”, en PP3, 203.

<sup>135</sup> H. Putnam, “Philosophers and Human Understanding”, en PP3, 203.

<sup>136</sup> H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, en PP3, 247.

<sup>137</sup> H. Putnam, “A Defense of Internal Realism”, en RHF, 40.

<sup>138</sup> H. Putnam, RVH, 73.

historicista<sup>139</sup>. ¿Cuál es el *contenido* de esa función trascendente de la razón? ¿Cuáles son los *valores* aceptables para cualquier “criatura de naturaleza sensible y racional”? ¿Acaso no son esos mismos valores producto de una cultura? Es cierto: la situación del hombre parece ser la del ser que se construye el suelo que pisa a medida que avanza. Lo que Putnam sostiene es que esos valores también son criticables y modificables<sup>140</sup>. Por otra parte, también sostiene, en buen estilo peirceano, que la duda requiere tanta justificación como la creencia<sup>141</sup>, y que, por lo tanto, nuestros estándares de justificación y creencia merecen bastante respeto. Un autor que sigue de cerca a Putnam, aplicando sus ideas al campo de la crítica literaria, resume así esta tesis:

Nuestras empresas racionales (...) conllevan interpretaciones y valores. Sin embargo, ningún estándar o grupo de estándares es “correcto” o “verdadero” en general o en un sentido absoluto. La consistencia o la coherencia, por ejemplo, no son estándares maestros (...). Aun así, la consistencia y la coherencia son a menudo [valores] bastante satisfactorios para nosotros, y frecuentemente se encuentran al frente en las filas de los criterios (como de hecho pasa con los esquemas que aspiran a ser racionales). No hay un punto arquimédico donde pararse para hacer juicios o para mover todas las cosas, pero hay muchos puntos de firmeza sobre los cuales apoyar nuestros pies en diferentes momentos<sup>142</sup>.

A la hora de hacer cambios en nuestros “criterios transparadigmáticos”, sin embargo, no podemos pasar por encima de la tradición: “hablar de lo que es ‘correcto’ y ‘equivocado’ en cualquier área sólo tiene sentido contra el trasfondo de una *tradición heredada*”, dice Putnam<sup>143</sup>. Cualquier cambio de valores sólo tiene sentido (sólo es comprensible, aceptable y justificable, incluso) en la medida en que “mantenga algún contacto con algunos aspectos de las posibilidades de las cuales procede”<sup>144</sup>. Para dudar

<sup>139</sup> H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, en PP3, 235.

<sup>140</sup> “Traditions themselves can be *criticized*” (H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, en PP3, 234).

<sup>141</sup> H. Putnam, PRA, 20.

<sup>142</sup> J. Battersby, *Paradigms Regained. Pluralism and the Practice of Criticism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991, 33.

<sup>143</sup> H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, en PP3, 234.

<sup>144</sup> J. Battersby, *Paradigms Regained*, 37.

de que las cualidades de una buena teoría son la coherencia, la simplicidad y el poder de predicción, por ejemplo, se necesitarían razones muy poderosas.

Puestas así las cosas, ¿existe la posibilidad de elaborar una teoría general de la racionalidad humana? Putnam no cree en esa posibilidad, por la simple razón de que cualquier teoría *presupone* la razonabilidad:

Lo que digo es que los “estándares” aceptados por una cultura o una subcultura, ya sea explícita o implícitamente, no pueden *definir* qué es la razón, incluso en un contexto, porque ellos *presuponen* la razón (la razonabilidad) para su interpretación. Por una parte, no existe una noción de racionalidad independiente de toda cultura práctica o procedimiento; por la otra, las culturas, las prácticas y los procedimientos que heredamos no son un algoritmo que debamos seguir ciegamente<sup>145</sup>.

En el fondo, lo que sucede es que “una teoría de la racionalidad no es separable de nuestras teorías últimas sobre la naturaleza de las distintas cosas que nos constituyen, tanto a nosotros mismos como a los dominios que investigamos”. El fracaso de experimentos como el de la formalización de la lógica inductiva sugiere que “ni siquiera en un dominio restringido, por ejemplo el de la física, tenemos esperanza de alcanzar algo como leyes precisas que decidan qué es y qué no es una inferencia razonable”<sup>146</sup>. Pero esto no significa que debamos renunciar a proponer teorías. Esta situación puede apreciarse mejor en el caso de la ética<sup>147</sup>:

En ética empezamos juzgando acciones individuales como correctas o incorrectas, y gradualmente formulamos máximas (*no* generalizaciones sin excepciones) basadas en esos juicios, a menudo acompañadas con razones o ejemplos ilustrativos, como: “Sé amable con el extranjero, porque tú sabes qué es ser extranjero en Egipto”. Estas máximas a la vez afectan y alteran nuestros juicios acerca de casos particulares, de manera que nuevas máximas que com

<sup>145</sup> H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, en PP3, 234.

<sup>146</sup> H. Putnam, “Philosophers and Human Understanding”, en PP3, 201. De hecho, los ingenieros de software admiten que “resulta de enorme dificultad formalizar el fondo de sentido común que determina qué argumentos, metas y estrategias son relevantes y cómo interactúan” (Winograd, T., “Computer Software for Working with Language”, *Scientific American*, septiembre de 1984).

<sup>147</sup> Para una discusión más detallada de la aplicación de las ideas de Putnam a la moral, véase 3.4.2.

plementan o modifican las anteriores pueden aparecer. Después de miles de años de esta dialéctica entre máximas y juicios acerca de casos individuales, puede aparecer un filósofo que proponga una concepción moral, que puede alterar tanto las máximas como los juicios singulares, y así sucesivamente<sup>148</sup>.

De lo que se trata, en suma, es de proponer “imágenes de la situación humana en el mundo”<sup>149</sup> que den razón de nuestras convicciones más profundas, de aquellas que “no estamos dispuestos abandonar por ningún precio” (como que “existen el buen sentido, la verdad y la objetividad”), sin ampararnos en un supuesto punto de vista absoluto.

### 3.3. DEFLACIONISMO Y ANTIRREALISMO

#### 3.3.1. Teorías desentrecorolladoras

Un intento de explicar nuestras nociones de verdad y objetividad desde un punto de vista puramente semántico (esto es, utilizando las herramientas que proporciona el análisis lingüístico *únicamente*) ha sido la llamada teoría “desentrecorolladora” de la verdad. Según esta teoría (que tiene su origen en los trabajos de Tarski), la palabra “verdadero” no es una propiedad que aprendamos a adjudicar a los enunciados que *corresponden* a la realidad, sino el predicado que podemos adscribir a las oraciones que estamos justificados de emitir, de manera que si puedo afirmar que “la nieve es blanca”, puedo igualmente afirmar que “es verdad que la nieve es blanca”<sup>150</sup>. En esta concepción —que también se llama teoría “deflacionista” de la verdad, porque lo que pretende es hacer ver que el problema de la verdad es un pseudoproblema—, la palabra “verdad” es una noción filosóficamente neutra, es un mecanismo de “ascenso semántico”, mediante el cual convertimos nuestro lenguaje “objetual” (referido a objetos) en un metalenguaje (referido a afirmaciones)<sup>151</sup>.

¿Por qué “desentrecorolladora”? Este término procede de la siguiente idea: imaginemos una oración como *los perros ladran*. Encerremos esa ora

<sup>148</sup> H. Putnam, “Philosophers and Human Understanding”, en PP3, 201-202.

<sup>149</sup> H. Putnam, MCR, 161.

<sup>150</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xiv.

<sup>151</sup> H. Putnam, “Reference and Truth”, en PP3, 76.

ción entre comillas, de la siguiente forma:  
 “Los perros ladran”.

Agreguemos ahora la cláusula *es verdad que* al inicio:  
 Es verdad que los perros ladran.

La oración anterior será verdadera si y sólo si la oración original es verdadera (esto es: “es verdad que ‘los perros ladran’ si y sólo si los perros ladran”); pero no sólo eso, sino que será *justificable*, si y sólo si la oración original es justificable; será *probable* si y sólo si la oración original es probable, etc. De acuerdo con Tarski, Carnap, Quine, Ayer y otros deflacionistas, es de esta manera como llegamos a comprender la frase “es verdad que”. Se llama teoría “desentrecomilladora” porque comprender qué significa *es verdad que p*, donde *p* es una oración entre comillas, equivale simplemente a quitar las comillas a *p* y eliminar la frase *es verdad que*<sup>152</sup>. Según esto, comprender

Es verdad que los perros ladran,  
 no es más que comprender que  
 Los perros ladran.

Una objeción que suele hacerse a esta teoría es que cae en una petición de principio, ya que presupone lo que pretende demostrar. Pero la teoría no dice que nosotros llegamos a comprender el significado de “verdadero” al aprender que *es verdad que* “los perros ladran es verdadera” si y sólo si es verdad que los perros ladran, sino que adquirimos el predicado “es verdad que” en el proceso de aprendizaje siguiente: si usted puede afirmar *p*, entonces puede afirmar que “es verdad que *p*”. Esta teoría, por lo tanto, va de la mano con la concepción más amplia del lenguaje que supone el realismo interno de Putnam: que “logramos comprender nuestro primer lenguaje a través de la internalización de las *condiciones de aseverabilidad* y no por medio del aprendizaje de condiciones de verdad en el sentido realista”<sup>153</sup>.

Puestas así las cosas, esto significa que lo que necesita ser explicado es la noción de aseverabilidad. Hay dos maneras, al menos, de explicar que yo pueda aseverar algo (esto es, decir “es cierto (o es verdad) que *p*”): una es la puramente conductista, que Putnam llama “delgada” (“*assertion taken in a ‘thin’ sense*”), y que consiste en decir que aseverar algo es simplemente expresarlo (*to utter it*) o, tal vez, asentir internamente (*to subvocalize it*). Po

<sup>152</sup> H. Putnam, “Reference and Truth”, en PP3, 75-76.

<sup>153</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xiv.

niéndolo con un ejemplo: si  $p$  es el estímulo (donde  $p$  es cualquier hecho como “los perros ladran”, “la nieve es blanca”, “las aves vuelan”, etc.), *aseverar*  $p$  es la respuesta al estímulo  $p$ , hecho explícita o implícitamente (“es verdad que  $p$ ”, o simplemente “sí”). Pero

si se toma “aseverabilidad” en este sentido conductista delgado, la idea de que el dominio de nuestro lenguaje consiste en la internalización de condiciones de aseverabilidad viene a significar nada más y nada menos que una explicación completa de la comprensión de nuestro lenguaje sería simplemente la descripción de los ruidos que emitimos, juntamente con una descripción del proceso causal por el cual producimos esos ruidos (o subvocalizaciones)<sup>154</sup>.

Estas ideas conductistas (fiscalistas) son muy del agrado de filósofos como Quine, para quien la explicación científica y filosófica completa del lenguaje debe hacerse en términos de causalidad física. Pero si eso es *todo* lo que podemos decir acerca del lenguaje y de nuestras nociones de verdad y aseverabilidad, entonces

no hay manera en la que los ruidos que nosotros hacemos (o las subvocalizaciones que ocurren dentro de nuestros cuerpos) puedan ser algo más que meras “expresiones de nuestra subjetividad” (...). Un ser humano hablando y pensando se asemejaría a un animal que produce diferentes gritos en respuesta a diferentes contingencias naturales (...). Tal explicación deja de lado el hecho de que somos  *sujetos pensantes*. Si tal explicación fuera correcta, no sólo la representación sería un mito, sino que la misma idea del  *pensamiento* sería un mito<sup>155</sup>.

En esa concepción del lenguaje resulta evidente que nadie puede estar en desacuerdo con nadie: si yo digo algo (=emito un ruido) y usted produce el ruido: “No, no es cierto”, no ha hecho más que responder a un ruido con otro ruido (o, a lo sumo, a un ruido con un gruñido). Tampoco podemos decir que exista el acuerdo, pues éste queda reducido, según la teoría conductista, a mera semejanza o coincidencia de sonidos.

Pero el punto de Frege era que los  *datos* en filosofía no se limitan a  *sensaciones*. Mi conocimiento de que, por ejemplo,  *estoy pensando el mismo pensamiento que pensé hace un momento*, o mi conocimiento de que  *estoy en desacuerdo con lo que usted ha dicho*, son conocimientos tan seguros como cualquier otro que podamos tener.

<sup>154</sup> H. Putnam, “On Truth”, en W&L, 321.

<sup>155</sup> H. Putnam, “On Truth”, en W&L, 321.

Los filósofos deben tomar tal conocimiento seriamente y no considerarlo como una ilusión de la que tienen que deshacerse.<sup>156</sup>

La otra manera de explicar la aseverabilidad (la explicación “gruesa”, al decir de Putnam) consiste en “reconocer que la aseverabilidad está guiada por las nociones de *corrección* e *incorrección*. Pero, entonces, el problema de la verdad reaparece cuando preguntamos en qué consiste que una aseveración sea correcta y en qué consiste que sea incorrecta”<sup>157</sup>. A esta objeción, un positivista podría responder que no necesitamos introducir la noción de “verdad” o de “condiciones de verdad”: basta con afirmar que todo enunciado tiene condiciones de aseverabilidad, lo cual es lo mismo que decir que *cuando afirmo o asevero “p”, es porque se han dado las condiciones para afirmar o aseverar “p”* (por lo demás, decir que “p” es verdadero es, simplemente, *volver a decir “p”*, tal como sostiene Quine). De acuerdo con esto, una *aseveración correcta* es la que reúne las condiciones de aseverabilidad asignadas. ¿Asignadas por quién o por qué?, se podría preguntar. Desde una perspectiva que Putnam llama “neowittgensteiniana”<sup>158</sup>, la respuesta sería: asignadas por nosotros mismos a través de nuestros juegos de lenguaje o esquemas conceptuales. En esta concepción, claro está, las condiciones de ase

<sup>156</sup> H. Putnam, “On Truth”, en W&L, 322.

<sup>157</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xiv.

<sup>158</sup> Putnam atribuye esta perspectiva a Paul Horwich, en su libro *Truth* (Oxford: Blackwell, 1990), y a Michael Williams, en su reseña de *Razón, verdad e historia* (*Journal of Philosophy* 81 (1984), 257-261). Según Putnam, estos dos filósofos, “guiados por lo que ellos consideran una lectura de Wittgenstein, han sugerido una nueva manera de tratar la dicotomía entre proposiciones que tienen sólo ‘condiciones de verdad’ en el sentido realista, y aquellas que tiene sólo ‘condiciones de aseveración’. Más que rechazar la dicotomía, estos filósofos dicen que deberíamos considerar un lado de la dicotomía como vacía. *Todo* enunciado tiene condiciones de aseveración, sostienen; es mediante el conocimiento de éstas que comprendemos los enunciados que hacemos” (H. Putnam, “Does the Disquotational Theory Solve All Philosophical Problems?”, en W&L, 264). En ningún lugar propone Williams —al menos en el artículo citado por Putnam— que lo único que exista sean condiciones de aseverabilidad. Lo que él sostiene es que la perspectiva deflacionista no es ni externalista ni internalista; simplemente que “un filósofo afín a esta visión podría adoptar una teoría de la verdad como redundancia, rechazando que se necesite decir algo más acerca de la verdad que lo que queda dicho por el esquema desentrecomillador” (M. Williams, “Reason, Truth and History”, 258). De acuerdo con lo que se ha dicho en los párrafos precedentes, está claro que para Putnam la única manera en que una teoría puramente deflacionista puede tener algún poder explicativo es asociada a la noción de aseveración.

verabilidad son las “reglas del juego”<sup>159</sup> (y, por cierto, *no se necesita nada más*).

Supongamos que los neowittgensteinianos están en lo correcto, y que no hay “condiciones de verdad” sino solamente “condiciones de aseverabilidad”. Podríamos preguntarles cuáles son las condiciones necesarias para que alguien afirme o asevere “enfrente de mí hay una silla”. Para un empirista clásico, la respuesta sería muy simple: las condiciones para afirmar o aseverar “enfrente de mí hay una silla” (esto es, lo que hace que “enfrente de mí hay una silla” sea justificadamente aseverable) se reduce a *tener los datos sensoriales correspondientes a una silla en el propio campo visual*. Supongamos ahora que alguien dice: “registro en mi campo visual los datos sensoriales correspondientes a una silla”. ¿Cuáles son las condiciones de aseverabilidad de *ese* enunciado? Obviamente —podría responderse—, el hecho de tener datos sensoriales del tipo “silla” en su campo visual. La pregunta que aquí se sigue es si el hecho de tener datos sensoriales del tipo “silla” es una *condición de verdad* o es una *condición de aseverabilidad* del enunciado “registro en mi campo visual los datos sensoriales correspondientes a una silla”. La mejor respuesta es que, en este caso, la condición de aseverabilidad *se reduce* a la condición de verdad en sentido clásico (recordemos: verdad, para Aristóteles, es afirmar que *p*, si *p*, y que *no p*, si *no p*; sustitúyase *p* por “registro en mi campo visual los datos sensoriales correspondientes a una silla”, y se verá que en el caso anterior “aseverabilidad” equivale a “verdad”)<sup>160</sup>.

En el fondo, el intento de los neowittgensteinianos puede ser considerado —en opinión de Putnam— como una versión más del intento de reducir nuestras nociones intencionales o semánticas (la *propiedad* de la verdad, entre las más “molestas”) a nociones más “manejables” (epistémicas), como las que hacen referencia a datos sensoriales en lugar de propiedades. Lo que las teorías conductistas dejan de lado —según Putnam— es un dato del sentido común: que nuestra noción de verdad es *preanalítica*, y condición, por tanto, de cualquier teoría o intento de explicación del funcionamiento de nuestro lenguaje<sup>161</sup>. La prueba de esto está en que pode

<sup>159</sup> H. Putnam, “Does the Disquotational Theory”, en W&L, 264.

<sup>160</sup> H. Putnam, “Does the Disquotational Theory”, en W&L, 266-267.

<sup>161</sup> Esta es la forma en que interpreto el siguiente texto de “On Truth”: “What I think is that we have to recognize that there are *some kind* of objective properties of rightness and wrongness associated with speaking and thinking, before we can even face the question

mos eliminar todas las condiciones de aseveración posibles, de manera que no tenga sentido afirmar siquiera que un enunciado  $p$  es aseverable, y seguir comprendiendo, sin embargo, que tal enunciado pueda ser verdadero o falso. Imaginemos que sólo hubiera condiciones de aseveración (o que decir que algo es verdadero *no fuera más que* decir que es aseverable). Supongamos que digo:

$p$ : “Hace dos mil años hubo un conejo donde ahora está mi casa.”

Para cualquier ser humano, *tiene sentido*<sup>162</sup> decir que “es verdad que  $p$  si y sólo si  $p$ ”, pero *no tiene sentido* afirmar que “ $p$  es aseverable” (en todo caso, puede decirse: “*es verdad* que  $p$  no es aseverable”, en cuyo caso estamos apelando a la noción de verdad)<sup>163</sup>.

Si para nosotros tiene sentido afirmar que “hace dos mil años hubo un conejo donde ahora está mi casa”, es porque reconocemos que “la verdad (...) depende de hechos que en general van más allá de la memoria actual y de la experiencia del hablante”<sup>164</sup>. Es esta noción del sentido común (“la intuición central del realismo”, la llama Putnam<sup>165</sup>), la que las teorías que reducen verdad a aseveración son incapaces de explicar. Si yo puedo admitir la oración del ejemplo anterior, es porque puedo *imaginar* condiciones de justificación que, ciertamente, están más allá de mi experiencia, pero que no son imposibles. La verdad no se funda, según esto, en las condiciones *actuales* de justificación, sino en unas condiciones *ideales o supuestas* de

---

whether we should take them as primitive, give a metaphysical realist account of them, give an ‘idealist’ account of them, or seek a new response altogether” (en W&L, 322).

<sup>162</sup> La noción “tener sentido” es una noción humana. Si la sustituimos por algo así como “operación posible” en un supuesto lenguaje de máquinas, tendríamos el siguiente cuadro: dada una base de datos de “condiciones de aseveración” posibles, podríamos programar un ordenador para que emita una oración  $\zeta$  cuando y sólo cuando se den las condiciones de aseveración  $x$  y  $y$ ; también podría ser programado para decir a continuación: “es verdad que  $x$ ”. De esta forma, podríamos, por ejemplo, lograr que dijera: “hay un conejo en mi casa”, si se da el caso; también podría decir, a partir de los datos registrados en su memoria, la siguiente proposición: “es verdad que hace dos años hubo un conejo en mi casa”. Pero ante la pregunta “¿es verdad que hace dos mil años hubo un conejo en mi casa?” lo único que podríamos esperar del ordenador sería el silencio, o tal vez una  $\exists$  (“error”). El ser humano, en cambio, puede contestar con un: “es posible”.

<sup>163</sup> H. Putnam, “Does the Disquotational Theory”, en W&L, 274-275.

<sup>164</sup> H. Putnam, “Vagueness and Alternative Logic”, en PP3, 280.

<sup>165</sup> H. Putnam, “Vagueness and Alternative Logic”, en PP3, 280; y también en RVH,

justificación. Por otra parte, no tendría sentido desprender la verdad del contexto de nuestro lenguaje y del mundo al que nos referimos en nuestro lenguaje: la verdad *depende* de lo que significan nuestras afirmaciones y del mundo, y no es, por tanto, una noción sincategoremática que sirva únicamente para elevar el nivel de nuestro lenguaje<sup>166</sup> (esto es lo que Putnam quiere decir cuando afirma que la verdad es una noción “sustantiva” o “normativa”<sup>167</sup>).

Frente a la posición de los filósofos que, como M. Williams, “sospechan de toda la tradición epistemológica en la filosofía moderna, y que dudan de que ‘verdad’, ‘racionalidad’, ‘conocimiento’, etc. sean nociones que necesiten o admitan explicaciones interesantes al nivel de generalidad que los filósofos luchan por alcanzar”<sup>168</sup>, Putnam sostiene una posición más bien “metafísica”:

En la historia de la filosofía, los intentos por hacer ver un problema como “pseudoproblema” a menudo han encontrado las mismas dificultades que han rodeado a los intentos por *resolver* el problema. La metafísica —especialmente la metafísica empirista— aparece disfrazada frecuentemente como rechazo de la metafísica<sup>169</sup>.

Por eso, para Putnam, suponer que los problemas filosóficos alrededor de la noción de verdad han sido resueltos de una vez por todas por la idea de la desentrecomillación,

es simplemente un error. Es un error muy importante, porque si uno cae en él, y especialmente si se apela al trabajo de Alfred Tarski, entonces puede tenerse la ilusión de que el principal problema de la filosofía —el problema de cómo el lenguaje “engancha” con el mundo— ha sido resuelto por la lógica matemática moderna<sup>170</sup>.

Estoy de acuerdo con Williams en que la posición de Putnam es que “el concepto de verdad tiene una significación metodológica fundamental. Necesitamos la noción de racionalidad ideal, y por lo tanto de verdad, con

<sup>166</sup> H. Putnam, “Vagueness and Alternative Logic”, en PP3, 281.

<sup>167</sup> Véase la p. 194 para una explicación de esta misma noción en el contexto del “realismo humano” de Putnam.

<sup>168</sup> M. Williams, “Reason, Truth and History”, 258.

<sup>169</sup> H. Putnam, “Does the Disquotational Theory?”, en W&L, 265.

<sup>170</sup> H. Putnam, “On Truth”, en W&L, 315.

el fin de pensarnos a nosotros mismos como investigadores racionales”<sup>171</sup>. Esta sería la visión que más se corresponde con la concepción del realismo natural o del sentido común, que Putnam propone como alternativa al relativismo y al positivismo. El punto débil que se advierte en esa posición, sin embargo, es que lo que Putnam llama *noción sustantiva de verdad* queda simplemente postulada como un concepto límite, en el fondo *casi* inexplicable. Quizá la autocrítica que Putnam se hace en *Sense, Nonsense and the Senses* respecto a haber “recaído” en el realismo metafísico en *On Truth* y *Does the Disquotational Theory of Truth Solve All Philosophical Problems* (de 1983 y 1991 respectivamente) está relacionada con este punto<sup>172</sup>.

### 3.3.2. La teoría no realista de Michael Dummett

En las secciones precedentes se ha hecho frecuente mención a la influencia que el antirrealismo de Michael Dummett ha ejercido en el pensamiento de Putnam. En este apartado se expondrán las críticas de Putnam a la concepción de Dummett, que responden, en gran medida, a la intención repetidamente expresada por Putnam de escapar a una visión excesivamente positivista de la racionalidad y del lenguaje<sup>173</sup>.

<sup>171</sup> M. Williams, “Reason, Truth and History”, 259.

<sup>172</sup> “The metaphysical realist, in wanting a property that he can ascribe to all and only true sentences, wants a property that corresponds to the assertoric force of a sentence. But this is a funny property. To avoid identifying this property of ‘truth’ with that of assertibility, the metaphysical realist needs to argue that there is something we are saying when we say of a particular claim that it is true over and above what we are saying when we simply assert the claim. He wants truth to be something that goes *beyond* the content of the claim and to be that in virtue of which the claim is true. This forces the metaphysical realist to postulate that there is some single thing we are saying (over and above what we are claiming) whenever we make a truth claim, no matter what sort of statement we are discussing, no matter what the circumstances under which the statement is said to be true, and no matter what the pragmatic point of calling it true is said to be.” [En nota a pie:] “I fell into this error myself in my previous published criticisms of deflationism (‘On Truth’ and ‘Does the Disquotational Theory of Truth Solve All Philosophical Problems’).” (H. Putnam, SNS, 501.)

<sup>173</sup> M. Williams reconoce que Putnam “propone una concepción de la racionalidad considerablemente más liberal que la propuesta, por ejemplo, por los positivistas lógicos, y una característica clave de esta concepción liberalizada es la idea de que la racionalidad resiste la codificación definitiva” (M. Williams, “Reason, Truth and History”, 259).

Michael Dummett sostiene que “el concepto de verdad nace de un concepto más básico, para el cual no tenemos un término claro, pero para el que podemos usar el término ‘justificabilidad’”<sup>174</sup>. Esto no quiere decir, sin embargo, que el concepto de verdad sea “un invento de los teóricos”; “es una noción intuitiva con la cual operamos en el lenguaje natural, y nuestra práctica lingüística está, en parte, guiada por nuestra aprehensión de las condiciones de verdad o de falsedad de lo que decimos”<sup>175</sup>. El problema que Dummett considera digno de atención es cómo explicar el salto (*leap*) de la “condición de justificabilidad” de una aseveración a la “condición de verdad” del enunciado aseverado. Dummett da cuenta de ese “salto” en términos de “refinamiento” del concepto de justificabilidad:

La tesis que he venido manteniendo es que para el dominio de la parte más sencilla de la práctica lingüística, no se requiere una aprehensión del concepto de verdad, ni siquiera implícita, sino solamente un concepto ordinario de justificabilidad; pero que se necesita un concepto más refinado para dominar el uso de ciertos medios empleados para la formación de oraciones complejas a partir de oraciones simples. El problema es, entonces, buscar una explicación de cómo el uso de ciertas construcciones lingüísticas nos fuerza a refinar el concepto de justificabilidad para arribar al de verdad. No es parte de esta tesis que el concepto de verdad sea espurio o redundante: realmente necesitamos tener ese concepto, y Frege no estaba lejos del blanco al decir que la verdad y la falsedad son conocidas “si bien sólo implícitamente, a cualquiera que alguna vez hace un juicio”<sup>176</sup>.

El cuadro, para Dummett, es el de dos niveles en el lenguaje: el básico de la justificación o aseveración, y el de segundo orden, que correspondería al de la verdad. “Podemos imaginar —escribe— personas equipadas con un lenguaje que contenga nuestro vocabulario de primer orden, pero sin medios explícitos para expresar los de segundo orden”<sup>177</sup>. Estas personas se comunicarían normalmente como nosotros, expresarían sus pensamientos, dudas, razones, etc. Imaginemos, entonces, que nosotros, que sí

<sup>174</sup> M. Dummett, “The Source of the Concept of Truth”, en G. Boolos (ed.), *Meaning and Method. Essays in Honor of Hilary Putnam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 4.

<sup>175</sup> M. Dummett, “The Source of the Concept of Truth”, 5.

<sup>176</sup> M. Dummett, “The Source of the Concept of Truth”, 8-9.

<sup>177</sup> M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, 167.

poseemos el lenguaje de segundo orden (el que hace uso de la noción de verdad), observamos “desde arriba” el comportamiento de estas personas. ¿Qué diríamos de ellas?

Diríamos que parte de lo que un hablante comunica a un oyente por medio de una expresión asertórica es que él cree tener bases para lo que afirma, y agregaríamos que algo que también comunica es que él considera que lo que dice es pertinente en ese contexto (...). Desde nuestro punto de vista, por tanto, lo que una expresión asertórica transmite (...) es múltiple: que el enunciado es verdadero; que el hablante pensó que tenía bases para hacerla, y que creyó que había una razón para hacerla.<sup>178</sup>

Desde este punto de vista, está claro por qué Dummett afirma que “el origen de nuestro concepto de verdad se encuentra en nuestra concepción general de la práctica de la aseveración”<sup>179</sup>. El paso siguiente es intentar elaborar una teoría general de nuestra práctica de aseveración:

La descripción de la práctica de la aseveración delinearé, entre otras cosas, la situación en la cual un hablante es compelido a retirar una aseveración por incorrecta, y aquélla en la cual un oyente es compelido a considerar ese acto como correcto. La descripción debe apuntar, en la medida de lo posible, a ser uniforme sobre los sentidos de diferentes oraciones asertóricas. Las explicaciones de esas oraciones, tal y como se dan en la teoría del sentido, producirán una explicación de qué es lo que el hablante considera que es la condición para que cada oración sea verdadera. Aquí es, de esta manera, donde se establecerá la conexión entre la noción de verdad y la práctica de hacer aseveraciones<sup>180</sup>.

Lo que la tesis de Putnam y la de Dummett tienen en común es la idea de que nuestra noción de verdad no puede explicarse independientemente de nuestras nociones de justificación y racionalidad. En lo que difieren, es que Putnam piensa que “no hay una regla general o método universal para reconocer cuáles condiciones son mejores o peores para justificar un juicio empírico arbitrario”<sup>181</sup>. En realidad, no puede afirmarse que Dummett crea que sea posible tal método; en ese punto, como escribe Putnam, Dummett

<sup>178</sup> M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, 167.

<sup>179</sup> M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, 165.

<sup>180</sup> M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, 165.

<sup>181</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xvii.

“es más bien ambiguo”. Para Putnam, en cambio, la idea está clara: “la imposibilidad (en la práctica al menos) de formalizar las condiciones de aseverabilidad de oraciones tomadas al azar, es la imposibilidad de formalizar la inteligencia general misma”<sup>182</sup>.

Otro aspecto en el que es posible trazar una distinción entre la posición de Putnam y la de Dummett es el siguiente: aunque, por lo que se ha visto, Dummett sí distingue entre verdad y justificación (existe un “salto” entre ellas, dice), no parece que esté dispuesto a aceptar, al contrario de Putnam, que la verdad es “una propiedad perenne de un enunciado”<sup>183</sup>. Para Dummett, es posible “rastrear” las condiciones de verdad de un enunciado (mediante una descripción de las condiciones de aseveración que se encuentra en la base de nuestra noción de verdad), mientras que Putnam piensa que aun cuando la justificación se pierda, la verdad, por así decirlo, “permanece”. Identificar verdad con justificación trae como consecuencia, para Putnam, la total “internalización” de la verdad: la verdad variaría de acuerdo con las diferentes justificaciones (de época, cultura, etc.). Para ponerlo con palabras del propio Putnam:

La verdad *no puede ser* tan sólo aceptabilidad racional por una razón fundamental: se supone que la verdad es una propiedad perenne de un enunciado, mientras que la justificación puede perderse. Con toda probabilidad, el enunciado “la Tierra es plana” era racionalmente aceptable hace 3.000 años, pero no lo es hoy. No obstante, sería erróneo decir que “la Tierra es plana” era *verdadero* hace 3.000 años, ya que ello significaría que la tierra ha cambiado de forma. En realidad, la aceptabilidad racional es relativa tanto a un tiempo como a una persona. Es además una cuestión de grado<sup>184</sup>.

Dicho de otra forma: aunque la verdad sea independiente de la justificación basada en la evidencia presente, no es independiente de *toda* justificación (“afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que *podría* ser justificado”<sup>185</sup>). Puede decirse que ésta es la fórmula que Putnam encuentra para hacer justicia a lo que él considera como “una intuición del realismo que no deberíamos tirar por la borda”<sup>186</sup>: que la verdad es una noción sus

<sup>182</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xviii.

<sup>183</sup> H. Putnam, RVH, 64.

<sup>184</sup> H. Putnam, RVH, 64-65 (he modificado un tanto la traducción).

<sup>185</sup> H. Putnam, RVH, 65 (cursiva añadida).

<sup>186</sup> H. Putnam, “A Defense of Internal Realism”, en RHF, 32.

tantiva, o bien, que el tipo de corrección o incorrección que un enunciado tiene es consecuencia de los hechos y no de lo que yo opine (esto no significa, desde luego, que la manera en que el realismo metafísico explica la corrección y la verdad sea, al fin y al cabo, la correcta)<sup>187</sup>.

Podría preguntarse: ¿cómo se salva el realismo interno de la total “internalización” de la verdad? ¿Acaso no sostiene que no existen campos neutrales desde los cuales juzgar nuestros criterios de corrección y validez? Putnam afirma que “el realismo interno está dispuesto a considerar la referencia como interna a los ‘textos’ (o teorías), *siempre y cuando* reconozcamos que hay mejores y peores ‘textos’”<sup>188</sup>. Me parece entender que lo que Putnam quiere decir es que en filosofía no se trata de buscar el criterio o conjunto de criterios que nos permitan distinguir entre mejores y peores teorías, sino de *dar razón* de la intuición del sentido común que nos hace pensar que tiene sentido distinguir entre “mejor” y “peor”, y que a la vez nos hace reconocer que “‘mejor’ y ‘peor’ pueden depender de la situación histórica y de nuestros propósitos”<sup>189</sup>; o bien, que no todos nuestros juicios sobre lo mejor y lo peor presuponen estándares, si por estándares se entiende principios universales y precisos<sup>190</sup>. Lo que Putnam detecta es que nuestra noción de “corrección” (*rightness*) implica dos ideas:

1. *La corrección no es subjetiva*. En la mayoría de las cosas que realmente importan a los seres humanos, decir que tal o cual solución es mejor que otra, no es simple cuestión de opinión. Reconocer que esto es así es la condición para ser admitidos en la comunidad de personas intelectualmente sanas. Esto implica que “objetivo” no es equivalente (*pace* Carnap y Husserl) a “intersubjetivo”: la corrección no la hace la mayoría<sup>191</sup>.

2. *La corrección es independiente de la justificación presente, pero no independiente*

<sup>187</sup> “Another way of putting the point is that there is a realist intuition —namely, that there is a substantive kind of rightness (or wrongness) that my statement that I had cereal for breakfast this morning possesses as a consequence of what happened this morning, and not as a consequence of my present memory and experience— which must be preserved even if one finds *metaphysical* realism unintelligible (as I do)” (H. Putnam, “On Truth”, en RHF, 329 (nota 11)).

<sup>188</sup> H. Putnam, “Why Is a Philosopher?”, en RHF, 114.

<sup>189</sup> H. Putnam, “Why Is a Philosopher?”, en RHF, 114.

<sup>190</sup> H. Putnam, “Replies and Comments”, *Erkenntnis* 34 (1991), 413.

<sup>191</sup> H. Putnam, “Why Is a Philosopher?”, en RHF, 114-115.

de toda posible justificación<sup>192</sup>. Decir que lo que es correcto depende solamente de las razones que podamos dar aquí y ahora, es hacerla totalmente relativa; decir, por el contrario, que trasciende todas nuestras razones, es convertirla en algo inalcanzable y misterioso.

Existe una manera de interpretar lo que Putnam dice respecto a la “corrección” que expresa, a mi parecer, lo que Putnam *no* quiere decir: “Por corrección —escribe J. Margolis— yo creo que Putnam quiere decir aquella [propiedad] que, si la tuviéramos, legitimaría (en un sentido de segundo orden) nuestros criterios para las verdades de primer orden, asegurando (de alguna manera) que nuestros criterios capturan la forma que en el mundo es”<sup>193</sup>. Se entiende por qué Margolis interpreta de esta manera a Putnam al leer que, para él, tanto el trabajo de Dummett como el de Putnam están condicionados por “la herencia de Carnap”, la cual consiste —según él— en buscar un terreno neutral para solucionar las disputas metafísicas. En el caso de Dummett, dice Margolis, ese terreno neutral sería la semántica; y en el caso de Putnam, sus ideas acerca de la verdad, la objetividad y el realismo, para las cuales (y esto sería lo más criticable en Putnam) no puede ofrecer argumentos filosóficos sino solamente “convicción y optimismo”<sup>194</sup>.

Me parece que en el artículo que Margolis considera “el pivote” de *Realism with a Human Face (Why Is a Philosopher?)*, se puede descubrir que el punto que *distingue* el antirrealismo de Dummett y el moderado antirrealismo de Putnam es la insistencia de Putnam en el predominio de los valores; o bien, que no es posible separar, como pretendían los positivistas (entre ellos Carnap), las nociones normativas de las descriptivas, los valores de los hechos, lo que es proyección o deseo humano y lo que es del mundo:

Si me atreviera a ser un metafísico —escribe Putnam—, creo que crearía un

<sup>192</sup> H. Putnam, “Reference and Truth”, en PP3, 85.

<sup>193</sup> J. Margolis, “Comparing Dummett’s and Putnam’s Realisms”, *Philosophical Quarterly* 44 (1994), 525.

<sup>194</sup> Con sus propias palabras: “Putnam’s candour indicates in the same breath his essential optimism about a ‘neutrality’, counterpart to Dummett’s project, *and*, more ominously, his own frank admission that *he* sees no way of vindicating, *philosophically*, that very optimism. This means, if I understand it rightly, that *all* of Putnam’s fundamental views of realism, objectivity, truth, relativism, and the legitimization of philosophical claims are expressions of hope or bare conviction, but *not themselves philosophical arguments of any sort*” (“Comparing Dummett’s and Putnam’s Realisms”, 525).

sistema en el cual no habría más que obligaciones. Lo que sería metafísicamente último, en la descripción que crearía, sería lo que nosotros *tendríamos* que hacer (tendríamos que decir, tendríamos que pensar). En mi fantasía de mí mismo como un superhéroe metafísico, todos los “hechos” se disolverían en “valores”<sup>195</sup>.

El punto de la relación entre hechos y valores en la filosofía de Putnam se tratará con más detenimiento en 3.4.2. Aquí interesa señalar solamente que al comparar la filosofía de Dummett y la de Putnam se advierte claramente una distinta concepción de la *función* de la filosofía. Putnam considera que “la filosofía es (...) una de las humanidades y no una ciencia”<sup>196</sup>, mientras que para Dummett los requerimientos que el hombre de la calle hace a la filosofía (que le responda a interrogantes profundos sobre el sentido de la vida, sobre si tenemos alma, si existe un “más allá” y demás) sólo se pueden responder después de elaborar una teoría detallada sobre los modos humanos de pensar acerca de la realidad<sup>197</sup>. La función de la filosofía no es, para Putnam, dar con la respuesta a la pregunta de qué es lo que realmente existe (el proyecto de la Ontología con mayúscula), o inventar un método que le brinde a los que están seguros de sus convicciones el fundamento de su seguridad (el proyecto de la Epistemología con mayúscula), sino un intento de proporcionar imágenes del hombre en el mundo significativas, importantes y discutibles<sup>198</sup>, salvando las intuiciones del sentido común y preservando nuestro sentido del misterio<sup>199</sup>.

### 3.4. EL REALISMO INTERNO COMO PROPUESTA ALTERNATIVA

#### 3.4.1. Verdad como justificación idealizada

Se ha visto hasta aquí cómo Putnam busca presentar una alternativa al realismo científico y metafísico que no caiga en el relativismo. Su propósito, dice, es “ofrecer una concepción de la verdad que unifique los com

<sup>195</sup> H. Putnam, “Why Is a Philosopher?”, en RHF, 115.

<sup>196</sup> H. Putnam, “Why Is a Philosopher?”, en RHF, 118.

<sup>197</sup> M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, 1.

<sup>198</sup> H. Putnam, “Afterthoughts of my Carus Lectures: Philosophy as Anthropology”, *Lyceum* 2 (1989), 40-41.

<sup>199</sup> H. Putnam, “Why Is a Philosopher?”, en RHF, 118.

ponentes objetivos y subjetivos”, pues le parece que esa dicotomía ejerce sobre el pensamiento de los filósofos y de los legos “una presión asfíxian-te”<sup>200</sup>. Más que una perspectiva que contiene tanto elementos realistas como antirrealistas<sup>201</sup>, podría decirse que la propuesta de Putnam intenta hacer justicia a las “genuinas intuiciones del realismo”, sin caer en la “fantasía metafísica” de un mundo de objetos que se autoidentifican y de una misteriosa relación de correspondencia entre nuestros pensamientos y tales objetos, ni en el relativismo que se autorrefuta al no poder dar razón de su propia corrección<sup>202</sup>.

El núcleo de la propuesta de Putnam, como ya se ha dicho, es identificar verdad no con justificación, sino con justificación idealizada. Este concepto no es fácil de comprender, y ha sido objeto de diversas críticas, la más sobresaliente de las cuales, me parece, es la de que no se ve en qué se diferencia el concepto de idealización de la aceptabilidad racional del de realidad última inconceptualizada (la idealización “al límite” vendría a coincidir con el de mundo nouménico kantiano, siempre trascendente)<sup>203</sup>. Normalmente, quienes hacen esta crítica sostienen que la idealización de las condiciones epistemológicas no puede dejar de ser ella misma un producto sociológico<sup>204</sup>.

El concepto de la verdad como justificación idealizada conlleva una nota más que hasta aquí no se había mencionado: si las condiciones epistemológicas son (o, mejor, *fuera*) las ideales, el veredicto final sobre qué es la verdad en cada caso, si nosotros fuéramos razonables, tendería necesariamente a converger: “es de esperar que la verdad sea estable o convergente”<sup>205</sup>, dice Putnam. Conjugando esta idea con la de “justificación al

<sup>200</sup> H. Putnam, RVH, 11.

<sup>201</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, *Synthese* 103 (1995), 144.

<sup>202</sup> J. Johnson, “Making Noises in Counterpoint or Chorus: Putnam’s Rejection of Relativism”, *Erkenntnis* 34 (1991), 323-328.

<sup>203</sup> Entre quienes hacen esta crítica se encuentran J. Folina (“Putnam, Realism and Truth”), P. Jacob (“Is There a Path Half-way between Realism and Verificationism?”, *Synthese* 73 (1987), 531-547) y P. Forster (“What Is at Stake Between Putnam and Rorty?”, *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), 585-603).

<sup>204</sup> Así, por ejemplo, Richard Rorty, en “Putnam and the Relativist Menace”, *Journal of Philosophy* 90 (1993), 443-461.

<sup>205</sup> H. Putnam, RVH, 65.

límite”, se tiene otra posible “elucidación informal”<sup>206</sup> de la noción de verdad desde el punto de vista del realismo interno: “una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, *como esas experiencias son representadas en nuestro sistema de creencias*”<sup>207</sup>. Aspiramos a tener creencias *correctas* sobre nuestras experiencias (sobre lo que no podemos experimentar, no cabe hablar), pero esas experiencias se dan dentro de un sistema de creencias (no podemos experimentar una realidad inconceptualizada). Desde luego, esas experiencias no son creadas por nosotros: hay *inputs* experienciales, pero la manera en que los vamos ordenando sigue un patrón que nosotros hemos impuesto, siquiera tentativa o hipotéticamente. Así, por ejemplo, hemos creado el paradigma “limón”, y luego hemos acordado llamar “limón” a todos los objetos que tengan la misma naturaleza (el mismo ADN, podríamos decir); pero el criterio de qué es “ser limón” no nos fue dado antes de tener experiencia alguna de limones.

La idea de “convergencia final en la verdad” de Putnam ha sido comparada por algunos<sup>208</sup> con el concepto de Peirce de verdad como la “opinión final”, esto es, “la hipotética teoría ideal capaz de sobrevivir toda evidencia experimental y todo escrutinio lógico”<sup>209</sup>. Aunque Putnam ha negado que su concepto de condiciones epistemológicas ideales se deba tomar “en ese fantástico (o utópico) sentido peirceano”<sup>210</sup>, me parece que las críticas llevan parte de razón; la prueba de ello está en que Putnam posteriormente<sup>211</sup> rechazó ese concepto. No es éste el lugar para analizar la autocrítica de Putnam<sup>212</sup>; lo que aquí se hará, en cambio, es estudiar los argumentos mencionados arriba, y ver si desde el realismo interno es posible dar una respuesta satisfactoria. Se advierte, sin embargo, que el realismo interno no está completo sin el estudio de la relación entre hechos y valores, de la que se tratará en el apartado 3.4.2.

<sup>206</sup> Putnam niega estar ofreciendo una definición formal del concepto de verdad y prefiere, por ello, este término (RVH, 65).

<sup>207</sup> H. Putnam, RVH, 59 (he modificado un tanto la traducción).

<sup>208</sup> Por ejemplo, por Rorty (“Pragmatism as Anti-Representationalism”, en J. Murphy, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Boulder, Colorado: Westview, 1990, 4).

<sup>209</sup> S. Haack, *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, 2a. edición, Oxford: Blackwell, 1996, 215.

<sup>210</sup> H. Putnam, RHF, viii.

<sup>211</sup> En SNS.

<sup>212</sup> Véase a ese respecto 4.2.

Janet Folina explica el concepto de justificación idealizada de la siguiente manera:

Pienso que Putnam cree en algo como lo siguiente:  $p$  es verdadero si y sólo si una comunidad humana inteligente, racional y adecuadamente educada eventualmente llega a un acuerdo para afirmar que  $p$ , suponiendo que las condiciones epistemológicas fueran ideales (o lo suficiente)<sup>213</sup>.

De acuerdo con Folina, identificar verdad con justificación idealizada permite a Putnam salvar el carácter “eterno” de la verdad<sup>214</sup>, sin hacerla independiente de *todo posible consenso*:

en esta descripción, es inteligible decir que toda la comunidad esté equivocada acerca de algo, por ejemplo, cuando las condiciones no son las ideales. De manera que la verdad es distinta del consenso comunitario en un tiempo dado, e incluso en largos períodos de tiempo, pero no es independiente del consenso a lo largo de todo el tiempo (suponiendo que las condiciones son *algunas veces* próximas a lo ideal)<sup>215</sup>.

La crítica que hace Folina es que

no es claro que ese *concepto* de la verdad no sea inmanente. Ya que la “verdad” se explica en términos de idealización justificada, con el fin de aprehender el concepto de verdad de Putnam necesitamos aprehender su concepto de condiciones ideales. Sin embargo, Putnam admite que las condiciones ideales para muchos tipos de enunciados no son alcanzables, e incluso para el tipo de enunciados para los que las condiciones ideales parecen alcanzables (por ejemplo, juicios empíricos) nunca podemos estar seguros de haberlas alcanzado realmente (...). De manera que ¿cómo vamos a aprehender el concepto si trasciende la experiencia de primera mano, si es un concepto “límite”?<sup>216</sup>.

Una crítica semejante a la de Folina hace P. Jacob, cuando dice que

se supone que su idealización [de Putnam] revela, no la realidad como ella es, sino la racionalidad científica purgada de cualquier factor perturbante que pudiera alterar su funcionamiento. Pero no es claro cómo una idealización es menos misteriosa que la otra. Si el ideal de una realidad que es desvelada al límite de la investigación científica no tiene ningún sentido, entonces —me pa

<sup>213</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, 146.

<sup>214</sup> H. Putnam, RVH, 64.

<sup>215</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, 146.

<sup>216</sup> J. Folina, “Putnam, Realism and Truth”, 147.

rece— tampoco lo tiene la idea de qué estaríamos justificados de tomar como verdadero al límite de la investigación científica (...). Por lo tanto, sostengo que la idealización pragmatista de la aceptabilidad racional no es ni mejor ni peor que su contraparte realista<sup>217</sup>.

Se dijo arriba que el concepto de verdad como “noción sustantiva” de Putnam parece *casí* inexplicable<sup>218</sup>, y que la idea de una *función trascendente* de la razón se puede comparar con la noción kantiana del mundo nouménico considerado como un tipo de *límite del pensamiento*<sup>219</sup>. Pero también se señaló que la filosofía de Putnam no debería ser considerada como un intento de resolver los problemas metafísicos, de proporcionar una ontología o una epistemología que resuelvan de una vez por todas el problema de la verdad, sino como un intento de dar razón de las nociones más fundamentales del sentido común, de aquéllas que no estamos dispuestos a abandonar a ningún precio<sup>220</sup>. Desde este punto de vista, tiene razón David Anderson al señalar que “los argumentos de Putnam están dirigidos a mostrar que *el realismo metafísico mismo no es suficientemente realista*”<sup>221</sup>: los argumentos de Putnam de esta época van dirigidos a mostrar que el realismo científico es un impostor, al ofrecer al hombre de la calle una explicación de sus nociones fundamentales y terminar diciéndole que aquello en lo que cree, *realmente* no existe: “todo lo que *realmente* hay —le dice el realista científico (...)— es lo que la ‘ciencia acabada’ dirá que hay”<sup>222</sup>.

Por otra parte, a la crítica de Folina de que no es posible aprehender el concepto de justificación idealizada, Putnam respondería que aunque el estado de la ciencia terminada “en el cual la comunidad estaría en una posición de justificar *cualquier* enunciado (y de desconfirmar todos los falsos)”<sup>223</sup> efectivamente carece de sentido (es utópico), no es imposible imaginar mejores o peores situaciones epistémicas *con respecto a enunciados parti*

<sup>217</sup> P. Jacob, “Is There a Path Half-way”, 545.

<sup>218</sup> Ver p. 139.

<sup>219</sup> Ver nota 132 de este capítulo.

<sup>220</sup> Ver p. 143.

<sup>221</sup> D. Anderson, “What Is Realistic about Putnam’s Internal Realism?”, *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 50.

<sup>222</sup> H. Putnam, MCR, 42.

<sup>223</sup> H. Putnam, RHF, vii.

*culares*<sup>224</sup>. Así, por ejemplo,

considere la oración “hay una silla en mi oficina ahora”. Bajo condiciones epistémicas suficientemente buenas, cualquier persona normal podría verificar esto, donde las condiciones suficientemente buenas podrían ser, por ejemplo, que la persona tenga buena visión, estar en mi oficina con la luz encendida, no haber tomado ningún alucinógeno, etc. ¿Cómo sé que *esas* son las mejores condiciones (...)? En parte, por conocer cómo opera este tipo de lenguaje (saber en qué consiste el “juego del lenguaje”, en el sentido de Wittgenstein), y en parte por tener bastante información empírica<sup>225</sup>.

De manera que, aunque no es posible formalizar las condiciones epistemológicas ideales para un juicio cualquiera (fundamentalmente, porque nuestros criterios de justificación cambian conforme cambia el cuerpo total de nuestros conocimientos), la noción de aceptabilidad racional idealizada (o justificación idealizada) es, a pesar de todo, una noción *con sentido* para los seres humanos<sup>226</sup>.

Queda por examinar la crítica de Rorty respecto al carácter *objetivo* de los criterios de justificación. En el primer ensayo de *Realism with a Human Face* (que lleva el mismo título del libro), Putnam dedica especial atención a formular los principios que, en su opinión, explican la relación entre aceptabilidad garantizada (o justificación<sup>227</sup>) y acuerdo cultural (*communal agreement*). Esos principios son los siguientes:

- (1) En circunstancias ordinarias, normalmente es una cuestión de hecho si las afirmaciones que las personas hacen están justificadas o no.
- (2) Si un enunciado está justificado o no, es independiente de si la mayoría de los pares culturales de uno *diga* que está justificado o injustificado.
- (3) Nuestras normas y estándares de aceptabilidad racional [de justificación]

<sup>224</sup> H. Putnam, RHF, viii.

<sup>225</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xvii.

<sup>226</sup> H. Putnam, “An Overview of the Problem”, en PP3, xviii. Aquí me parece que la crítica que se puede hacer a Putnam es que la noción de “realidad última” también tiene sentido para los seres humanos.

<sup>227</sup> Dado que “justificación” se aplica sólo a cierto tipo de enunciados, Putnam prefiere usar el término técnico de Dewey de *warranted assertibility*. Para nuestro caso, no hace mayor diferencia.

son productos históricos, evolucionan con el tiempo.

(4) Nuestras normas y estándares siempre reflejan nuestros intereses y valores. Nuestra imagen del florecimiento intelectual es parte de nuestra idea del bien humano en general, y sólo tiene sentido como tal.

(5) Nuestras normas y estándares de cualquier cosa —incluyendo la aceptabilidad racional— son susceptibles de reforma. Hay mejores y peores estándares.<sup>228</sup>

Rorty afirma que admite sin inconvenientes los principios (3)-(5) de la lista anterior, pero que tiene reservas en cuanto a los dos primeros. El problema es el concepto de objetividad implicado en ellos. Si el origen de la objetividad se pone en la comunidad, Rorty los acepta sin restricción. Si se trata, en cambio, de colocarla en algo que trascienda el acuerdo comunitario, le parece que es algo que no tiene sentido:

Con respecto a (1) —escribe Rorty—, ciertamente estoy de acuerdo en que generalmente es un hecho “objetivo” (en el sentido de “objetivo” que, en (3), Putnam distingue de “absoluto”) si *S* [una persona] está o no está justificada al afirmar que ella mide o no mide cinco pies. Esto es porque yo veo la aceptabilidad como una cuestión sociológica, que se alcanza al observar la recepción que la comunidad brinda a las afirmaciones de *S*. Pero el término “cuestión de hecho” me concede una pausa. ¿Significa “Es una cuestión de hecho si...” que uno puede observar el comportamiento de los iguales culturales de *S* y determinar si...? Si es así, puedo aceptar felizmente (1). Pero debe de querer decir algo más que eso, o Putnam no habría estado tan seguro de que yo no estaría de acuerdo con él<sup>229</sup>. Que existan una cuestión de hecho acerca de la aceptabilidad justificada debe de ser, para Putnam, *algo más* que nuestra habilidad para imaginarnos si *S* está en una buena posición, dados sus intereses y valores y los de su comunidad, para sostener algo.

¿Pero qué más, dados (1)-(5), puede ser eso? Supuestamente, es lo que sea que hace posible que un enunciado no esté garantizado aun cuando la mayoría de nuestros iguales culturales así lo piensen. ¿Es *eso* posible? ¿Es (2) *verdadero*?<sup>230</sup>

<sup>228</sup> H. Putnam, “Realism with a Human Face”, en RHF, 21.

<sup>229</sup> En efecto, antes de enunciar el primer principio Putnam ha escrito: “el primero es con el que Rorty seguramente no estará de acuerdo, y es el fundamento para los demás”.

<sup>230</sup> R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, 449-450.

Para Rorty, la única manera posible de afirmar que alguien puede estar en lo correcto aun cuando todas las demás personas piensen lo contrario, es sostener que existe algún “orden natural de razones” que fundamente su afirmación, lo cual equivale a una determinación *sub specie aeternitatis* de la aceptabilidad<sup>231</sup>. El problema para Putnam, dice Rorty, es explicar qué entiende por “aceptabilidad racional idealizada” sin caer en la utopía o recaer en el realismo metafísico. La propuesta del propio Rorty es identificar “aceptabilidad racional idealizada” con “aceptabilidad para nosotros lo mejor que podamos”:

Quando Putnam dice que “la razón es a la vez trascendente e inmanente”, yo puedo estar de acuerdo con él. Esto porque todo lo que yo puedo querer decir por “trascendente” es “apuntando más allá de nuestras prácticas presentes, moviéndonos en la dirección de nuestras (posiblemente) diferentes prácticas futuras”. Pero esto no es lo que Putnam quiere decir, porque él considera que esta afirmación implica que “la filosofía, como una reflexión cultural y como argumentos acerca de las cuestiones eternas, es tanto temporal como eterna”<sup>232</sup>.

Estoy de acuerdo con Rorty en que, en el fondo, las diferencias entre él y Putnam se reducen a una diferente concepción de la filosofía y del ser humano. El propio Rorty ha notado cómo “la diferencia subyacente” entre su pensamiento y el de Putnam

tiene que ver con el ferviente fisicalismo que él y yo alguna vez compartimos, y del cual, como él afirma correctamente, yo todavía conservo una huella (...). Putnam, sin embargo, no se siente cómodo con esta imagen de los humanos como “animales un poco más complicados”. Le disgusta, tanto como el fisicalismo, el cientificismo y el reduccionismo”<sup>233</sup>.

Rorty es de los que están ansiosos por ver cómo será una cultura que se haya desecho de la idea del punto de vista divino:

Estoy impaciente por ver cómo será la cultura cuando estas cuestiones<sup>234</sup> resulten tan obsoletas como la naturaleza de los elementos de la Eucaristía. Lo

<sup>231</sup> R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, 450.

<sup>232</sup> R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, 461.

<sup>233</sup> R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, 447, 450.

<sup>234</sup> Se refiere a los problemas tradicionales de la filosofía, particularmente, la polémica realismo-antirrealismo.

que más me gusta de la filosofía continental actual es que nuestros colegas al otro lado del Canal parecen estar vislumbrando tal cultura<sup>235</sup>.

Putnam, que comparte con Rorty la idea de que es necesario acabar con el proyecto filosófico de la Modernidad (el proyecto que hace de la filosofía el “fundamento” de todos los demás conocimientos), no cree, sin embargo, que ello implique el fin de la filosofía<sup>236</sup>: “en absoluto soy pesimista acerca de la filosofía. Sólo soy pesimista acerca de la Metafísica y la Epistemología. La Metafísica y la Epistemología están acabadas<sup>237</sup>, pero eso no es lo mismo que decir que la filosofía está acabada”<sup>238</sup>. Para Putnam, el error que cometen Rorty y los posmodernos franceses es suponer que lo opuesto a la inocencia premodernista, a la que efectivamente no podemos ni debemos volver, es el relativismo adolescente. Todo estriba, como señala James Conant, en una distinta interpretación de las enseñanzas del segundo Wittgenstein. En la lectura de Wittgenstein que hace Rorty, “el filósofo ilustrado debería simplemente despachar los problemas tradicionales y dejarlos a quienes sean menos ilustrados”<sup>239</sup>. Para Putnam, en cambio,

la verdadera importancia de Wittgenstein está precisamente en la idea de una filosofía que nos muestra que en muchas áreas no podemos explicar (o “dar un fundamento”) (...), una filosofía que desafía las enormes pretensiones filosóficas en las que nos hemos sumido desde el siglo XVII. Su insistencia en

<sup>235</sup> R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, 447.

<sup>236</sup> Rorty ha negado que busque algo así como el fin de la filosofía. “Hay una diferencia —escribe— entre esperar el fin de ‘Filosofía 101’ [esto es, un curso de Fundamentos de Filosofía] y esperar el fin de la filosofía (...). Tal vez pueda aclarar las cosas si digo que yo espero que nunca dejemos de leer, por ejemplo, a Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Dewey y Heidegger, pero también espero que, tarde o temprano, dejemos de intentar absorber a los alumnos para que se interesen en ‘el problema del mundo externo’ y ‘el problema de las otras mentes’” (R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, n. 7). No es de extrañar, por lo que se ve, que esta posición de Rorty sea interpretada como un deseo de convertir la filosofía en un género literario más.

<sup>237</sup> Antes ha definido la Metafísica (con mayúscula) como “the dream of a description of what *really* exists, in the metaphysician’s sense of ‘really exists’”, y la Epistemología (con mayúscula) como “the dream of a general Method for showing those who are right that they are right, the dream of a Universal Method” (H. Putnam, “Afterthoughts of my Carus Lectures”, 40-41).

<sup>238</sup> H. Putnam, “Afterthoughts on my Carus Lectures”, 41.

<sup>239</sup> J. Conant, “Introduction”, en H. Putnam, RHF, lii.

que *viéramos* dónde es que nuestras justificaciones se vuelven delgadas [insuficientes], que *viéramos* dónde es que nuestras explicaciones se vuelven delgadas, que *mostráramos* dónde es que se dobla nuestra pala ha probado ser, de hecho, una muy buena idea<sup>240</sup>.

Me parece que *ésa* es la insinuación que ha seguido Putnam desde que empezó a sentirse insatisfecho con el realismo y con su propio funcionalismo. *Eso* no era auténtica filosofía; la filosofía no debe *agotar* los problemas ni, mucho menos (como piensa Rorty), descartarlos por su carencia de interés. Todo lo contrario: para Putnam la buena noticia es que la filosofía nos ayuda a recuperar “el sentido del misterio”<sup>241</sup>, que es uno de los sentidos más estimables para los seres humanos<sup>242</sup>.

Las diferencias entre Rorty y Putnam sobre qué es la filosofía y qué es lo que más conviene al hombre y a nuestra cultura de fin de siglo, no deben ocultar, sin embargo, el peso de las críticas que Rorty ha hecho a la noción de justificación idealizada de Putnam. Creo que lo que Putnam puede decir al respecto es que él no ha tratado de presentar una *teoría de la verdad*, sino mostrar cómo el hombre, por medio de su actividad filosófica, muestra un deseo de autotranscenderse, o de trascender las explicaciones que a sí mismo se da sobre la realidad y el conocimiento. Por eso es que Putnam piensa que “Kant tenía razón cuando, al final de su carrera, decía que todas las cuestiones de la filosofía están condensadas en la pregunta de Platón: *¿Qué es el hombre?*”<sup>243</sup>. *Es verdad* que el hombre siempre piensa que la verdad no puede depender solamente de lo que al él le pueda parecer correcto en un momento dado; *es verdad* que cree que existe una diferencia entre *estar* en lo correcto y *pensar* que se está en lo correcto. Rorty pretende eliminar esa diferencia, pero ello equivale a caer en el solipsismo, a buscar justificarse ante sí mismo (donde el “sí mismo” puede ser “yo” o “nosotros”<sup>244</sup>), y desde el solipsismo (o relativismo) no puede abordarse la crítica

<sup>240</sup> H. Putnam, “Afterthoughts on my Carus Lectures”, 42. James Conant ha señalado que esta lectura de Wittgenstein por parte de Putnam debe mucho a la influencia de Stanley Cavell (J. Conant, “Introduction”, en H. Putnam, RHF, lii).

<sup>241</sup> H. Putnam, “Afterthoughts on my Carus Lectures”, 42.

<sup>242</sup> Es en este contexto donde se puede entender mejor la siguiente afirmación de Putnam: “Propongo que cada filósofo *debería* buscar que lo que le quede a la filosofía por hacer fuera más problemático” (“Why Is a Philosopher?”, en RHF, 118).

<sup>243</sup> H. Putnam, “Afterthoughts on my Carus Lectures”, 41.

<sup>244</sup> H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, en PP3, 238.

de otra posición. Pero Rorty sí critica a Putnam, lo cual implica que él cree *estar* en lo correcto. ¿Hay un campo neutral desde el cual ver quién (Putnam o Rorty) está *realmente* en lo correcto? Tanto Putnam como Rorty responderían: “No; sólo podemos dar *razones* para *justificar* nuestras respectivas posiciones”. La diferencia está en que, mientras Rorty piensa que esas razones no trascienden nuestra propia cultura, Putnam sostiene que para justificar una posición es necesario apelar a razones que, aunque no son “absolutas”, trascienden, sin embargo, nuestro propio paradigma<sup>245</sup>. Si es posible decir ciertas cosas acerca de las teorías independientemente de los paradigmas a los que pertenecen, significa que existe una noción no paradigmática de justificación<sup>246</sup>. Esa noción no paradigmática de justificación coincide con la justificación en el límite ideal (verdad), derivada de la función trascendente de la razón<sup>247</sup>.

### 3.4.2. Hechos y valores

En 3.3.2 se hizo una cita de Putnam que en ese contexto podría no haber quedado del todo clara. Se dijo que para Putnam, el sistema metafísico ideal sería aquél en el que “todos los hechos se disolvieran en valores”. Me parece que la comprensión del realismo interno de Hilary Putnam no puede estar completa hasta que se aclare este punto. Es, además, un tema en el que Putnam no ha cambiado de opinión; por el contrario, puede decirse que a medida en que ha ido avanzando en su comprensión de los problemas filosóficos ha ido afianzándose en las ideas que empezó a plantear en *The Place of Facts in a World of Values*<sup>248</sup>, y sobre las que abundaría en *Razón, verdad e historia*. En lo que sigue se hará ver por qué Putnam concede tanta importancia a los valores, y que relación guardan con su no

<sup>245</sup> C. Hartz, “What Putnam Should Have Said: An Alternative Reply to Rorty”, *Erkenntnis* 34 (1991), 288.

<sup>246</sup> H. Putnam, “The Craving for Objectivity”, en RHF, 126.

<sup>247</sup> “Una forma de poner la diferencia entre Putnam y Rorty es que, para Putnam, las intuiciones acerca de la crítica y del falibilismo deber ser explicadas recurriendo a una noción de verdad como límite” (P. Forster, “What Is at Stake Between Putnam and Rorty?”, 599).

<sup>248</sup> Publicada originalmente en D. Hoff y O. Prewett (eds.), *The Nature of the Physical Universe: 1976 Nobel Conference*, New York: John Wiley and Sons, 1979. Compilada en H. Putnam, RHF, 141-162.

ción de verdad como aceptabilidad racional idealizada.

Para Putnam, “un hecho es algo que es racional creer, o, con más precisión, la noción de hecho (o enunciado verdadero) es una idealización de la noción de enunciado que es racional creer”. Según esto, “racionalmente aceptable” y “verdadero” son nociones interdependientes. Pero “ser racional implica tener un criterio de relevancia además de un criterio de racionalidad, y (...) en nuestro criterio de relevancia están supuestos todos nuestros valores”<sup>249</sup>. Lo que esto viene a decir es que la afirmación de que algo es un hecho o una verdad revela todo nuestro sistema de valores (esto es, de las cosas que consideramos relevantes). En esta concepción, como se ve, la dicotomía hechos-valores no aparece.

La maniobra del realismo científico (maniobra que Putnam busca desenmascarar) ha sido intentar vendernos los productos de la ciencia como los “auténticos” hechos: aquellos que corresponden a “la forma en que las cosas son”. Pero los “hechos” sólo son lo que son, dentro de esquemas conceptuales. Incluso un hecho tan sencillo como “El gato está sobre la estera” refleja algo de los intereses y valores de nuestra cultura (y de casi cualquier cultura, en este caso):

Tenemos la categoría “gato” porque consideramos significativa la división del mundo en *animales* y *no animales*, y además nos interesa a qué *especie* pertenece un animal dado. Es *relevante* que haya un *gato* sobre la estera, y no meramente una *cosa*. Tenemos la categoría “estera” porque consideramos significativa la división de las cosas inanimadas en *artificiales* y *no-artificiales*, y además nos interesa la *naturaleza* y el *propósito* que tiene un determinado artefacto. Es relevante que el gato esté sobre la *estera*, y no únicamente sobre una *cosa*. Y tenemos la categoría “sobre” porque nos interesan las *relaciones espaciales*<sup>250</sup>.

De manera que “no puede elegirse un esquema que simplemente ‘copie’ los hechos, ya que *ningún* esquema conceptual es una mera ‘copia’ del mundo”; “cualquier elección de esquema conceptual presupone valores”<sup>251</sup>. Ahora bien, si la descripción del mundo que proporciona la ciencia normalmente se considera “más valiosa” que la del sentido común, “sólo puede significar que la ciencia construye una imagen del mundo que, en el lí

<sup>249</sup> H. Putnam, RVH, 199.

<sup>250</sup> H. Putnam, RVH, 199.

<sup>251</sup> H. Putnam, RVH, 212.

mite ideal, satisface nuestros criterios de aceptabilidad racional<sup>252</sup>: la imagen del mundo que nos proporciona la ciencia es lo mejor que podemos lograr. Pero si tenemos en tan alta estima la ciencia es porque las teorías que nos proporciona tienen “eficacia instrumental, coherencia, alcance comprensivo y simplicidad funcional”, y esos son valores que forman “parte de nuestra idea de florecimiento cognitivo humano y, por tanto, de nuestra idea de florecimiento humano total o *Eudaimonía*”<sup>253</sup>. Se puede discutir si esa concepción del florecimiento humano es la adecuada, pero en todo caso esa discusión sólo tiene sentido (*pace* Rorty) a la luz de un concepto límite (*Grenzbegriff*) de verdad ideal, o de racionalidad ideal<sup>254</sup>. (No se trata de decir, sin embargo, que idealmente habría un tipo de vida —de “Constitución”— adecuada para todos los seres humanos. Putnam coincide con Aristóteles en que “diferentes concepciones del florecimiento humano son adecuadas para individuos con diferentes constituciones”, pero va más lejos al creer que “incluso en un mundo ideal habría diferentes constituciones, que la diversidad es parte del ideal”<sup>255</sup>.)

Por otra parte, los hechos así contruidos por nosotros modifican nuestra imagen del mundo, y con ello, nuestros criterios de aceptabilidad y de relevancia: “utilizamos nuestros criterios de aceptabilidad racional para elaborar una imagen ‘teórica’ del ‘mundo empírico’ y conforme se desarrolla esa imagen revisamos bajo su luz nuestros propios criterios de aceptabilidad racional, y así sucesiva e ininterrumpidamente”<sup>256</sup>. Así, un concepto como “libertad de prensa”, por ejemplo, que hoy consideramos un derecho humano fundamental, sólo tiene sentido en la imagen de nuestra situación en el mundo que hemos construido a partir de inventos como el alfabeto, la imprenta y los libros. Para construir esa imagen hemos usado criterios de aceptabilidad racional y un determinado ideal de florecimiento humano; pero una vez lograda, la imagen misma nos invita a revisar los criterios y los ideales que sirvieron para construirla (¿hasta qué punto, por ejemplo, la libertad de prensa vulnera el derecho a la intimidad?).

En contra de la idea de la primacía de los valores sobre los hechos, se

<sup>252</sup> H. Putnam, RVH, 134.

<sup>253</sup> H. Putnam, RVH, 138.

<sup>254</sup> H. Putnam, RVH, 213.

<sup>255</sup> H. Putnam, RVH, 151.

<sup>256</sup> H. Putnam, RVH, 138.

suele argumentar que los valores no pueden ser objetivos; que lo que consideremos “situación humana ideal” es algo totalmente arbitrario (o, por lo menos, no definible por la ciencia). En este planteamiento hay una premisa no justificada: suponer que porque algo no es “científico” (en el sentido positivista), no es racional; de ahí se pasa a decir que los valores no pueden ser objetivos. Pero “‘científico’ —dice Putnam— no es coextensivo con ‘racional’. Hay muchas creencias perfectamente racionales que no pueden ser probadas ‘científicamente’”<sup>257</sup>. El origen de este planteamiento se encuentra, de nuevo, en lo que podría considerarse como una desviación del verdadero “espíritu del realismo”<sup>258</sup>:

En nuestros días tendemos a ser demasiado realistas con respecto a la física y demasiado subjetivistas con respecto a la ética, y estas tendencias están relacionadas. Es *porque* somos demasiado realistas en física, porque consideramos a esta última (o a alguna hipotética física futura) como La Teoría Verdadera, y no simplemente como *una descripción racionalmente aceptable, adecuada a ciertos problemas y propósitos*, por lo que tendemos a ser subjetivistas con respecto a las descripciones que no podemos “reducir” a la física. Así mismo, llegar a ser menos realistas con respecto a la física y menos subjetivistas con respecto a la ética son tendencias que también guardan relación<sup>259</sup>.

Putnam propone que nuestros valores morales pueden ser “objetivamente buenos”, pero no en el sentido de “objetivo” que pretende acaparar la ciencia. La objetividad absoluta es imposible. Es necesario dar una explicación de la objetividad que satisfaga las exigencias del sentido común, sin caer en el relativismo simplista.

Lo que Putnam dice sobre el realismo científico se aplica igualmente a cualquier filosofía que se proponga alcanzar una descripción final del universo y sus leyes (sea en términos físicos o metafísicos) y fundamentar sobre ella la ética o “ciencia del deber ser”. Como señala L. Krüger, la idea de

construir un mundo de valores y formas de vida de acuerdo con el orden del cosmos es una característica fundamental de nuestra tradición filosófico-

<sup>257</sup> H. Putnam, “The Place of Facts in a World of Values”, en RHF, 143.

<sup>258</sup> Putnam gusta de usar esta expresión, que toma de Cora Diamond (*The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press, 1991).

<sup>259</sup> H. Putnam, RVH, 146 (segunda cursiva añadida).

científica, que nace con la especulación pitagórica, es alimentada por Platón (aunque no, según parece, por Sócrates), proclamada como la línea maestra del orden social por los estoicos, mantenida viva en la idea cristiana de la participación del alma humana racional en el orden divino de las cosas, y finalmente entra en los optimistas programas de investigación de los modernos filósofos-científicos como Galileo, Descartes, Hobbes y Hume<sup>260</sup>.

Putnam propone sustituir la noción de objetividad absoluta por la de objetividad “humana”, objetividad “para nosotros”. Se trata de una objetividad “construida”, porque se basa en “hechos”, y los hechos, como ya se dijo, son construcciones teóricas (con fundamento en la realidad, desde luego). Así como “la intuición matemática es buena cuando nos permite ver los hechos matemáticos ‘tal y como son’, esto es, *como son en un mundo matemático construido por la práctica matemática humana*”<sup>261</sup>, una intuición científica o filosófica será buena en la medida en que nos deje ver los hechos como son en la práctica científica o filosófica, de la misma manera en que una “visión buena” es la que nos permite ver el arco iris, aunque el arco iris “en sí” no exista. Sabemos que

la visión no nos ofrece un acceso directo a un mundo prefabricado, sino que nos ofrece una descripción de los objetos según la cual estos últimos están en parte estructurados y constituidos por la propia visión (...). La visión está avallada por su capacidad de facilitarnos una descripción que se ajusta a los objetos *para nosotros*, y no a las cosas metafísicas en-sí-mismas. La visión es buena cuando nos permite ver el mundo “tal como es”, esto es, un mundo humano y funcional, *creado en parte por la propia visión*<sup>262</sup>.

Se comprende por qué Putnam llama a su realismo, “realismo con ‘r’ minúscula” o “realismo interno”: no una búsqueda de verdades absolutas, que fundamenten una objetividad inhumana, sino una *explicación* de nuestras nociones de objetividad y verdad, que *nacen de* nuestras prácticas cognitivas: guiados por nuestras necesidades cognitivas (el hombre es un ser que ansía conocer, escribió Aristóteles al principio de su *Metafísica*), creamos, a partir de los datos de la experiencia, marcos conceptuales que nos permiten delimitar —provisionalmente siquiera— “objetos” (“he

<sup>260</sup> L. Krüger, “Hilary Putnam: Objectivity and the Science-Ethics Distinction”, en M. Nussbaum y A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 162.

<sup>261</sup> H. Putnam, RVH, 149 (cursiva añadida).

<sup>262</sup> H. Putnam, RVH, 148-149 (cursiva añadida).

chos”) que enriquecen nuestra experiencia, y llamamos “verdad” a esa “especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, como esas experiencias son representadas en nuestro sistema de creencias”<sup>263</sup>.

A lo expuesto hasta aquí, el cientificista suele responder concediendo que “racional” no es lo mismo que “científico”, pero que, dados dos sistemas de creencias perfectamente racionales, no es posible decidir cuál de los dos lleva razón, lo cual no ocurre en las ciencias: de dos teorías que colisionan, dice, a la larga termina imponiéndose la que “objetivamente” es mejor. Este argumento es aun más débil que el primero. Si se le ataca por lo que afirma (que de dos teorías rivales se impone siempre la que “objetivamente” es mejor), la sociología de la ciencia ha mostrado cómo en los procesos de selección de teorías científicas intervienen factores de diversa índole: económicos, sociológicos y políticos. Por otra parte, Putnam insiste en que los criterios que guían la actividad científica (como “simplicidad” y “coherencia”) son *valores* que están condicionados históricamente, como lo están nuestras ideas sobre la naturaleza de la justicia o del bien<sup>264</sup>; no existen reglas fijas para determinar cuál es el modo más racional de seguir una investigación, o cuándo se considera que se debe dar por terminada una investigación, o qué consideraciones proporcionan un veredicto u otro<sup>265</sup>. “La idea de que la ciencia procede por algo como un método sintáctico formal es un mito”<sup>266</sup>. En cuanto a lo que niega (que de dos sistemas de creencias no se puede decir cuál es objetivamente el mejor), Putnam replica:

el hecho de que no haya un método universalmente satisfactorio para resolver toda disputa no muestra que en cada caso no haya concepciones mejores y peores. La mayoría de nosotros pensamos que el catolicismo de Newman era un tanto obsesivo; y la mayoría de los filósofos creen que Carnap, pese a ser un filósofo brillante, empleó muchos argumentos endebles. El que emitamos estos juicios muestra que tenemos una idea regulativa de lo que debe ser un intelecto justo, despierto y equilibrado, y que creemos que hay medios para

<sup>263</sup> H. Putnam, RVH, 59.

<sup>264</sup> H. Putnam, “Beyond the Fact/Value Dichotomy”, en RHF, 138.

<sup>265</sup> H. Putnam, RVH, 134.

<sup>266</sup> H. Putnam, “Beyond the Fact/Value Dichotomy”, en RHF, 137.

ponderar cómo y por qué ciertos pensadores no alcanzan ese ideal<sup>267</sup>.

Pero ¿cómo podemos probar —insiste el positivista— que un sistema de valores perfectamente coherente como el de los nazis sea objetivamente erróneo? Nosotros podemos sostener que las metas de los nazis son sumamente atroces, pero ellos nos pueden responder: “eso es cierto en relación con *tus intereses*, pero falso en relación con *mis intereses*”. Si no hay un punto de vista externo desde el cual juzgar los intereses de los hombres, puede sostenerse que los nazis son perfectamente racionales cuando actúan de acuerdo con sus fines: la racionalidad sólo puede juzgar la elección de los medios con relación a los fines, pero no puede juzgar los propios fines, o decidir que unos fines son mejores que otros. Esta idea es contra-intuitiva: uno sí juzga los fines que se propone, y considera unos fines más altos o mejores que otros. Como dice Michael Bradie, “ser racional implica *preferir* ciertas concepciones a otras”<sup>268</sup>.

Es interesante advertir que la capacidad de crítica racional de las metas propias (y de los demás) tiene mucho que ver con nuestra capacidad de “imaginar (...) cómo sería vivir de una manera en vez de otra (...), de ver cuál es la atracción de una moralidad en oposición a la atracción de otra”<sup>269</sup>. En otros términos, es posible discutir racionalmente la cuestión de “cómo vivir”, aunque esa discusión no pueda hacerse (y de hecho, no *deba* hacerse) científicamente, o tratando de llevar a las personas a que *reconozcan* que para ser felices hay que actuar de tal y cual manera, porque “esa es la forma en que las cosas son”<sup>270</sup>. “El razonamiento moral puede ser razonamiento en el sentido completo del término (...) [un tipo de razonamiento] que involucra no solamente las facultades lógicas, en el sentido restringido del término, sino nuestra propia capacidad de imaginar y sentir; en definitiva, nuestra sensibilidad completa”<sup>271</sup>.

Se tiene, entonces, una concepción según la cual, aunque no existe un

<sup>267</sup> H. Putnam, RVH, 165.

<sup>268</sup> M. Bradie, “Rationality and the Objectivity of Values”, *Monist* 67 (1984), 476.

<sup>269</sup> H. Putnam, “Literature, Science and Reflection”, en MMS, 86. En este sentido, Putnam sostiene que las novelas son un buen instrumento para ayudarnos a desarrollar el razonamiento moral.

<sup>270</sup> Esta es la tesis que Putnam propone en el ensayo “How Not to Solve Ethical Problems”, en RHF, 179-192.

<sup>271</sup> H. Putnam, “Literature, Science and Reflection”, en MMS, 86.

criterio externo ni un método único para determinar la bondad o malicia de los valores epistémicos y morales, éstos pueden ser “objetivamente” buenos u “objetivamente” malos, no en relación con los fines que una persona se proponga en su vida, o con los fines que una cultura tenga en alta estima, sino en relación con lo que cualquier ser de naturaleza sensible y racional seleccionaría para su vida bajo condiciones ideales. Es evidente, por otra parte, que las consideraciones sobre el modo de vida óptimo y las circunstancias de vida ideales están condicionadas históricamente; pero el hecho de que no podamos hablar de un modo “absoluto” o incondicionado de vida óptima, no invalida nuestra búsqueda, de la misma manera que la imposibilidad de hablar de una realidad inconceptualizada no invalida los resultados de la ciencia. Nuestra idea de la racionalidad, nuestra idea de la verdad y nuestra idea del bien evolucionan a lo largo de la historia, en un diálogo que siempre tiene a la vista un límite ideal, que trasciende cualquier concepción particular de la racionalidad y del bien.

¿Tiene este diálogo un término ideal? ¿Hay una concepción *verdadera* de la racionalidad, una moralidad *verdadera*, aun cuando todo lo que tenemos son *nuestras* concepciones de éstas?

En este punto, las opiniones de los filósofos, como las de los demás, se dividen. Richard Rorty, en su discurso presidencial a la *American Philosophical Association* [en 1980], optó con firmeza por el punto de vista de que sólo existe el diálogo; no puede postularse ningún fin ideal, ni tampoco sería necesario. Pero la afirmación de que “sólo existe el diálogo” ¿difiere algo del relativismo que se autorrefuta (...)? El mismo hecho de que hablemos de nuestras diferentes concepciones como diferentes concepciones de la *racionalidad* postula un *Grenzbegriff*, un concepto límite de verdad ideal.<sup>272</sup>

M. Bradie es de la opinión que proponer un *concepto límite* de racionalidad ideal coloca a Putnam en una posición difícil, porque “la idea de un concepto-límite sugiere un estándar *externo* en cuyos términos pueda determinarse que las diferentes concepciones de racionalidad son *diferentes* concepciones de la racionalidad, y esto suena a un retorno al realismo metafísico”<sup>273</sup>. Putnam ha dicho que la verdad no puede identificarse con la aceptabilidad racional *presente*, porque lo que hoy puede razonablemente

<sup>272</sup> H. Putnam, RVH, 213.

<sup>273</sup> M. Bradie, “Rationality and the Objectivity of Values”, 480.

aceptarse, puede que *a la larga* (en un límite ideal) no sea aceptable (porque contemos con más datos, o porque los propios criterios de aceptabilidad racional hayan cambiado). ¿No es esto muy próximo a la afirmación realista de que “nuestras teorías pueden *siempre* ser falsas”<sup>274</sup>? La posición de Putnam implica un “balance delicado” entre el realismo metafísico y el relativismo subjetivista, sostiene Bradie. “Tan pronto como uno se desprende de criterios absolutos y externos, parece volver a necesitarlos para rechazar concepciones como la que Putnam atribuye a Wittgenstein”<sup>275</sup>. Me parece que la solución puede estar en el mismo Wittgenstein. Así como hablar de lenguaje privado no tiene sentido, tampoco lo tiene hablar de una racionalidad privada (individual o cultural), encerrada en sus propios límites. La racionalidad necesariamente es social, lo cual supone un criterio normativo de corrección que esté por encima de cualquier norma privada. De la misma forma que el lenguaje “es de todos y no es de nadie”, la racionalidad es a la vez inmanente y trascendente. La intuición del realismo según la cual “la corrección o incorrección de un enunciado es consecuencia de los hechos y no de lo que yo piense”, es válida no porque existan “hechos en sí”, sino porque los hechos, para Putnam, son “verdades”, y verdad es aceptabilidad racional *al límite ideal*. Hacer verdad equivalente a aceptabilidad racional *actual*, supondría hacerla privada, y, por lo mismo, carente de función en nuestras vidas.

### 3.5. CONCLUSIONES

En este capítulo se ha visto que el realismo interno de Putnam rechaza

<sup>274</sup> Ver p. 102.

<sup>275</sup> M. Bradie, “Rationality and the Objectivity of Values”, 480. La concepción que Putnam atribuye a Wittgenstein es “que lo que puede decirse correctamente o no en los ‘juegos de lenguaje’ en los que nos hallamos inmersos viene determinado por algún subconjunto de nuestras normas institucionalizadas de verificación, y que no existe corrección o incorrección objetiva más allá de éste”. Putnam advierte, sin embargo, que “pese a que tal interpretación se ajusta mucho a lo que Wittgenstein dice —por ejemplo, a su énfasis en la necesidad de ‘un acuerdo entre nuestros juicios’, hasta para poseer siquiera un concepto— no estoy convencido de que sea correcta. Cuando Wittgenstein habla de ‘nuestros juicios’ es bastante vago con respecto a quién constituye ‘nosotros’. Ignoro si sus ‘formas de vida’ corresponden a las normas institucionalizadas que acabo de mencionar” (H. Putnam, RVH, 114).

el absolutismo y el fisicalismo, que sostienen que hay un mundo de objetos completamente independiente de la mente, del cual depende la objetividad de nuestros enunciados. En la concepción de Putnam, los objetos son tanto construidos como descubiertos, tanto productos de nuestra invención conceptual como del factor “objetivo” de la experiencia. Dado que, según Putnam, no es posible una descripción correcta y completa de cómo es el mundo, una pluralidad de descripciones correctas es admisible. La noción de verdad como correspondencia es reemplazada por la idea de verdad como idealización de la aceptabilidad racional.

Lo que evita que esta concepción se convierta en una forma extrema de relativismo, es la aceptación de una concepción *objetivista* de la aceptabilidad racional. Por eso Putnam la considera una forma de realismo, y no simple internalismo. Los ingredientes de esta concepción objetivista de la aceptabilidad racional son: la objetividad es epistémica, impregnada de valores, no absoluta y a la vez trascendente.

Que la objetividad sea epistémica quiere decir que depende de nuestros criterios de aceptabilidad racional. Más exactamente, los enunciados de que consiste un área de investigación son objetivos, ya que los *ideales o valores epistémicos* usados para evaluar tales enunciados son objetivos. La objetividad de esos ideales (p. ej., coherencia, simplicidad, poder predictivo) procede de su vinculación con nuestra idea del florecimiento cognitivo, que es parte de nuestra idea del florecimiento humano en general.

La objetividad, por tanto, revela nuestro sistema completo de valores: la investigación (en ciencia, en ética o en las artes) está guiada e impulsada por ideales o *valores*. La ciencia se ocupa de buscar verdades o hechos, pero los hechos sólo se dan dentro de una teoría, y las teorías se evalúan por criterios de aceptabilidad racional que a su vez dependen de nuestra concepción global del florecimiento humano. De aquí se sigue que los hechos son inseparables de los valores, como se aprecia en el lenguaje ordinario: al decir que alguien es cruel o perezoso, se está haciendo a la vez un enunciado de hecho y de valor.

Por último, la objetividad no es absoluta porque no existe ningún punto de apoyo externo o contexto neutral desde el cual juzgar nuestros ideales de florecimiento cognitivo y de florecimiento humano en general. Esto no significa, sin embargo, que sea relativa a normas o paradigmas locales e históricos. Que la objetividad puede ser transcultural se muestra

por el hecho de que en la actividad de inventar y criticar nuestros ideales y paradigmas se apela a una racionalidad que no es propia de ningún paradigma y que orienta la misma actividad de crítica e invención. Esto implica que la racionalidad no puede “encarnarse” en ningún método particular (la racionalidad no es formalizable). Según Putnam, en la ciencia los valores evolucionan juntamente con la práctica científica; modificamos nuestros valores cognitivos o nuestra metas a la luz de su adecuación con la metodología científica y con la teoría.

El cuadro final de la objetividad, en el realismo interno de Putnam, queda como sigue: por una parte, tenemos una noción de la objetividad que nos lleva más allá de los sistemas de valores aceptados por culturas particulares; por la otra, no hay sistemas de valores que gocen de un tipo privilegiado de respaldo metafísico. La objetividad, para ser objetividad, tiene que trascender las normas particulares; pero para no ser una propiedad misteriosa, tiene que ligarse con nuestras creencias, prácticas y valores. Por otra parte, no es posible *reconocer* la objetividad en ninguna área de discurso si no se está involucrado en esa área de discurso y si no se usa su lenguaje<sup>276</sup>.

Se dijo también en este capítulo que el principal problema que se encuentra el realismo interno (que el propio Putnam reconoce) se encuentra en la noción de verdad como propiedad sustantiva o perenne de los enunciados. Parece misterioso que un enunciado pueda ser siempre verdadero, con independencia de nuestras posibilidades de verificación. Para algunos autores (Folina, Jacob y Bradie), el concepto de verdad como aceptabilidad racional idealizada no aporta más que el concepto de realidad última del realismo. Para otros (Rorty), Putnam cae en una especie de determinación *sub specie aeternitatis* de la aceptabilidad. Se dijo, en defensa de Putnam, que el propio concepto de racionalidad supone que ésta sea pública y transcultural, pues una racionalidad privada no puede tener sentido: nadie (ninguna persona o cultura) se justifica a sí mismo (si ello fuera posible, no habría diferencia entre estar en lo correcto y pensar que se está en lo correcto).

A esta altura de la investigación, algunas cosas parecen evidentes: (1) que el realismo interno tiene su origen en la teoría social de la referencia

<sup>276</sup> En la caracterización anterior, he seguido de cerca a M. Timmons en “Putnam’s Moral Objectivism”, *Erkenntnis* 34 (1991), 377-380, tomando en cuenta las observaciones que le hace el propio Putnam (“Replies and Comments”, 416-419).

que Putnam desarrolló en *El significado de "significado"*; (2) que sus contendientes son, por una parte, el realismo materialista y cualquier concepción que intente lograr una descripción última de la realidad, y por la otra, el relativismo escéptico, que Putnam considera incoherente e irresponsable; (3) que el aliento que anima la filosofía de Putnam es genuinamente filosófico: aspira, como Wittgenstein, a ser una llamada a no conformarnos las explicaciones reduccionistas de la realidad.

Finalmente, una consideración sobre la evolución del pensamiento de Putnam: es posible afirmar que los cambios en su filosofía son los cambios en su concepción del "uso lingüístico". Ha sido siempre a la luz de nuevas interpretaciones de este concepto, sugeridas por autores como Dummett y Wittgenstein, que Putnam ha ido desarrollando su pensamiento, sin desechar sus concepciones anteriores, sino enriqueciéndolas. En su período de "realismo metafísico", Putnam tenía una concepción "científico-cognitiva" del uso lingüístico: existía un programa en el cerebro más una descripción de las causas externas de las palabras del hablante<sup>277</sup>. Luego —como se ha visto en este capítulo—, Putnam gana en sensibilidad epistemológica y se propone desarrollar una idea que ya había presentado en *El significado de "significado"*: la conexión entre uso y verificación. El conocimiento que el hablante tiene de su lengua nativa —sostiene en el período del "realismo interno"— consiste en el *conocimiento de las condiciones* bajo las cuales las oraciones de ese lenguaje pueden afirmarse, y no en el *descubrimiento* de unas "relaciones de correspondencia" entre partes del lenguaje y partes de la realidad. El "realismo interno" mantiene que no es el lenguaje, sino los *hablantes* quienes reflejan el mundo, en el sentido de *construir una representación simbólica del mundo*, no absoluta, pero sí objetiva, en cuanto que está controlada, al menos en forma negativa, por la realidad y por la opinión de los demás. En la construcción de esas representaciones simbólicas, por otra parte, intervienen los valores de las personas, que son un reflejo de las distintas concepciones del florecimiento humano.

<sup>277</sup> H. Putnam, SNS, 457-458.

## CAPÍTULO 4

### REALISMO HUMANO (1986-1997)

En el presente capítulo se analizarán y comentarán las propuestas filosóficas que Putnam ha venido desarrollando desde el año 1986 hasta 1997. La principal característica de este período del pensamiento de Putnam, a mi manera de ver, es su intento por volver al realismo; pero no al realismo metafísico del que partió, sino a un realismo “del sentido común”, que dé cuenta de las genuinas intuiciones del conocimiento ordinario sin caer en los excesos del cientificismo, ni en el escepticismo posmoderno. Se trata de una vuelta al realismo llevada a cabo con todo el rigor, que pasa por la crítica de la noción moderna de los datos sensoriales y de las dicotomías a que tal noción ha dado lugar (cosa en sí-representación; objetivo-subjetivo; hecho-valor). Es un período, también, de autocrítica: Putnam advierte que su propio realismo interno todavía conservaba la imagen de los datos sensoriales como intermediarios entre nuestras facultades cognoscitivas y el mundo externo. Sin embargo, esto no significa que el internalismo en cuanto tal estuviera equivocado. Putnam seguirá sosteniendo que el realismo metafísico, entendido como la afirmación de la existencia de una totalidad definida de objetos y propiedades, es ininteligible; lo que ahora tratará de hacer ver es que toda concepción del conocimiento que asuma la noción de los datos sensoriales no puede más que acabar en realismo o antirrealismo. También seguirá sosteniendo la noción de relatividad conceptual, elaborada en su período anterior. Se puede ser realista con respecto al valor de nuestras nociones ordinarias de representación, objetividad y verdad, y a la vez, sostener que no existen estándares para el uso de tales nociones al margen de nuestras elecciones conceptuales (que, a su vez, reflejan nuestro sistema de valores y nuestra noción de bien humano).

En el desarrollo de estas tesis, Putnam se apoya en los trabajos de William James, John L. Austin y Ludwig Wittgenstein, fundamentalmente. En este trabajo se sostiene que la tesis del uso lingüístico que Putnam expuso en *El significado de "significado"*, se encuentra más próxima a las ideas de James, Austin y Wittgenstein que a las de los filósofos modernos, pudiéndose establecer, por tanto, una clara línea de continuidad entre los escritos del final del primer período de Putnam con los del presente.

En los doce años de producción que aquí se estudian, Putnam se dedica también a reexaminar el legado del pragmatismo clásico americano. Las ideas de William James, como ya se dijo, desempeñarán un papel fundamental en su vuelta al realismo. Por otra parte, John Dewey ejercerá un influjo notable en nuestro autor en lo que respecta a su concepción de la naturaleza de los problemas éticos y sociales, y a su visión de la democracia como condición indispensable del conocimiento.

El título de este capítulo está tomado de una de las obras más importantes de Putnam en este período: *Realism with a Human Face* (1990). Con ello se busca resaltar la idea de que en esta etapa de su pensamiento, Putnam ha llegado a conciliar su original tendencia al realismo en filosofía de la ciencia con el influjo antirrealista que recibió de Michael Dummett en los años 70, en una síntesis que debe mucho a las intuiciones de los pragmatistas clásicos americanos. Y la principal de esas intuiciones, me parece, es que el conocimiento es humano (y, por lo tanto, falible), lo cual no impide que pueda ser objetivo.

El año 1986 se ha tomado aquí como el del inicio de este período. Es el año anterior a la publicación de *The Many Faces of Realism*<sup>1</sup>, las Conferencias Paul Carus que Putnam leyó en la reunión de diciembre de 1985 de la Asociación Filosófica Americana, en Washington<sup>2</sup>. Es en este libro donde Putnam habla por primera vez de “realismo pragmático” en lugar de “realismo interno”, mostrando así la influencia que el pragmatismo estaba ya ejerciendo en su pensamiento. Es aquí donde Putnam empieza a criticar la noción de datos sensoriales de la filosofía moderna, y a poner las bases de su defensa de la democracia como forma de vida a partir de la filosofía de Kant. El último artículo que se utiliza es *A Half Century of Philosophy, Viewed*

<sup>1</sup> Traducidas al castellano como *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós, 1994.

<sup>2</sup> La segunda conferencia (“El realismo y la razonabilidad”) no fue realmente leída en Washington.

*from Within*, de 1997. En él, es de destacar el interés que Putnam tiene en estos últimos años, en evitar que se piense que está construyendo o ayudando a construir algún “movimiento” en filosofía; quiere, simplemente, hacer “filosofía sin adjetivos”<sup>3</sup>.

#### 4.1. REPRESENTACIONALISMO, ANTIRREPRESENTACIONALISMO Y OBJETIVIDAD

Richard Rorty ha escrito que más que de realismo y antirrealismo, el problema filosófico más importante en la filosofía anglosajona actual, es de representacionalismo y antirrepresentacionalismo; o bien, que la polémica “realismo *versus* antirrealismo” se inscribe enteramente dentro de un marco conceptual representacionista<sup>4</sup>. Dentro de los filósofos antirrepresentacionistas, Rorty sitúa a Putnam (no al Putnam realista científico, sino al de *Razón, verdad e historia*), y afirma no comprender por qué Putnam insiste en distanciarse de su posición (la de Rorty)<sup>5</sup>. Putnam reconoce estar de acuerdo con Rorty en que la idea de la filosofía moderna (cartesiana) de las representaciones como lo primero conocido por la mente es desastrosa<sup>6</sup>, y que es necesario volver al realismo “directo” o “natural” expuesto por filósofos como James, Husserl, Austin<sup>7</sup> y antes —en cierta forma— por Tomás de Aquino y por Aristóteles<sup>8</sup>. Pero en lo que no está de acuerdo con Rorty es en suponer que el rechazo de la noción de representación implique el rechazo de la noción de objetividad. Dicho de otra manera, Putnam cree que existe “un sentido perfectamente común de ‘representación’”, así como una noción común y perfectamente válida de “objetividad” que tienen que ser “iluminadas” por la filosofía. Lo que no puede hacerse, dice Putnam, es “permanecer inermes en un gesto de rechazo que está tan vacío como aquello que rechaza”<sup>9</sup>. El problema de Rorty, según Putnam, es

<sup>3</sup> H. Putnam, “A Half Century of Philosophy, Viewed From Within”, *Daedalus* 126 (1997), 208.

<sup>4</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996, 15-35.

<sup>5</sup> R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, 443-444.

<sup>6</sup> H. Putnam, “Prólogo”, en MCR, 13-14.

<sup>7</sup> H. Putnam, MCR, 48.

<sup>8</sup> H. Putnam, SNS, 467.

<sup>9</sup> H. Putnam, “Prólogo”, en MCR, 14-15.

que

está tan preocupado por la falta de una *garantía* de que nuestras palabras representen las cosas fuera de sí mismas que, al encontrar que una garantía del único tipo que él prevé es “imposible”, siente que no tiene otra alternativa que rechazar la propia idea de representación como una equivocación<sup>10</sup>.

Desde luego que es imposible pensar en “saltar fuera de nuestra mente” y comparar los propios conceptos con la realidad “tal como es en sí misma”, pero eso no nos debe llevar a la desesperación filosófica (como le sucede a Rorty). Lo que hay que hacer es revisar nuestra noción de representación.

El problema de fondo, para Putnam, es la imagen que hemos heredado de la filosofía del siglo XVII que nos hace suponer que algunas veces *tenemos éxito* al representar las cosas tal como son en sí mismas y otras veces, no. Esa concepción normalmente supone una teoría causal de la percepción, según la cual los objetos externos impresionan nuestros sentidos, produciéndose en nuestra mente una imagen o representación del objeto, que es lo que nosotros directamente conocemos. Pero no siempre fue así. Para los filósofos clásicos y medievales (notablemente, Aristóteles<sup>11</sup> y Tomás de Aquino), lo que percibimos

es el frío o el calor externos, la forma externa, la inteligencia y la corporeidad de la persona con la que estamos hablando, etc. La idea de que experimentamos solamente eventos dentro de nosotros mismos, eventos cuya única relación con el calor o con el frío, la forma, la inteligencia y la corporeidad es que son *causados* por estas últimas cosas, es totalmente extraña a esta manera de pensar. Solamente después del obispo Berkeley y de David Hume hemos llegado a creer que ésta es la única forma posible de pensar<sup>12</sup>.

La concepción representacionalista, como el propio Putnam ha explicado, estaba presente en su realismo interno, sobre todo en *Razón, verdad e historia*. No es lo único que estaba mal con el realismo interno, como se

<sup>10</sup> H. Putnam, “Prólogo”, en MCR, 13.

<sup>11</sup> Para J. Haldane (“On Coming Home to (Metaphysical) Realism”, *Philosophy* 71 (1996), 288), los argumentos que Putnam ofrece en las Dewey Lectures a favor del realismo “del sentido común”, no son incompatibles con la metafísica aristotélica.

<sup>12</sup> “Las raíces de esta concepción se encuentran en Descartes y Locke, pero estos pensadores creyeron que al menos algunas de nuestras ideas sensoriales “se asemejan” a sus causas” (H. Putnam, SNS, 467).

verá más adelante, pero tampoco es que *todo* en él estuviera mal. Lo que estaba bien era el rechazo de las tesis realistas tradicionales según las cuales: (1) existe una totalidad definida de objetos; (2) existe una totalidad definida de propiedades; (3) existe una clara línea divisoria entre las propiedades que nosotros “descubrimos” en el mundo y las propiedades que “proyectamos”; (4) la verdad se define en términos de una relación de correspondencia entre nuestro pensamiento y los objetos y propiedades del mundo<sup>13</sup>. A Putnam estas suposiciones realistas tradicionales le parecieron siempre ininteligibles; la diferencia está en que mientras en *Razón, verdad e historia* trataba de argumentar contra ellas desde una posición que aún conservaba la premisa básica de un intermediario entre nuestras facultades cognitivas y el “mundo externo”, en sus últimos escritos (sobre todo en las Dewey Lectures) trata de hacerlo desde una interpretación particular de la noción wittgensteiniana de uso lingüístico<sup>14</sup>. ¿Por qué el cambio? Putnam empezó a ver problemas con el realismo interno al examinar más de cerca la noción de “situación epistémica ideal” que era, como ya se dijo<sup>15</sup>, el núcleo de su propuesta. En efecto,

si, en la concepción que hemos heredado de la filosofía moderna, existe un problema para saber cómo, sin postular alguna forma de magia, podemos tener acceso referencial a cosas externas, existe un problema igual para saber cómo podemos tener acceso referencial, u otra forma de acceso, a una situación epistémica suficientemente buena<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> H. Putnam, SNS, 463.

<sup>14</sup> H. Roudier considera que el realismo natural (o “humano”) de Putnam es una versión de su realismo interno, esto es, “una modificación realista acompañada de autocríticas sobre ciertos puntos añejos, de modificaciones terminológicas y de aclaraciones” (“Réalisme naturel et perception”, *Critique* 52 (1996), 105). Me parece que si bien esta posición destaca la continuidad en el pensamiento de Putnam —tesis que también aquí se defiende—, no presta, sin embargo, suficiente atención a lo que el propio Putnam señala como la principal diferencia entre su realismo natural y su realismo interno: la noción de los datos sensoriales. La continuidad en el pensamiento de Putnam no puede explicarse con la idea de “modificaciones terminológicas” o “aclaraciones”, como si su propuesta estuviera completa desde el principio; en mi opinión, esa continuidad es resultado de una mayor profundización en la intuición original, que en ocasiones lo lleva a hacer correcciones de envergadura, como la presente.

<sup>15</sup> Ver p. 146.

<sup>16</sup> H. Putnam, SNS, 462.

Esto quiere decir que si bien las críticas de Putnam al realismo metafísico no andaban descaminadas, su propia propuesta alternativa (el realismo interno) no atacaba la raíz del problema, y quedaba expuesta, por lo tanto, a caer en las mismas antinomias que descubría en el realismo<sup>17</sup>. En efecto, si la principal dificultad del realismo metafísico es explicar cómo sabemos que determinada relación de referencia es la correcta o la pretendida por la naturaleza, el realismo interno también tiene que explicar cómo sabemos que determinada situación epistémica es la ideal<sup>18</sup>. Putnam reconoce que en su propuesta inicial, “el mundo podía determinar si yo, de hecho, me encontraba en tal situación, o si sólo creía estarlo —de esta manera, conservaba una importante idea del realismo del sentido común—”<sup>19</sup>; pero esta explicación es claramente insuficiente. Tal vez por ello llega a reconocer que lo que estaba haciendo, en el fondo, era simplemente “combinar elementos de realismo moderno de primera hora con elementos de la concepción idealista”<sup>20</sup>.

La lectura de *Sense and Sensibilia*, de J. L. Austin, y de los trabajos de W. James, le sugiere a Putnam la idea de que el origen todos estos problemas se encuentra en la epistemología del siglo XVII, con su teoría de los datos sensoriales. La teoría de los datos sensoriales sostiene que conocemos las cosas y sus propiedades a través de sus imágenes o representaciones mentales, que a su vez son causadas por datos en los sentidos. Esos “objetos mentales” pueden ser inmateriales, como en las tempranas versiones de la epistemología moderna, o bien identificarse con los “eventos físicos” de la mente. Esta última versión es la que se conoce como “*identity theory*”. En su

<sup>17</sup> “Juntamente con la creciente claridad con la que veía la ininteligibilidad del realismo metafísico, retenía la concepción funcionalista de ‘un hablante-oyente de un lenguaje natural’. Esa concepción, al ver el lenguaje como algo dentro de la cabeza (o del ordenador) inevitablemente hace totalmente misterioso cómo cualquier ítem del lenguaje pueda referirse a lo que está fuera de la cabeza, o fuera del ordenador” (H. Putnam, “Replies”, 356).

<sup>18</sup> Según se vio en el capítulo 3, a la noción de situación epistémica ideal se llega de la siguiente forma: 1) los “objetos” no existen independientemente de los esquemas conceptuales; 2) una afirmación sobre un objeto es verdadera si puede ser justificada, no sólo para mí aquí y ahora, sino para cualquier ser “de naturaleza sensible y racional”; 3) (por lo tanto) es de esperar que las condiciones de justificación de los enunciados sean las ideales.

<sup>19</sup> H. Putnam, SNS, 462.

<sup>20</sup> H. Putnam, SNS, 462.

forma contemporánea<sup>21</sup>, la “teoría de la identidad” tiene dos variantes: la que sostiene que una sensación —por ejemplo, la sensación de “azul”— es idéntica a un determinado estado neurofisiológico (J. J. C. Smart), y la funcionalista, propuesta por el propio Putnam, que identifica sensación no con un estado físico de la mente, sino con un estado computacional o funcional (de esta forma, un ser espiritual, un ordenador y un cerebro, al tener una misma organización funcional, podrían tener la misma sensación de color azul, por ejemplo)<sup>22</sup>. En *Razón, verdad e historia*, Putnam todavía admitía como válida la teoría de la identidad, incluso en su forma materialista:

Todavía hoy me inclino a pensar que esa teoría [el funcionalismo] es correcta; o al menos que constituye una descripción *naturalista* correcta de la relación mente-cuerpo. Hay otras descripciones “mentalistas” de esta relación que también son correctas, aunque no son reducibles a la imagen del mundo que llamamos “Naturaleza” (...). A pesar de todo, me atrae la idea que de que *una* de las versiones correctas del mundo es la naturalista, en la cual las formas-de-pensamiento, imágenes, sensaciones, etc., *son* acontecimientos físicos funcionalmente caracterizados<sup>23</sup>.

El problema con la teoría de la identidad, o con la noción de la mente como un intermediario entre nuestras facultades cognoscitivas y las cosas externas, es que hace parecer cosa de magia que podamos tener acceso a cualquier cosa fuera de los estados mentales<sup>24</sup>, y por lo tanto hace imposible suponer que el mundo o la realidad pueda decirme si me encuentro en la situación epistémica ideal. En contraste, un “realismo natural”, en el sentido propuesto por William James<sup>25</sup>, sostiene que los objetos normales

<sup>21</sup> En su forma clásica estaba en los escritos de los filósofos materialistas del siglo XVII (Diderot), así como en Spinoza (H. Putnam, RVH, 85-86).

<sup>22</sup> H. Putnam, RVH, 86; MCR, 56-58; R&R, 119-143.

<sup>23</sup> H. Putnam, RVH, 87 (he modificado un tanto la traducción).

<sup>24</sup> H. Putnam, SNS, 464.

<sup>25</sup> Existe una gran similitud entre las ideas de William James y las de Thomas Reid (1788-1856), lo que permite establecer una conexión entre la escuela del *common sense realism* y el pragmatismo americano que llega hasta Putnam. Para el filósofo escocés, “nuestros conceptos no son intermediarios entre nosotros y los objetos, ni instrumentos para ‘hacer’ los objetos. Son puentes que nos acercan a los objetos. Los objetos poseen propiedades y nosotros captamos esas propiedades; y cuando todo va bien, como normalmente sucede, las propiedades que los objetos poseen son las que nosotros captamos” (N. Wolterstorff, “Are Concept-Users World-Makers?”, *Philosophical Perspectives* 1 (1987), 235).

de la percepción son las cosas “externas”, o, mejor, que una percepción correcta *consiste en* ver, oír o sentir las cosas “de fuera”, y no las impresiones que tales cosas causan en la mente de las personas<sup>26</sup>. También J. L. Austin sostuvo una especie de “realismo natural” en su libro *Sense and Sensibilia*, pero los académicos británicos y estadounidenses mostraron, en general, poco interés en su propuesta<sup>27</sup>. Así, el propio Putnam escribía en torno a 1977:

Aunque el filósofo John Austin y el psicólogo Fred Skinner han tratado de eliminar los datos sensoriales, me parece que la mayoría de los filósofos y psicólogos piensan que existen cosas tales como las sensaciones o *qualia*. Puede que éstas no sean el objeto de la percepción, como una vez se pensó (...); que no tengamos un conocimiento infalible de ellas; que sean unas entidades mal definidas y no entidades perfectamente particularizadas; pero, con todo, parece razonable sostener que las sensaciones son parte de un área legítima de la psicología cognitiva y de la filosofía, y no pseudoentidades inventadas por una mala psicología y una mala filosofía<sup>28</sup>.

Si el objeto de la percepción son las sensaciones y no las cosas mismas, la noción de verdad como correspondencia entre los conceptos o representaciones a que tales sensaciones dan lugar y las cosas mismas, se vuelve ininteligible, pues supone situarse fuera de la misma mente para verificar si tal correspondencia existe. Putnam se daba cuenta perfectamente de esta antinomia del realismo, pero tampoco encontraba, situado como estaba en una concepción representacionalista del conocimiento, una posible solución.

La solución al problema le llegó a Putnam por la vía de la noción de uso lingüístico. Ya en *El significado de “significado”*, Putnam sostenía que el significado de nuestras palabras no está determinado por nuestros estados mentales (de manera que el significado del término “azul” no es idéntico o no se refiere a una imagen mental concreta), sino por las relaciones que

<sup>26</sup> H. Putnam, SNS, 454. Putnam encierra entre comillas las palabras “externas” (*external*) y “de fuera” (*out there*) porque esos términos “introducen una concepción falsa de la mente: la concepción de la mente como algo ‘dentro’ de uno. Nótese —dice— que esta concepción no se supera rechazando el dualismo; por el contrario, la tendencia popular a identificar la mente con el cerebro ¡hace que parezca que es la concepción verdadera!”.

<sup>27</sup> H. Putnam, SNS, 455.

<sup>28</sup> H. Putnam, “Models and Reality”, en PP3, 24.

tenemos con el entorno y con los demás hablantes<sup>29</sup>. Fue esta contribución de Putnam a la filosofía del lenguaje lo que, en parte, le ganó su fama de “realista”, pero no hay que olvidar que, como el mismo Putnam afirma, “esta concepción particular no se derivó del programa del ‘realismo científico’<sup>30</sup>. Posteriormente, por influencia de la semántica verificacionista de Dummett, Putnam añadirá que el conocimiento que los hablantes tienen de su lengua —la explicación de su uso— consiste en el conocimiento de las condiciones bajo las cuales las oraciones de esa lengua pueden emitirse, y no en el descubrimiento de unas relaciones de correspondencia entre palabras y cosas externas<sup>31</sup>. Estas ideas, como se ve, hacían por lo menos superflua la apelación a un intermediario mental en el acto del conocimiento y en las prácticas de la referencia y del uso lingüístico.

En este período que aquí hemos llamado de “realismo humano”, Putnam profundiza en las tesis sobre la percepción de William James y en la noción de uso lingüístico del último Wittgenstein, con la intención de despejar el camino para librarse de las antinomias del realismo. En cuanto a James, Putnam sostiene que fue el primer filósofo en rechazar por completo la idea de que la percepción requiere de intermediarios<sup>32</sup>. En la concepción tradicional (tradicional desde el siglo XVII), se hace uso del problema de las alucinaciones para probar que todo lo que percibimos son datos sensoriales. Si por lo menos en un caso, se nos dice, cuando alguien cree que está percibiendo un objeto físico lo que realmente está percibiendo es algo mental (un dato sensorial), es posible suponer que aun en el caso de la percepción verídica, lo que percibimos *directamente* son los datos sensoriales. Pero en la opinión de James, según Putnam, “todo lo que el epistemólogo tradicional prueba apelando a las alucinaciones es que algunas veces experimentamos cosas que son, en la terminología tradicional, ‘mentales’; pero no ha probado que *nunca* percibamos directamente partes de la realidad como ellas son”<sup>33</sup>. Si cada uno de nosotros percibiera sus propios datos sensoriales, sería imposible explicar cómo podemos referir

<sup>29</sup> Ver 2.3.1.

<sup>30</sup> H. Putnam, “A Half Century of Philosophy”, 196.

<sup>31</sup> Ver 3.2.2 y 3.3.2.

<sup>32</sup> H. Putnam, “James’s Theory of Perception”, en RHF, 244; “James’s Theory of Truth”, sin publicar (1996), 12.

<sup>33</sup> H. Putnam, “James’s Theory of Perception”, en RHF, 245.

nos a las mismas cosas en el lenguaje ordinario. La realidad, el mundo que percibimos es público, no privado. Cuando le digo a mi amigo por la calle: “fíjate en ese coche”, le estoy pidiendo que vea *ese* coche, no *mis* datos sensoriales ni *sus* datos sensoriales. En la concepción tradicional, la idea de *compartir experiencias* tiene poco sentido, o bien, se hace difícil de explicar. Pero esa es una idea imprescindible en nuestra vida, que sólo puede entenderse admitiendo que lo que percibimos directamente son cosas reales, no datos sensoriales. Además, forma parte de nuestro sentido común suponer que la verdad se puede compartir (de hecho, debe ser compartida para ser verdad); y “¿cómo podría ser la verdad compartida, si la realidad no pudiera ser compartida?”<sup>34</sup>. Todo apunta a que el realismo que se ha aliado con la epistemología moderna es el peor enemigo del realismo del sentido común.

En las Paul Carus Lectures, Putnam expone esta tesis: que el Realismo filosófico y científico (Realismo con “R” mayúscula) traiciona el realismo del sentido común (realismo con “r” minúscula). La desconfianza cartesiana en nuestras facultades perceptivas, originó, como se sabe, el problema de la relación mente-cuerpo. Los intentos de solución de este problema produjeron, por una parte, la teoría de los datos sensoriales, y por la otra, la idea de que la verdadera descripción del mundo es la que nos proporciona la ciencia físico-matemática. Los científicos de nuestros días normalmente son realistas, porque normalmente han asumido la idea moderna de que lo que conocemos son representaciones, que no nos informan sobre cómo son realmente las cosas. Esa tarea, piensan, sólo pueden cumplirla las ciencias, sobre todo las matemáticas. Siguiendo esta línea de pensamiento, se llega a la curiosa conclusión de que los colores no existen, los objetos sólidos contienen más vacío que materia, y cosas por el estilo.

La actual concepción occidental del mundo depende, de acuerdo con Husserl<sup>35</sup>, de una nueva manera de concebir los “objetos externos”, la de la física matemática. Un objeto externo se concibe como una congregación de partículas (por los atomistas) o como algún tipo de distorsión ampliada (en el siglo XVII, un “vórtice” y, más tarde, una colección de “campos”). De cualquier forma, la mesa frente a mí (o el objeto que yo me “represento como” una mesa) se describe, como dice Husserl, mediante “fórmulas matemáticas”.

<sup>34</sup> H. Putnam, “James’s Theory of Perception”, en RHF, 248.

<sup>35</sup> En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1990.

Y esto, señala, es lo que trajo sobre todo la revolución galileana al pensamiento occidental: la idea del “mundo externo” como algo cuya descripción verdadera, cuya descripción “tal como es en sí mismo”, consiste en fórmulas matemáticas.<sup>36</sup>

El hombre corriente *algunas veces* se deja seducir por esta concepción, y rinde adoración a la ciencia. Es lo que sucede, por ejemplo, con el caso de la noción de color. Desde Locke y Descartes las propiedades de los objetos se pueden dividir en primarias (su tamaño, forma y lugar) y secundarias, de las cuales el color es un ejemplo clave<sup>37</sup>. Resulta que mientras las propiedades primarias pueden considerarse propiedades “reales” de los objetos —afirma el sentido común post-científico—, no sucede lo mismo con el color. El color no es una propiedad estable de la cosas; lo que es estable es el dato de nuestros sentidos. En efecto, ¿qué tienen en común una estrella roja, una manzana roja y un vaso lleno de agua coloreada? Lo único que pueden tener en común es “una disposición (un poder, en el lenguaje de los siglos XVII y XVIII) para afectarme de una cierta forma —para hacerme tener datos de los sentidos—. Y éstos, los datos de los sentidos, verdaderamente tienen una clase de ‘rojez’ simple, uniforme y no disposicional”<sup>38</sup>. Pero si ampliamos esa imagen, resulta que, según los datos que la ciencia actual nos proporciona, tampoco propiedades como el tamaño o la solidez son como pensábamos: “la física ha descubierto que la mesa es, en su mayor parte, espacio vacío: que la distancia entre las partículas es inmensa en relación con el radio del electrón o con el núcleo de uno de los átomos que componen la mesa”<sup>39</sup>. Y esto es a lo que conduce el realismo científico (o Realismo con “R” mayúscula): a convencernos de que “lo que realmente hay (...) son objetos de la física matemática, por un

<sup>36</sup> H. Putnam, MCR, 43.

<sup>37</sup> “Locke (...) introdujo la célebre distinción entre *cualidades primarias* u *originales*, es decir, cualidades de los cuerpos completamente independientes de ellos ‘y tales que en todas las alteraciones y cambios que el cuerpo sufre’ se mantiene como es, y *cualidades secundarias*, es decir, cualidades que no se hallan, en verdad, en los objetos mismos, sino que son posibilidades (*powers*) de producir varias sensaciones en nosotros mediante sus cualidades primarias. Ejemplos de las primeras son: solidez, extensión, figura y movilidad. Ejemplos de las segundas son: colores, sonidos y gustos” (J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Vol. 1, 744).

<sup>38</sup> H. Putnam, MCR, 46.

<sup>39</sup> H. Putnam, MCR, 41.

lado, y ‘sensaciones desnudas’, por otro”<sup>40</sup>, negando de esta forma el realismo del sentido común (realismo con “r” minúscula).

El problema con el realismo científico es su tendencia al reduccionismo: las descripciones de la realidad, para tener alguna validez, deben, según esta concepción, reducirse (o traducirse) al lenguaje de las matemáticas y de la ciencia física, incluyendo —nótese— el discurso sobre el conocimiento, que no es más, se dice, que modificaciones físico-químicas de la corteza cerebral. Según esa mentalidad —que Putnam ha llamado recientemente “pancientificista”—, “los problemas filosóficos están destinados, al final, a ser resueltos por el progreso de las ciencias naturales, y lo mejor que el filósofo puede hacer es anticipar el progreso sugiriendo la manera en que las ciencias pueden resolverlos”<sup>41</sup>. El intento de Putnam por denunciar el pancientificismo no tendría nada de novedoso si no fuera porque para lograrlo dirige su ataque hacia las teorías de la percepción. Explica Putnam:

Durante los veinticinco primeros años de mi vida profesional como filósofo, aproximadamente, compartí con mis contemporáneos una serie de creencias sobre cuáles son los auténticos problemas metafísicos y epistemológicos, junto con la convicción de que la filosofía de la percepción tenía poco que ver con esos problemas. En el curso de los últimos quince años, sin embargo<sup>42</sup>, he llegado a apreciar progresivamente en qué medida nuestra concepción actual sobre cuáles son las alternativas filosóficas viables depende precisamente de un amplio, aunque vago, consenso sobre la naturaleza de la percepción<sup>43</sup>.

La noción de la percepción que Putnam compartió durante mucho

<sup>40</sup> H. Putnam, MCR, 47.

<sup>41</sup> H. Putnam, “A Half Century of Philosophy”, 183. Fue la idea de que “el filósofo debe ser un buen ‘futurista’, anticipando cómo resolverá la ciencia nuestros problemas filosóficos” lo que más le atrajo a Putnam del realismo metafísico, y no sus tesis sobre la verdad (H. Putnam, R&R, 165-166).

<sup>42</sup> Putnam escribe lo anterior en 1994.

<sup>43</sup> H. Putnam, SNS, 456. En una nota sobre el paso del realismo interno al realismo natural (que aquí llamo “humano”), Putnam comenta: “como John McDowell (...), llegué a ver que el sentido de la ‘brecha’ entre el lenguaje y el mundo no puede superarse a menos que primero superemos la idea de una brecha entre la percepción y el mundo. Este interés en desarrollar una forma que solía ser llamada ‘realismo directo’ fue también animada por mi dilatado estudio del pensamiento de Austin y Wittgenstein, y, en los últimos diez años, del trabajo de William James” (“Replies”, 356).

tiempo con sus colegas fue, como ya se dijo, la de los datos sensoriales. Para no caer en el problema del dualismo mente-cuerpo, Putnam y sus contemporáneos habían llegado a la conclusión de que la mejor explicación disponible era la teoría de la identidad: “los eventos mentales son en realidad idénticos a los eventos cerebrales y a otros eventos físicos”<sup>44</sup>. Con su funcionalismo, Putnam mitigaba un tanto el materialismo de esta teoría al decir que “el cerebro tiene propiedades que, hasta cierto punto, son *no-físicas*”, es decir, “propiedades que son *definibles en términos que no aluden a la física o a la química cerebral*”<sup>45</sup>, tales como el *software* de un ordenador (un programa lógico-matemático, básicamente). Gran parte del atractivo de la teoría de la identidad se explica, precisamente, por el miedo a caer en su extremo opuesto de un supuesto dilema: “el dilema de que debemos optar por alguna forma de teoría de la identidad (o, tal vez, materialismo eliminacionista), o bien vernos forzados a volver a los oscuros días del dualismo”<sup>46</sup>.

La tesis de Putnam es que tal dilema es falso, y que abandonar la teoría de la identidad no tiene por qué conducirnos a ninguna forma de dualismo. Todo lo contrario: abandonar la idea del intermediario entre nuestras facultades cognitivas y la realidad —idea en la que se apoya y en la que tiene su origen la teoría de la identidad— puede tener el beneficioso efecto de volver al realismo “natural”. Putnam nota que muchos de los que hoy se consideran auténticos problemas filosóficos nacen con las teorías del siglo XVII sobre la percepción. Efectivamente, problemas que actualmente se consideran fundamentales, como la cuestión sobre “cómo engancha el lenguaje en el mundo”, no plantearían normalmente ninguna dificultad, a menos que consideremos como “desesperadamente ingenua” la posición que no ve ningún problema en hablar acerca de las cosas que vemos todo el tiempo, como las casas y los animales<sup>47</sup>.

Pues bien, abandonar la teoría de la identidad, según Putnam, no nos conduce necesariamente a los viejos dualismos, y para volver al realismo natural, que no sea una vuelta a un realismo ingenuo, hace falta darse cuenta de que

<sup>44</sup> H. Putnam, RVH, 85.

<sup>45</sup> H. Putnam, RVH, 86.

<sup>46</sup> H. Putnam, SNS, 483.

<sup>47</sup> H. Putnam, SNS, 456.

nuestras experiencias sensoriales no son efectos pasivos en un objeto llamado “mente”, sino, principalmente, experiencias de aspectos del mundo acaecidas a un ser viviente. Hablar de la mente no es hablar acerca de la parte inmaterial de nosotros, sino una forma de describir el ejercicio de ciertas habilidades que poseemos, habilidades que ejercen un control sobre las actividades de nuestro cerebro y sobre las distintas transacciones que realizamos con el entorno, pero que no tienen que ser explicadas reductivamente usando el vocabulario de la física o de la biología, ni siquiera el vocabulario de la computación<sup>48</sup>.

En este sentido, la propuesta de Putnam tiene una gran similitud con lo que Rorty llama una explicación antirrepresentacionista de la relación entre la ciencia natural y el resto de la cultura: “entiendo por explicación antirrepresentacionista —dice Rorty— una explicación según la cual el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad”<sup>49</sup>. En mi opinión, ambas propuestas pueden considerarse “pragmatistas”, en cuanto siguen la línea marcada por Peirce de considerar las creencias como mecanismos de adaptación al entorno en vez de como imágenes o representaciones<sup>50</sup>.

Me parece que la idea de Rorty de que la filosofía de Putnam es antirrepresentacionista en este sentido, es fundamentalmente correcta. Escribe Rorty:

El antirrepresentacionismo común a Putnam y a Davidson insiste (...) en que la noción de “relaciones de hecho independientes de la teoría e independientes del lenguaje” constituye una petición de principio. Pues esta noción evoca la misma imagen representacionista de la que tenemos que huir. (...) No aceptan la imagen cartesiano-kantiana que presupone la idea de “nuestras mentes” o “nuestro lenguaje” como un “interior” que pueda contrastarse con

<sup>48</sup> H. Putnam, SNS, 483.

<sup>49</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, 15.

<sup>50</sup> C. S. Peirce, “La fijación de la creencia”, en *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, edición de J. Vericat, Barcelona: Crítica, 1988, 183-195. Como señala Rorty, los pragmatistas parten de Darwin en vez de Descartes; consideran que “las creencias son hábitos de actuar en vez de partes de un ‘modelo’ del mundo, construidas por el organismo para ayudarle a enfrentarse a éste” (*Objetividad, relativismo y verdad*, 26). Putnam también ha notado que “muchas cosas hacen que Darwin sea un apropiado representante del temperamento pragmatista”, entre ellas, su antiesencialismo, que James compartía plenamente (H. Putnam, “James’s Theory of Perception”, en RHF, 234-235).

algo (quizás algo muy diferente) “exterior”. Desde un punto de vista darwiniano, simplemente no hay manera de dar sentido a la idea de que nuestra mente o nuestro lenguaje estén sistemáticamente fuera de sintonía con lo que está más allá de nuestra piel<sup>51</sup>.

Sin embargo, existe una importante diferencia entre los dos: para Putnam, lo que “el punto de vista darwiniano” nos descubre es que “la suposición de que pensar consiste en manipular ítems que no tienen relación intrínseca con lo que está fuera de la cabeza”<sup>52</sup> no puede ser correcta. Con otras palabras:

No debemos considerar la mente como un *órgano*, sino como un sistema estructurado de habilidades que implican relación a objetos. (...) Esas habilidades no solamente no pueden describirse sin hablar de las cosas que se encuentran afuera del organismo que ellas presuponen, sino que, además (...) no pueden describirse en un lenguaje que no se conceda a sí mismo el uso de nociones intencionales y normativas<sup>53</sup>.

Para Rorty, que en esto sigue a Davidson, “las palabras, los significados de las palabras, la referencia y la satisfacción son postulados que necesitamos para implementar una teoría de la verdad”<sup>54</sup>, la cual no tendría por finalidad explicar la forma en que nuestros pensamientos se refieren a las cosas, sino solamente explicar “cómo las marcas y ruidos emitidos por determinados organismos encajan unos con otros en una pauta coherente, una pauta que puede encajar a su vez en nuestra explicación general de la interacción entre estos organismos y su entorno”<sup>55</sup>. En la concepción de Rorty, como se ve, el problema de la objetividad se convierte en una cuestión sin sentido, que debe ceder el puesto que ocupa en el trabajo de los filósofos al problema mucho más importante —para él— de la solidaridad. Al respecto, Putnam comenta:

<sup>51</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, 29. Para una distinción entre el antirrepresentacionalismo de Putnam y el de Davidson, véase J. Levine, “Putnam, Davidson and the Seventeenth-Century Picture of Mind and World”, *International Journal of Philosophical Studies* 1 (1993), 193-230.

<sup>52</sup> H. Putnam, “The Question of Realism”, en W&L, 397.

<sup>53</sup> H. Putnam, “Replies”, 356.

<sup>54</sup> D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1984, 219; citado en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, 27.

<sup>55</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, 27.

Mi rechazo a la idea de dividir las cosas y las propiedades de las que hablamos en aquellas que están “nouméricamente ahí” y aquellas que son solo “proyecciones” puede traer a la memoria de algunos lectores los puntos de vista de Richard Rorty, un filósofo del que discrepo con respeto (...). Rorty dice también que no podemos hacer ese trabajo dicotómico. Pero hay una diferencia fundamental entre el sentido en el que él rechaza ésta y las otras dicotomías que yo critico (...) y el sentido en que yo lo hago. Por ejemplo, si el tipo de realismo metafísico que postula “cosas en sí mismas” con una “naturaleza intrínseca” no tiene sentido, entonces, concluye Rorty, tampoco lo tiene la noción de *objetividad*. Deberíamos suprimir todo el discurso sobre la objetividad y, en su lugar, hablar de “solidaridad”. Deberíamos convertirnos todos en relativistas culturales. Éste es un punto de vista que considero catastrófico<sup>56</sup>.

La diferencia está, pues, en que Rorty es un filósofo que anuncia el final de la filosofía, mientras que Putnam estima, con Gilson, que “la filosofía entierra siempre a sus enterradores”<sup>57</sup>. Para Rorty, las discusiones sobre realismo y antirrealismo se derivan de la mentalidad griega, que buscaba afirmar la supremacía de su cultura asociándola con “la verdadera naturaleza de las cosas”. Ese mismo ideal de “búsqueda de la Verdad” se encuentra, según Rorty, en los filósofos ilustrados, cuyos herederos directos son las sociedades occidentales modernas. Estas sociedades, de mentalidad “realista”, buscan “fundar la solidaridad en la objetividad”, y para lograrlo

tienen que concebir la verdad como correspondencia con la realidad. Así, deben concebir una metafísica que diferencie las creencias verdaderas de las falsas. También deben argumentar que existen procedimientos de justificación de las creencias naturales y no meramente locales. De este modo, han de construir una epistemología que dé cabida a algún tipo de justificación no meramente social sino natural, que derive de la propia naturaleza humana<sup>58</sup>.

Para Rorty, entonces, el problema no es filosófico sino sociológico: la objetividad (y el realismo y la metafísica que la respaldan) es un mecanismo

<sup>56</sup> H. Putnam, en MCR, 12-13.

<sup>57</sup> H. Putnam, “The Question of Realism”, en W&L, 296-297; “Realism with a Human Face”, en RHF, 19. La cita procede de E. Gilson, en la última de sus William James Lectures, dictadas en la Universidad de Harvard en 1936, y publicadas con el título *La unidad de la experiencia filosófica*.

<sup>58</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, 40-41.

de justificación de la cultura occidental con orígenes históricos perfectamente localizables. A Putnam esta forma de acabar con el realismo (¡o con la filosofía misma!) le parece demasiado apresurada y simplista. El problema de Rorty, dice Putnam, es que está entendiendo el realismo a la manera en que la filosofía moderna ha hecho que lo entendamos: como un intento de alcanzar una “realidad en sí”, “objetiva”, no contaminada por nuestros conceptos<sup>59</sup>. Pero si vemos el realismo

simplemente como la idea de que el pensamiento y el lenguaje pueden representar partes del mundo que no son partes del pensamiento y el lenguaje, nadie podría pensar que el realismo en este sentido sea incoherente, simplemente porque no tenemos “acceso directo” a un mundo exterior al pensamiento y al lenguaje<sup>60</sup>.

Con otras palabras: que no podamos ver la realidad más que a través de nuestros conceptos no significa que nuestro pensamiento y nuestro lenguaje no representen la realidad. La idea de “tal como es en sí misma” carece de sentido, porque sólo existe “tal como es para nosotros”. La misma idea de realidad hace referencia a un “nosotros”, lo cual no quiere decir que la realidad dependa de nuestro pensamiento, o que el mundo, tal como es, no sea independiente de los intereses de quienes lo describen<sup>61</sup>. Significa solamente que la proposición: “realidad es aquello que es independiente de lo que tú o yo pensemos” tiene sentido y es lo que es (una *proposición*), en tanto y en cuanto es pensada por alguien. Por otra parte, existe un tipo de realidades —los artefactos— que para ser lo que son (por ejemplo, una silla, no en cuanto a sus componente materiales, sino en cuanto a lo que es: silla), tienen que estar referidas al pensamiento humano. Lo mismo ocurre con los enunciados del lenguaje ordinario: son más que “ruidos” o “marcas en un papel”: son realidades significativas, pero sólo

<sup>59</sup> H. Putnam, MCR, 49.

<sup>60</sup> H. Putnam, “The Question of Realism”, en W&L, 299.

<sup>61</sup> H. Putnam, SNS, 448. Putnam reconoce y lamenta haber hablado de una dependencia de los objetos respecto al pensamiento en RVH (por ejemplo, en la p. 63 se lee: “Si, como mantengo, los propios objetos son tanto contruidos como descubiertos, son tanto producto de nuestra invención conceptual como del factor ‘objetivo’ de la experiencia, el factor independiente de nuestra voluntad, entonces los objetos pertenecen intrínsecamente a ciertas etiquetas (...). Pero *este* tipo de objetos que se autoidentifican no es independiente de la mente (...).”.

en cuanto *pensadas* como tales. Por esto Putnam puede afirmar que “una parte significativa de la realidad sí es dependiente del pensamiento humano”<sup>62</sup>.

Volviendo a Rorty, Putnam dice de él que es “un realista metafísico decepcionado”<sup>63</sup>, y lo justifica de la siguiente manera:

Si estamos de acuerdo en que es *ininteligible* decir: “algunas veces tenemos éxito al comparar nuestro lenguaje y nuestro pensamiento con la realidad tal como es en sí misma”, deberíamos aceptar que es igualmente *ininteligible* decir que “es *imposible* salir de nosotros mismos para comparar nuestro pensamiento y el lenguaje con el mundo”<sup>64</sup>.

El error está en aceptar las reglas de juego impuestas por la epistemología moderna. ¿De qué “mundo” estamos hablando? ¿De un mundo inconceptualizado, sin relación con el pensamiento? Si existiera tal mundo, tendría razón Rorty al molestarse por la falta de garantía de que nuestras palabras representen cosas fuera de sí mismas. Como ciertamente no existe tal garantía, Rorty concluye que nuestras palabras no representan nada en absoluto. Desde el punto de vista de Putnam, nuestras palabras sí representan una realidad (que nosotros mismos ayudamos a configurar), y sí tienen pretensión de registrar la verdad (una verdad, diría James, que nosotros mismos ayudamos a crear)<sup>65</sup>. De manera que quedarse en la simple afirmación de que el realismo metafísico es *ininteligible*, sin tratar de recobrar nuestra noción ordinaria de representación, concluye Putnam, “es fallar en completar ese recorrido ‘desde lo familiar a lo familiar’ que es la

<sup>62</sup> Comunicación personal, 14 de abril de 1997. Al respecto de la definición que Peirce da de realidad, como “that which holds its characters on such a tenure that it makes not the slightest difference what any man or men may have thought of them to be, or ever will have thought them to be, here using thought to include, imagining, opining, and willing (as long as forcible means are not used); but the real thing’s characters will remain absolutely untouched” (CP 6.495). Putnam cree que Peirce fue simplemente “poco cuidadoso”, al no tener en cuenta que los artefactos o los enunciados también son realidades.

<sup>63</sup> H. Putnam, MCR, 14.

<sup>64</sup> H. Putnam, “The Question of Realism”, en W&L, 299.

<sup>65</sup> “El hecho de que James insistiera en lo que él llamaba la ‘plasticidad’ de la verdad — nuestro papel como ‘coeficientes de la verdad en uno de sus lados’—, queda balanceada por su insistencia en que compartimos y percibimos un mundo común, por su reiteración de que ‘registramos la verdad que nosotros mismos ayudamos a crear’. Es esto lo que lo distancia de cualquier forma de escepticismo” (H. Putnam, PRA, 20).

auténtica tarea de la filosofía”<sup>66</sup>.

Por otra parte, es importante observar que la idea realista de “verdad última” que la ciencia o la filosofía tienen que alcanzar, procede también de la concepción epistemológica moderna. En efecto: si existe una “realidad en sí” que tratamos de desvelar, se dan sólo dos posibilidades: o podemos lograrlo, con el avance progresivo de la ciencia, o definitivamente no podemos. De nuevo, late aquí la separación entre pensamiento y realidad, entre “mente” y “mundo”. Putnam es de los que creen que “la tesis de que la filosofía es capaz de arribar a alguna forma de conocimiento *infalible*, simplemente ya no es sostenible”<sup>67</sup>, pero no por escepticismo; no porque piense que una tal “realidad última” sea inalcanzable, o porque no haya manera de comparar nuestras ideas con la “realidad en sí”, sino porque “la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo”<sup>68</sup>, y porque “constantemente incrementamos las formas en que el lenguaje puede corresponder a la realidad”<sup>69</sup>. La raíz del problema, o del error de perspectiva, para Putnam, está en “suponer que el término ‘realidad’ debe referirse a una única supercosa, en lugar de ver a las formas en las que constantemente negociamos —nos vemos *forzados* a negociar— nuestra noción de realidad, en la medida en que nuestro lenguaje y nuestra vida evolucionan”<sup>70</sup>.

Tal vez la enseñanza más clara que deja la crítica de Putnam a la manera de enfocar el problema del realismo de Rorty, sea que existe una forma filosófica de hacerlo y una manera pretendidamente no filosófica (la de Rorty, reductivista y favorecedora del “final de la filosofía”), que nos deja sumidos en una mayor confusión. Putnam sostiene que reflexionar sobre el problema del realismo, o sobre su ininteligibilidad, es una actividad propiamente filosófica, y que como tal debe mantenerse<sup>71</sup>. Menospreciar ese tipo de reflexión o intentar encontrar un atajo, tratando de mostrar que se trata sólo de un problema de sociología del conocimiento, sólo puede sembrar más confusión en un terreno ya de por sí difícil. Esos intentos de

<sup>66</sup> H. Putnam, “The Question of Realism”, en W&L, 300.

<sup>67</sup> H. Putnam, “A Half Century of Philosophy”, 193.

<sup>68</sup> H. Putnam, RVH, 13.

<sup>69</sup> H. Putnam, SNS, 452.

<sup>70</sup> H. Putnam, SNS, 452.

<sup>71</sup> H. Putnam, “The Question of Realism”, 309.

“cortar por lo sano” se han dado ya antes en la historia (Comte es un buen ejemplo), pero vistos desde fuera —desde el sentido común, podría decirse— se asemejan a la persona que intenta cortar la rama del árbol en que está sentado.

#### 4.2. RELATIVIDAD CONCEPTUAL, USO LINGÜÍSTICO Y VERDAD

En la sección anterior se compararon las posiciones de Putnam y Rorty en relación con el problema de la objetividad. Se dijo que, mientras para Rorty la objetividad es, como la verdad, “simplemente un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior”<sup>72</sup>, para Putnam, en cambio, existe un sentido ordinario de objetividad por el cual queremos significar que “hay objetos, ‘animales, vegetales y minerales’, que no son partes del pensamiento o del lenguaje”, y que “lo que nosotros decimos acerca de estos objetos algunas veces *capta los hechos correctamente*”<sup>73</sup>. Al contrario de Rorty, que piensa que la explicación de la noción de objetividad equivale a “la indagación (...) sociohistórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias”<sup>74</sup>, Putnam sostiene que es labor de una filosofía responsable dar cuenta del sentido ordinario de esa noción, así como del sentido ordinario de nuestras nociones de verdad y conocimiento, mostrando, a la vez, la función que desempeñan en nuestras vidas<sup>75</sup>.

Tanto Rorty como Putnam rechazan la tesis según la cual para hablar de objetividad y de verdad sea necesario dividir el mundo en propiedades de las cosas “en sí mismas”, por una parte, y lo que nosotros “proyectamos”, por otra. Como ya se dijo, esa tesis procede de la epistemología del siglo XVII, que consideró que las propiedades de las cosas podían dividirse en primarias o “intrínsecas”, y secundarias o “disposicionales”. Mientras que las cualidades primarias (como el tamaño o la forma) pertenecen a la cosa “en sí”, las cualidades secundarias (como el color) no serían más que alteraciones de nuestra corteza cerebral. Suponer que la rojez o la solidez

<sup>72</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, 43.

<sup>73</sup> H. Putnam, “Prólogo”, en MCR, 13.

<sup>74</sup> R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad*, 43.

<sup>75</sup> H. Putnam, “Prólogo”, en MCR, 14.

pertenecen a las cosas mismas es, para esta concepción, pura proyección de nuestra parte<sup>76</sup>. Esta es la concepción que Husserl denominó “objetivista”, y que se encuentra en la base del realismo metafísico y científico modernos. Es “objetivista” porque relaciona la objetividad con lo que pertenece a la cosa “en sí” (con las cualidades primarias), y la subjetividad con lo que es proyección de nuestra parte. Las cualidades que estudia la ciencia (cualidades físicas) estarían del lado de la objetividad, y sobre ellas sería posible el acuerdo, mientras que el objeto de las ciencias humanas serían los valores, que, según esta concepción, son enteramente subjetivos. Putnam afirma que esta idea de dividir el conocimiento en objetivo o perteneciente a la cosa “en sí”, y subjetivo o perteneciente a la mente y los datos de los sentidos, es la causante, en el fondo, de la falsa disyuntiva entre realismo y relativismo cultural, y de los problemas aparentemente insolubles a que ha llegado el debate entre realistas y antirrealistas<sup>77</sup>. La tesis de Putnam —la tesis del realismo interno y de la relatividad conceptual<sup>78</sup>— es que no existen propiedades “al margen de cualquier contribución hecha por el lenguaje o la mente”<sup>79</sup>; lo que está mal en todo el sistema de la epistemología moderna es la idea de propiedad “intrínseca”<sup>80</sup>.

La relatividad conceptual es una tesis que Putnam nunca ha abandonado, desde que la presentó en *Models and Reality* y *Realism and Reason*<sup>81</sup>. Junto

<sup>76</sup> H. Putnam, MCR, 50.

<sup>77</sup> H. Putnam, MCR, Conf. 1; “The Question of Realism”; R&R, Cap. 7; “Realism with a Human Face”; “Realism without Absolutes”, en W&L, 279-294; SNS.

<sup>78</sup> “El realismo interno es, en el fondo, únicamente la insistencia en que el realismo *no* es incompatible con la relatividad conceptual” (H. Putnam, MCR, 61).

<sup>79</sup> H. Putnam, MCR, 49.

<sup>80</sup> A este respecto, es interesante notar la evolución del pensamiento de Putnam. En una entrevista concedida a Bryan Magee, en 1978, Putnam sostenía que “el paso más allá de Kant —un paso dado por algunos científicos y filósofos de la ciencia en el siglo XX— es la idea de que hay esquemas conceptuales alternativos, y la idea subsecuente de que los conceptos que imponemos (o buscamos imponer) sobre el mundo puede que no sean los correctos y tengamos que revisarlos; que hay una *interacción* entre lo que nosotros ponemos y lo que descubrimos” (en B. Magee, *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1982, 198). Putnam todavía hablaba de esquemas conceptuales *impuestos* al mundo, aunque la idea de una *interacción* entre mundo y pensamiento anuncia ya lo que será su posición futura.

<sup>81</sup> Como se señaló en la nota 29 del Cap. II, los orígenes de la tesis de la relatividad conceptual pueden encontrarse en escritos tan tempranos de Putnam como “The Analytic

con la explicación sobre la noción de verdad (que Putnam ha modificado en ciertos puntos fundamentales, como se verá más adelante), constituye el realismo interno o pragmático<sup>82</sup>. Combinada con la noción de uso lingüístico liberada de la visión funcionalista, le permite a Putnam superar las aparentes antinomias del realismo, a la vez que conservar sus intuiciones más importantes y evitar, de esta forma, las inconsistencias del relativismo cultural.

¿En qué consiste la relatividad conceptual? Básicamente, en la idea de que

podemos y debemos insistir en que existen hechos que están allí para ser descubiertos y no meramente legislados por nosotros. Pero esto es algo que se dice cuando ya se adoptó una manera de hablar, un lenguaje, un “esquema conceptual”. Hablar de “hechos” sin antes especificar qué lenguaje se usará, es hablar de nada. La palabra “hecho” no tiene fijado su uso por la realidad misma más de lo que lo tiene la palabra “existir” o la palabra “objeto”<sup>83</sup>.

La relatividad conceptual no es una especie de esquematismo kantiano, que mantiene que nuestras descripciones del mundo están moldeadas por nuestras preferencias conceptuales. Lo que Putnam está diciendo es que

la noción de “cosa en sí” no tiene sentido; y *no* porque “no podamos conocer las cosas en sí”. Ésta fue la razón de Kant (...). El realismo interno dice que no sabemos de qué estamos hablando cuando hablamos sobre las “cosas en sí”. Y esto significa que la dicotomía entre propiedades “intrínsecas” y propiedades que no son intrínsecas también colapsa<sup>84</sup>.

La noción de “cosa en sí” no tiene sentido porque “preguntar como

---

and the Synthetic” y “It Ain’t Necessarily So” (ambos de 1962).

<sup>82</sup> H. Putnam, “Comments and Replies”, en P. Clark y B. Hale, *Reading Putnam*, Oxford: Blackwell, 1994, 242-243.

<sup>83</sup> Putnam, R&R, 175 (he modificado un tanto la traducción). En RVH, 61, se encuentra la siguiente definición de relatividad conceptual: “Desde una perspectiva internalista, los signos tampoco corresponden intrínsecamente a objetos con independencia de quién y cómo los emplee. Pero un signo empleado de un modo determinado por una determinada comunidad de usuarios puede corresponder a determinados objetos *dentro del esquema conceptual de esos usuarios*. Los ‘objetos’ no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Desmenuzamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo, y puesto que tanto los objetos como los símbolos son internos al esquema descriptivo, es posible indicar cómo se emparejan”.

<sup>84</sup> H. Putnam, MCR, 87.

son las cosas ‘en sí mismas’ es (...) preguntar cómo debe ser descrito el mundo en el lenguaje propio del mundo, y no existe tal cosa como el lenguaje propio del mundo; sólo existen los lenguajes que nosotros inventamos para nuestros variados propósitos”<sup>85</sup>. Ese fue el error de Kant, según Putnam. Ciertamente, Kant admitió que la noción de “cosa en sí” podría ser vacía, pero le permitió todavía tener un sentido de tipo formal.

Cuando Kant pasó a escribir su filosofía moral, postuló una “necesidad de la razón práctica pura” que requiere que creamos que la idea de los “noumena” tiene *algún* sentido, aunque seamos incapaces de decir de qué clase de sentido se trata, y a cuyo servicio debemos colocar ciertas cosas particulares afirmadas sobre el mundo noumenal: que somos noumenalmente libres; que después de la muerte nos acercaremos, de alguna manera, al *Summum Bonum*; y que hay alguna realidad noumenal que merece el nombre “Dios”.<sup>86</sup>

De cualquier manera, es posible interpretar que lo que Kant estaba diciendo es que la verdad no debe ser pensada como correspondencia de nuestros pensamientos con una realidad preestructurada o autoestructurada, sino que nuestra contribución conceptual no puede ser aislada, y que lo que hace que nuestras creencias y nuestras teorías sean verdaderas está *dentro* y no *fuera* de nuestro sistema conceptual. Si esto es así, dice Putnam, Kant puede ser llamado el primer realista interno<sup>87</sup>.

En suma, lo que la relatividad conceptual mantiene es que no tiene sentido pensar que el mundo se divide a sí mismo en objetos o entidades con independencia de nuestro uso de los términos. “Somos *nosotros* quienes dividimos ‘el mundo’ —esto es, estados de cosas y los sistemas físicos, sociales, etc., de los que hablamos— en ‘objetos’, ‘propiedades’, y ‘relaciones’, y lo hacemos en una gran variedad de formas. ‘Objeto’, ‘entidad’, ‘propiedad’ (y ‘relación’) no tienen un uso fijado, sino una familia siempre en expansión de usos”<sup>88</sup>.

No quiere decir esto, sin embargo, que “*cualquier cosa* puede ser vista

<sup>85</sup> H. Putnam, PRA, 29.

<sup>86</sup> H. Putnam, MCR, 94.

<sup>87</sup> H. Putnam, MCR, 96. Ya en RVH, 69, Putnam había escrito: “sugiero que la mejor lectura de Kant consiste en considerarlo como el primer autor que propuso lo que he denominado la perspectiva ‘internalista’ o ‘realista interna’ con respecto a la verdad, pese a que Kant en ningún momento afirmo explícitamente que lo esté haciendo”.

<sup>88</sup> H. Putnam, “Comments and Replies”, 243.

como la naturaleza de una clase desde un punto de vista u otro. No todos los puntos de vista son racionales, y no todos los puntos de vista racionales son suficientemente importantes en nuestras vidas”<sup>89</sup>. “Ciertamente, la intuición aristotélica de que los objetos tienen estructura está en lo correcto, a condición de que recordemos que *lo que cuenta como la estructura de algo es relativo a las maneras en las cuales interactuamos con ello*”<sup>90</sup>. Así, por ejemplo, la pregunta “¿qué es lo que cuenta para que un perro sea un perro?” no tiene una única respuesta. ¿Su ADN? ¿Sus características externas? Desde luego, si alguien nos dijera que lo que cuenta para que un perro sea un perro es que se baña de determinada manera, diríamos que esa persona no tiene un punto de vista racional (al menos sobre los perros). En definitiva, “no se puede llamar ‘conocer la naturaleza de los perros’ a cualquier cosa”, aunque “parece que a más de una cosa se le puede llamar ‘conocer la naturaleza de los perros’”<sup>91</sup>.

Entonces, si el mundo no se divide a sí mismo, y por lo tanto no nos dice cómo usar nuestras palabras (aunque sí limita esos usos), y la verdad depende de la forma en que usamos las palabras, resulta que distintos sistemas conceptuales (sistemas de palabras) pueden ser igualmente útiles para describir la realidad<sup>92</sup>. No existe “una descripción metafísicamente privilegiada” de la realidad, que esté esperando a que nosotros la transcri

<sup>89</sup> H. Putnam, “Aristóteles después de Wittgenstein”, en *La herencia del pragmatismo*, Barcelona: Paidós, 1997 (en adelante, HP), 137.

<sup>90</sup> H. Putnam, “Aristóteles después de Wittgenstein”, en HP, 138 (cursiva añadida).

<sup>91</sup> H. Putnam, “Aristóteles después de Wittgenstein”, en HP, 137. Mauricio Beuchot ve en la posición de Putnam un cierto nominalismo: “El punto crucial de la Putnam con Aristóteles es el de la idea de la esencia de la sustancia. ¿La sustancia tiene una única esencia? ¿Es ésta intrínseca y constituida, o no determinada? ¿Tiene cada (clase de) sustancia una esencia o forma determinada? Putnam dice que hay varias, según el punto de vista que se adopte. (...) aquí se ven rasgos nominalistas muy extraños en Putnam, ya que los dos biólogos [un molecular y un evolutivo] están viendo aspectos de la misma esencia del perro [su DNA y ‘descender de lobos o hienas domesticados’], no distintas esencias del mismo” (M. Beuchot, *Sobre la verdad y el realismo*, en prensa, 68). Me parece que el conflicto es aparente, pues Putnam no está hablando de “distintas esencias”, sino de nuestros distintos modos de conocer las naturalezas. Lo que sí es cierto es que Putnam afirma que esos modos de conocer las naturalezas no pueden verse libres de presuposiciones intencionales (de intereses y puntos de vista); o dicho de otra forma, que la noción de intencionalidad no puede reducirse a la noción metafísica de estructura o “forma”.

<sup>92</sup> H. Putnam, “Comments and Replies”, nota 7.

bamos; lo que hay son “muchas maneras de usar las palabras, algunas mejores, algunas peores y algunas igualmente buenas pero simplemente diferentes, pero ninguna es la propia de la naturaleza”<sup>93</sup>.

Lo que se ha dicho hasta aquí se puede expresar de otra manera: si los “hechos” son los que hacen que una proposición sea verdadera, resulta que la verdad de una proposición depende (aunque no sólo) del sistema conceptual que se esté usando, pues qué constituya un hecho y qué no, es algo que no nos lo dice la realidad. Por ejemplo, es un hecho que mi habitación ahora hay una mesa, una silla, un ordenador y una lámpara, pero igualmente es un hecho que hay una serie de campos y partículas elementales<sup>94</sup>. ¿Es alguna de las dos descripciones más verdadera que la otra, o describe alguna mi habitación tal como es “en sí”? En ambos casos se trata de descripciones “objetivas”, no cabe duda. Pero aquí, “objetivo” no significa independiente de toda perspectiva. La noción ordinaria de objetividad no pide tanto. Pide solamente que se reconozca que hay una manera de ser de las cosas independientemente de lo que tú y yo pensemos. Esto es lo mismo que decir que

el significado de las palabras que usamos no se establece a sí mismo, no trasciende la forma en que usamos las palabras. La noción de que algo que decimos podría ser “verdadero” aunque nada nos autorizara a llamarlo así, es el mito de que el significado trasciende el uso. Rechazar ese mito no equivale a negar que exista un mundo, o a decir que sólo hay percepción y pensamiento; lo que quiero decir es que el lenguaje es un instrumento humano, y que lo que podemos decir acerca del mundo depende en las formas en que empleemos ese instrumento<sup>95</sup>.

Los argumentos de Putnam en favor de la relatividad conceptual y del realismo interno se sitúan en un contexto filosófico cada vez más dispuesto a considerar el conocimiento como “el resultado de una actividad”, y por lo tanto, a admitir que “los objetos con los que tratamos son objetos

<sup>93</sup> H. Putnam, “Truth, Activation Vectors and Possession Conditions for Concepts”, *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), 433.

<sup>94</sup> H. Putnam, “Comments and Replies”, 243.

<sup>95</sup> H. Putnam, “An Interview with Professor Hilary Putnam”, 90. Por eso es que Putnam ha insistido en que “la esencia del ‘realismo interno’ es la hipótesis de que la verdad no trasciende el uso” (H. Putnam, R&R, 177).

conocidos, esto es, objetos presentes en un contexto conceptual”<sup>96</sup>. Como se dijo más arriba<sup>97</sup>, esta concepción es de raíz pragmatista-darwiniana, y se opone a la concepción empirista de “formas” que impresionan el intelecto.

Como bien señalan Geurts y van Brakel, la concepción que supone que la relatividad conceptual necesariamente conduce al subjetivismo, exagera el peligro:

El hecho de que no podamos evitar conceptualizar nuestros objetos, y que lo hagamos en un proceso de interacción social, no significa que estas conceptualizaciones se lleven a cabo *ad libitum*. En gran medida dependen de estreñimientos experienciales que no pueden ser evitados, y que nos fuerzan a decir que las cosas existen de determinada manera y no de otra (por ejemplo, que la pizarra de enfrente es verde y que el peso atómico del oro es 97)<sup>98</sup>.

Geurts y van Brakel coinciden con Putnam al señalar que la noción de objeto independiente del conocimiento es una abstracción lógica, que prescinde de nuestra intervención cognitiva en la realidad; es sólo a partir de tal abstracción como puede aparecer el falso dilema sobre si los hechos son independientes o dependientes del pensamiento”<sup>99</sup>. En efecto, según Putnam,

hablar de “existencia independiente” es bastante problemático, cuando no estamos hablando de independencia causal o de independencia lógica en un sentido ordinario. Que el cielo es azul es causalmente independiente de la forma en que hablamos (...). Y el enunciado que afirma que el cielo es azul es, en el sentido ordinario de “lógicamente independiente”, lógicamente independiente de cualquier descripción que uno pueda hacer sobre nuestro uso de las palabras que describen colores. Por estas razones, he evitado proponer la tesis de la relatividad conceptual como la tesis de la dependencia de la forma en que las cosas son de la forma en que nosotros hablamos<sup>100</sup>.

¿Y qué decir sobre la noción de verdad? ¿Cómo afecta lo que se ha dicho hasta aquí sobre hechos, objetividad y esquemas conceptuales la noción ordinaria de verdad? Está claro que desde el punto de vista del realis

<sup>96</sup> J. Geurts y J. van Brakel, “Internal Realism”, *Dialectica* 42 (1988), 38.

<sup>97</sup> Ver p. 181.

<sup>98</sup> J. Geurts y J. van Brakel, “Internal Realism”, 38.

<sup>99</sup> J. Geurts y J. van Brakel, “Internal Realism”, 38.

<sup>100</sup> H. Putnam, “Truth, Activation Vectors”, 433.

mo interno, la noción de verdad como comparación de nuestro pensamiento con “lo que las cosas son” no tiene sentido, pues supone una realidad inconceptualizada, y el mundo con el que nosotros nos relacionamos, dice Putnam, es un mundo conceptualizado. En cierta forma, sí se puede decir que para el realismo interno la verdad es *correspondencia* de nuestro pensamiento con los hechos, habida cuenta de que los hechos no los define el mundo, sino nuestro lenguaje (limitado por la realidad): “Mi concepción es que lo que hace que una oración sea verdadera o no, normalmente depende de si ciertas cosas o eventos satisfacen las condiciones que la oración describe, condiciones que dependen de la actividad siempre en marcha de usar y reformar el lenguaje”<sup>101</sup>.

Según esto, de un enunciado se dirá que es verdadero cuando se ajusta al contexto teórico aceptado y a la evidencia empírica disponible, lo cual equivale a igualar verdad con asertabilidad justificada<sup>102</sup>; así, la afirmación “el peso atómico del oro es 97” es verdadera no porque esté describiendo la naturaleza del oro “tal cual es en sí”, sino porque, dados los datos disponibles esa afirmación está plenamente justificada, dentro del marco teórico de la ciencia actual. Pero cabe la posibilidad de que un enunciado que en el pasado estuvo justificado, no lo esté en el futuro próximo o lejano, y se supone que la verdad es algo que permanece<sup>103</sup>. No es lo mismo —puede argumentarse desde el sentido común— justificado que verdadero, pues la justificación depende de las circunstancias, mientras que la verdad está por encima de ellas (al menos, esperamos que lo esté).

Fue en vistas a esta objeción (o, mejor, intuición del realismo del sentido común) que Putnam elaboró el concepto de asertabilidad *ideal* justificada (o simplemente, justificación idealizada)<sup>104</sup>: la verdad es independiente de la justificación “aquí y ahora”, pero no independiente de toda posible justificación; la verdad no trasciende nuestras posibilidades de verificación. La noción de justificación idealizada evita, de esta manera, la acusación de relativismo cultural que pesa sobre la simple justificación garantizada<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> H. Putnam, “Truth, Activation Vectors”, 432.

<sup>102</sup> J. Geurts y J. van Brakel, “Internal Realism”, 39.

<sup>103</sup> “Se supone que la verdad es una propiedad de los enunciados que no se puede perder” (H. Putnam, “Reference and Truth”, en PP3, 84).

<sup>104</sup> Ver 3.4.2.

<sup>105</sup> “Lo que determina si una creencia es racional no es la norma de racionalidad de esta

Putnam considera que la racionalidad y la justificación son nociones transculturales, ya que sólo de esa forma se explica la apelación del sentido común a una norma que trascienda los propios estándares (individuales o culturales) a la hora de evaluar los mismos o a la hora de compararlos con otros<sup>106</sup>. Es decir, “verdad no es una palabra que usemos *idiosincráticamente*”<sup>107</sup>, como queriendo decir: “eso es verdad para mí”. Cuando decimos que algo es verdadero, queremos decir que corresponde a los hechos, y que nosotros no hemos *inventado* esos hechos, sino que los hemos descubierto; pero que hayan sido *descubiertos* no significa que sean un regalo de la naturaleza, sino que son resultado o producto de nuestra interacción cognitiva con ella<sup>108</sup>. La situación de los “hechos” se puede comparar con la del lenguaje: es nuestro, en el sentido de que sólo existe por nosotros, quienes lo hablamos, y a la vez no es nuestro, pues para ser lo que es (instrumento del pensamiento y medio de comunicación) necesita tener un “respaldo” social.

Putnam basa su tesis de que la verdad es una noción transcultural (y a la vez inmanente a cada cultura, como la racionalidad<sup>109</sup>) en la constatación de la función que cumple en nuestras vidas. La verdad, dice Putnam, “es una noción normativa”, es decir,

una noción que tiene las propiedades típicamente asignadas a los términos valorativos: sobre todo, una noción que es guía para la actuación (*action-guiding*), en la forma en que, por ejemplo, “bueno” es guía para la actuación. He argumentado (...) que términos epistémicos como “razonable” y “garantizado” (*warranted*) son típicos términos valorativos (no son términos *éticos*, pero existen valores epistémicos y valores éticos). Aunque “verdadero” no sea definible en términos de “garantizado” y “razonable”, tiene nexos conceptuales próximos a ellos: una persona que no comprenda bien los conceptos de ga

---

o aquella cultura, sino una teoría ideal de la racionalidad, una teoría que daría las condiciones necesarias y suficientes para que una creencia sea racional en las circunstancias relevantes en cualquier mundo posible” (H. Putnam, “Philosophers and Human Understanding”, en PP3, 200).

<sup>106</sup> Ver 3.4.2, al final, en donde se compara la posición de Putnam con la de Rorty a este respecto.

<sup>107</sup> H. Putnam, “Truth, Activation Vectors”, 437.

<sup>108</sup> Como dice M. Beuchot, “el conocimiento, la verdad, se da en el encuentro del hombre y el mundo” (*Sobre el realismo y la verdad*, 66).

<sup>109</sup> Véase lo dicho al respecto en 3.2.2.

rantía y razonabilidad, no podría entender el término “verdadero” (no podría hacer “aserciones”)<sup>110</sup>.

Por eso es que la verdad, *pace* Rorty, no puede reducirse a un mero cumplido que hacemos a nuestras afirmaciones. Eliminar el eje trascendente o normativo de la verdad, para hacerla totalmente inmanente a cada cultura, conduce inevitablemente a una paradoja<sup>111</sup>, dado que “desde el momento en que nuestra cultura no cree que el relativismo cultural es correcto en tanto que visión general de la verdad y la justificación, ¿se sigue del relativismo cultural mismo que el relativismo cultural no es ni verdadero ni justificado! (Rorty, desde luego, espera cambiar este —desde su punto de vista— embarazoso estado de cosas, pero no creo que vaya a tener éxito.)”<sup>112</sup>.

Ahora bien, en lo que al análisis de la verdad respecta, Putnam ha matizado su posición un tanto desde 1993 aproximadamente. Las matizaciones tienen que ver, como era de suponer, con su noción de condiciones epistémicas ideales. A su vez, este problema está relacionado con su concepción funcionalista del lenguaje, que también ha abandonado en favor de una visión “realista natural” de la percepción. En lo que confluyen el análisis de la verdad, la noción de condiciones epistémicas ideales, la relatividad conceptual y el realismo natural, es en el concepto de uso lingüístico.

Como ya se señaló al final del capítulo anterior, es posible seguir la evolución del pensamiento de Putnam a través del desarrollo de su noción de uso lingüístico: en su etapa realista científica, su concepción del uso del lenguaje era funcionalista: existía un “programa” en la mente del hablante más una descripción de las causas externas que activan ese programa<sup>113</sup>. Posteriormente, para relacionar la noción de verdad con el uso del lenguaje (con el funcionamiento del programa, según la imagen funcionalista), y con la noción de aceptabilidad racional, que le llegaba por influencia del verificacionismo antirrealista de Dummett, Putnam introduce la noción de aceptabilidad racional idealizada. “En esa concepción, un enunciado es

<sup>110</sup> Comunicación personal, 28 de mayo de 1997.

<sup>111</sup> W. Throop y C. Doran, “Putnam’s Realism and Relativity: An Uneasy Balance”, 362.

<sup>112</sup> H. Putnam, “La importancia del conocimiento no-científico”, *Limbo* 1 (Supl. de *Teorema* 16/2) (1997), 12.

<sup>113</sup> H. Putnam, SNS, 458.

verdadero sólo en el caso de que un hablante competente plenamente familiarizado con el uso de las palabras se encuentre racionalmente justificado al usar las palabras para hacer la afirmación en cuestión, asumiendo que ella o él están en una posición epistémica suficientemente buena<sup>114</sup>. Finalmente, en el período que aquí se analiza, Putnam advierte que el uso de un concepto no puede separarse de la forma de vida que le da origen. Como explica James Conant, “con el fin de captar lo que un concepto significa, uno debe tener una idea de qué es estar inmerso en el tejido total de la actividad de la que el concepto en cuestión forma parte”<sup>115</sup>. Este último cambio está relacionado, como se verá<sup>116</sup>, con su más reciente concepción de la filosofía como educación de la sensibilidad.

En su etapa de “verificacionismo moderado”, Putnam sostenía la tesis de que “la comprensión del lenguaje consiste en el dominio de las habilidades que nos permiten asignar grados de confirmación a las oraciones”<sup>117</sup>. Esta concepción iba de la mano de una imagen funcionalista de la mente. La investigación sobre el conocimiento humano no podría avanzar más que por la línea de la identificación (y posterior formalización) de los, por así llamarlos, “activadores” del lenguaje. Lo que tal concepción estaba dejando de lado era “la enorme sofisticación de las variedades” en nuestra manera de relacionarnos con la realidad<sup>118</sup>, y de ello Putnam se percató al leer con más cuidado al Wittgenstein de las *Investigaciones*.

En efecto, parte de lo que Wittgenstein quiere establecer con su discusión sobre “seguir una regla”<sup>119</sup>, dice Putnam, es “librarnos de la idea que pensar acerca de algo pueda ser una actividad aislada, sin soporte en otras actividades, lingüísticas y no lingüísticas”<sup>120</sup>. Por ejemplo, para poder imaginar al General Eisenhower recibiendo la rendición alemana que terminó con la Guerra en Europa en 1945, uno debe *saber* quién fue Eisenhower,

<sup>114</sup> H. Putnam, “Comments and Replies”, 242.

<sup>115</sup> J. Conant, “Introduction”, en W&L, lx.

<sup>116</sup> En 4.3.

<sup>117</sup> H. Putnam, SNS, 461. Putnam se opone a Dummett en lo que respecta a la verificación. Si para Dummett una oración puede ser, en general, *concluyentemente* verificada o no (salvo el caso de la vaguedad), para Putnam la verificación es cuestión de grado (nota 37 de SNS).

<sup>118</sup> H. Putnam, SNS, 489.

<sup>119</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §508.

<sup>120</sup> H. Putnam, SNS, 491.

qué estaba pasando en Europa en esos años y qué es un acto de rendición. Parafraseando lo que Wittgenstein dice sobre cómo seguir una regla, Putnam escribe: “podría decirse que *pensar* no es algo que sólo una persona podría hacer, y sólo por una vez”<sup>121</sup>. Pensar, usar signos, es algo más complejo que producir ruidos o rayas bajo ciertas condiciones.

Esta habilidad del ser humano para pensar en situaciones posibles, para Putnam, es un desarrollo de facultades que comparte con otras especies animales. No existe, en su opinión, una diferencia esencial, sino de grado, entre las facultades discriminatorias de los animales (las que permiten a un lobo, por ejemplo, esperar encontrar un ciervo en el bosque) y los conceptos humanos<sup>122</sup>. El lenguaje humano es mucho más rico que el de los animales, entre otras cosas porque “los seres humanos son criaturas reflexivas, capaces de pensar en su propia práctica y de criticarla desde diversos puntos de vista”. Esa capacidad reflexiva nos permite preguntarnos si un pensamiento que tuvimos “tuvo éxito o no, si logró su objetivo, si contribuyó a nuestro bienestar, a nuestra satisfacción, etc. Pero podemos también preguntarnos si nuestro pensamiento era verdadero o no, y esta cuestión es muy distinta de la anterior”<sup>123</sup>. Lo que Putnam busca dejar claro en el segundo capítulo de *Cómo renovar la filosofía* es que el problema de “en qué consiste preguntarnos si nuestro pensamiento es verdadero o no”, es un problema filosófico, *no* de neurobiología, de informática o de teoría de la evolución.

La diferencia entre este “tercer” Putnam y los anteriores se encuentra precisamente en este punto: en que mientras en sus etapas previas Putnam pensaba que los problemas de la verdad, de la referencia y de la intencionalidad podrían llegar a tener soluciones “científicas” (su funcionalismo iba en esta dirección), ahora ve que sólo la filosofía puede dar respuesta a los problemas filosóficos. Desde luego, en ese itinerario intelectual, su etapa del realismo interno tiene una importancia clave, porque es en esos años cuando intenta “despejar las incógnitas” que el realismo metafísico le planteaba. Buscando la solución a lo que le parecía una “auténticas antinomias de la razón”, pasó del realismo metafísico a un cierto antirrealismo

<sup>121</sup> H. Putnam, SNS, 492.

<sup>122</sup> H. Putnam, SNS, 493, nota 17. Putnam habla de “protoconceptos” en el caso de los animales (*Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994, Capítulo 2; en adelante, CRF).

<sup>123</sup> H. Putnam, CRF, 65.

con influencia dummettiana, pero su idea del lenguaje y del uso de los conceptos todavía era la funcionalista de las representaciones o datos sensoriales<sup>124</sup>.

El paso del realismo interno al realismo natural se dará cuando reconozca que la imagen de las representaciones o datos sensoriales *es* una propuesta filosófica (la de la epistemología del siglo XVII), y que no es la única manera posible de ver las cosas, aunque la ciencia que se ha levantado al amparo de tal concepción así lo haya asumido<sup>125</sup>. Como ya se ha dicho, en los años 80, influido por Rorty, Putnam empieza a estudiar seriamente a William James, y se queda impresionado por “la insistencia de James en que la concepción de nuestras experiencias como ‘internas’ a nuestras mentes (o a nuestras ‘cabezas’) es un error”<sup>126</sup>. Pronto le llegaría a parecer claro a Putnam que James estaba en lo correcto al sostener que deberíamos abandonar la tesis tradicional de la percepción<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> Refiriéndose a las ideas que sostenía cuando publicó “Models and Reality” y *Razón, verdad e historia*, Putnam explica que “no es que no fuera consciente de la posibilidad de interpretar la percepción como percepción de otras cosas distintas a los ‘datos sensoriales’. (...) Pero esa posibilidad, aunque mencionada, permanecía en gran parte inexplorada. El énfasis (...) estaba en la posibilidad de volver a una concepción en la cual percibimos sólo nuestros propios ‘datos sensoriales’. La razón no es difícil de descubrir: mi concepción del funcionamiento mental era la del ‘cartesianismo con materialismo’, una concepción en la que tiene que parecer mágico que podamos tener acceso a cualquier cosa fuera de nuestros ‘inputs’ (...)” (SNS, 464). Y en “A Half Century of Philosophy”, 197, agrega: “la posibilidad de sostener que aquello de lo que somos inmediatamente conscientes en la percepción auténtica son propiedades genuinas de cosas externas, y no ‘representaciones’, era algo que rechazaba categóricamente”.

<sup>125</sup> Putnam señala que Charles Taylor había insistido en que muchas de las dificultades en filosofía se deben a que ciertas formas de pensamiento (tales como la epistemología moderna) nos han llegado a parecer “obligadas”, y que “sin una investigación sobre la *historia* de esa obligatoriedad, sin una investigación que trate de descubrir la genealogía de los cambios conceptuales que hicieron que el cartesianismo (o el cartesianismo *cum* materialismo) pareciera la única forma posible de pensar sobre la mente, nunca podremos ver qué tan contingentes son las suposiciones que generaron nuestros problemas; mientras no veamos *eso*, permaneceremos estancados en esos problemas”. A la vez, reconoce que esto era algo que él no estaba preparado para escuchar a finales de los años 70, cuando escribía *Razón, verdad e historia* (“A Half Century of Philosophy”, 200).

<sup>126</sup> H. Putnam, “A Half Century of Philosophy”, 200. Agrega Putnam que “antes ya me había percatado de la posibilidad de negar la concepción del intermediario a partir de *Sense and Sensibilia*, de Austin, pero había rechazado tal idea”.

<sup>127</sup> Esto no significa que en la filosofía de James no haya puntos que Putnam no acep-

En este sentido, el itinerario intelectual de Putnam ha sido, como el mismo reconoce, “un largo camino del realismo al realismo” (“*a long journey from Realism back to realism*”)<sup>128</sup>, pero no al realismo metafísico del que partió, sino al que le exigía dar razón de su convicción de que los referentes de los términos de las teorías científicas (cosas como “electrones” y “microbios”) “realmente existen”, y se mantienen los mismos aunque las teorías cambien<sup>129</sup>.

Volviendo al problema antes mencionado de por qué pensar que una afirmación nuestra es verdadera o no, es un problema filosófico y no científico, Putnam señala que aunque la neurobiología y la teoría de la selección natural puedan decirnos muchas cosas sobre cómo es que el cerebro humano (y el de los animales superiores) emplea “representaciones” al procesar los datos y dirigir la acción, esto no es suficiente para descubrir la naturaleza de la representación<sup>130</sup>. En efecto, responder a la pregunta sobre la naturaleza de la representación con una descripción de los tipos de arquitectura neuronal que (posiblemente) corresponden a nuestros esquemas de representación, es como responder a la misma pregunta diciendo que hay decenas de millones de representaciones en la Biblioteca Nacional. Por otra parte, lo que los científicos cognitivos olvidan con mucha frecuencia es que el tipo de “representaciones” humanas no es igual al tipo de “representaciones” de los animales. “Decimos cosas como ‘el perro está intentando conseguir la carne’, y a menudo parece que pensamos que tales descripciones significan que el perro tiene la actitud proposicional de ‘pensar que lo que ve es carne’, que es lo que significarían normalmente si estuviésemos refiriéndonos a un hablante totalmente competente en algún lenguaje natural”<sup>131</sup>.

Para ilustrar la diferencia entre los “protoconceptos” de los animales y los conceptos humanos, Putnam propone el siguiente experimento:

Olvidémonos de momento de todas las cuestiones evolutivas y supongamos que lo que nos estamos preguntando es si el perro cree de verdad que es *carne*

---

te, como por ejemplo, su idea de que el mundo que conocemos es, hasta cierto punto, producto de nuestras mentes (SNS, 448).

<sup>128</sup> H. Putnam, SNS, 494.

<sup>129</sup> Véase a este respecto 2.1.1.

<sup>130</sup> H. Putnam, CRF, 56, 57.

<sup>131</sup> H. Putnam, CRF, 63.

lo que ve e intenta conseguir, y no algo de cierto aspecto, gusto, olor, etc. Supongamos que llevamos a cabo el siguiente experimento: hacemos un “filete” de proteínas vegetales. Vamos a suponer que nuestra tecnología es lo suficientemente buena como para hacer que tal “filete” huela, sepa, parezca, etc., como uno auténtico. Si alguien lo ve, pensaría: “veo carne”, y si lo comiese se quedaría satisfecho. Pero si dijésemos a esa persona que lo que ha comido era un filete de proteínas vegetales, revisaría su juicio y decidiría que no había comido en realidad carne, sino proteínas vegetales. (...) Ahora bien, supongamos que damos el filete sintético al perro. El animal se lo come y se queda satisfecho. ¿Tenía, entonces, una falsa creencia? (...) La pregunta no tiene sentido<sup>132</sup>.

En efecto, puede que en el cerebro de un perro y en el de un ser humano exista la misma arquitectura neuronal cuando ambos ven un filete sintético, pero lo que el perro no sabe es que la suposición: “lo que veo es carne”, es *falsa*; “el perro carece de los recursos conceptuales necesarios para hacer tal descubrimiento. Por utilizar la jerga de los filósofos del lenguaje, suponiendo que los perros tengan protoconceptos, el protoconcepto de carne del perro es ‘referencialmente indeterminado’ en aspectos en que los conceptos humanos no lo son”<sup>133</sup>. Lo propio de los conceptos humanos es que se refieren a algo en cuanto *es una cosa y no otra*; los protoconceptos, en cambio, no están determinados por la referencia. Están diseñados, en todo caso, para ayudar a los animales a tener éxito, pero no para ser verdaderos o falsos<sup>134</sup>.

Lo que Putnam busca hacer ver con todo esto —aparte de profundizar en el problema de la referencia y la representación— es que el enfoque científico y el enfoque filosófico son esencialmente distintos; que, como decía Aristóteles<sup>135</sup> (y Dewey gustaba de recordar), “los discursos deben buscar sus propios niveles de certeza y precisión”<sup>136</sup>. Ahora bien,

que la teoría evolutiva no solucione el acertijo planteado por Kant de cómo

<sup>132</sup> H. Putnam, CRF, 64.

<sup>133</sup> H. Putnam, CRF, 65.

<sup>134</sup> Otro ejemplo: “un perro puede ser capaz de ver un signo que dice ‘STOP’, pero incluso si se le enseña a ‘discriminar’ ese signo como a los pichones se les enseña a discriminar varios objetos y varios grupos de objetos, el perro no experimentará el signo como *diciendo* ‘STOP’”. H. Putnam, SNS, 493, nota 20.

<sup>135</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro 1, Cap. 3.

<sup>136</sup> H. Putnam, SNS, 494.

algo que hay en la mente puede ser representación de algo que está fuera de ella no significa que haya nada malo en la teoría evolutiva, del mismo modo que el hecho de que la física no tenga solución para el misterio de la naturaleza del libre albedrío y de que la ciencia del cerebro no explique la inducción ni la adquisición del lenguaje no significa que haya nada malo en la física o la ciencia del cerebro<sup>137</sup>.

Lo importante es recordar “cuán diferentes son en realidad las cuestiones filosóficas y científicas, sin negar por ello que la filosofía tenga que estar al corriente del mejor conocimiento científico disponible”<sup>138</sup>.

Esta manera de ver el problema del conocimiento —una manera propiamente filosófica, y por tanto no reduccionista— tiene la ventaja, dice Putnam, de anular desde su origen las objeciones puestas por Dummett al realismo, que fueron las que llevaron al propio Putnam a adoptar una posición “moderadamente antirrealista” al formular su realismo interno.

La posición de Dummett, como ya se dijo<sup>139</sup>, es que la verdad no trasciende nuestras posibilidades de verificación, o, dicho de otra forma, que cuando un hablante considera una oración como verdadera, comprende *a la vez* qué implica que tal oración pueda ser verificada. Pero la propiedad “poder ser verificada” es una propiedad de la que tanto una oración como su negación pueden carecer; el hablante no necesita saber que existe una propiedad —la “verdad” en sentido clásico— que es poseída o bien por la oración que se considera o bien por su negación, con independencia de que alguien pueda decir cuál de las dos la posee, como sostiene la lógica clásica. Considérese, por ejemplo, la siguiente oración:

(1) “O bien en el lugar donde ahora se encuentra la biblioteca de la Universidad hubo una laguna hace un millón de años, o bien no la hubo.”

Según la lógica clásica, (1) tiene una propiedad especial: la de ser necesariamente verdadera. Cuando una persona comprende esto —según la interpretación de Dummett de la lógica clásica—, es cuando intuye la noción de verdad. Pero a Dummett esa intuición le parece un tanto misteriosa, si se desliga de toda posibilidad de verificación, como es el caso de (1). Yo comprendo que (1) es verdadera, dice Dummett, porque comprendo qué es verificar cualquiera de sus disyuntos. Sin esa noción básica de verifi

<sup>137</sup> H. Putnam, CRF, 70.

<sup>138</sup> H. Putnam, CRF, 71.

<sup>139</sup> Ver 3.3.2.

cación (que no es una propiedad bivalente), mi intuición de la noción de verdad trascendería todas nuestras posibilidades de reconocimiento. Si la tesis de Dummett sobre la comprensión del lenguaje es correcta, resulta que “o bien la verdad es una noción metafísica abstracta e insertible, o bien hay que abandonar la noción de que la verdad es una propiedad bivalente”<sup>140,141</sup>.

Los deflacionistas están de acuerdo con Dummett en que debemos dejar de considerar la verdad como una propiedad sustantiva, que tenga que explicarse en términos metafísicos, pero sostienen que no hace falta abandonar el principio de bivalencia; bastaría con “reinterpretar” este principio en términos de “práctica lingüística”. Así, para deflacionistas como Carnap o Ayer, oraciones de la forma “O bien  $x$  o bien no  $x$ ” son aceptables por simple convención lingüística; y Quine, que no está de acuerdo con esa explicación, dice que tales oraciones son obvias o “centrales” para nuestra forma de razonar. ¿Pero acaso no es cierto —se pregunta Putnam— que la “obviaidad” de tales oraciones se funda precisamente en nuestra creencia de que existe algo que nos permite decir que “o bien  $x$  o bien no  $x$ ”? Entonces, “si estructuramos el debate en la forma en que tanto Dummett como los deflacionistas lo hacen, quedamos forzados a elegir entre: (a) o el antirrealismo dummettiano o el deflacionismo acerca de la verdad, o (b) retraernos hacia el realismo metafísico”<sup>142</sup>. Gran parte del atractivo que sigue ejerciendo el realismo metafísico en la filosofía contemporánea, dice Putnam, se encuentra en la renuencia a tener que elegir entre el antirrealismo o el deflacionismo. El realismo metafísico sostiene que tanto el antirrealismo dummettiano como el deflacionismo fallan al no ver que “las oraciones verdaderas poseen una propiedad sustantiva que las oraciones falsas no tienen: la propiedad de corresponder a una realidad”<sup>143</sup>.

La diferencia entre el realismo metafísico y el realismo del sentido común que Putnam descubre en Wittgenstein, está en la cuestión del origen de nuestra noción de verdad. El realismo metafísico separa la propiedad “ser verdad” del significado de las oraciones, de manera que una oración

<sup>140</sup> El principio según el cual toda oración es o verdadera o falsa.

<sup>141</sup> H. Putnam, SNS, 497.

<sup>142</sup> H. Putnam, SNS, 498.

<sup>143</sup> H. Putnam, SNS, 499.

cualquiera es verdadera o falsa sin importar lo que afirma, ni quién lo afirma, ni bajo qué circunstancias lo afirma. Si digo “esa silla es blanca”, mi afirmación es verdadera si corresponde a la realidad. Pero Wittgenstein observa<sup>144</sup> que si preguntamos a qué realidad nos estamos refiriendo, sólo podemos responder usando la oración misma<sup>145</sup> (a “la silla”, al “color azul”). Para Putnam,

la noción de verdad y la noción de proposición se relacionan como un par de engranajes en una máquina; ninguna es el fundamento de la otra. Nuestra comprensión de qué es verdad, en un caso particular (y puede resultar que sea diferentes cosas), viene dado por nuestra comprensión de la proposición, y eso a su vez depende de nuestro dominio del “juego del lenguaje”, con lo cual Wittgenstein quiere decir “el conjunto, que consiste de lenguaje y de las acciones en las cuales está tejido”<sup>146</sup>. Hay un cierto “holismo” aquí: saber qué es verdad en un caso particular depende en el conocimiento del uso de los signos en el juego de lenguaje, de la misma forma que conocer qué es el ajedrez depende en el conocimiento del uso de las diferentes piezas del juego<sup>147</sup>.

Si esto es así, debemos abandonar la idea de que debe de existir una forma, y sólo una, en que el pensamiento corresponda a la realidad. Esto es lo que Putnam llama “la fantasía de imaginar que la forma de todo conocimiento posible está fijada por anticipado de una vez por todas”<sup>148</sup>. Putnam descubre en Wittgenstein una invitación a dejar de investigar la naturaleza de la correspondencia bajo el supuesto de que es única. Cuando se trabaja con ese supuesto, se espera poder explicar la correspondencia (y la verdad) en términos de representaciones, o de mapas neuronales, o de manejo sintáctico de signos, o de habilidades de verificación. Esta forma de ver las cosas deja de lado la posibilidad de que el lenguaje de la ética, el de la religión, el de las matemáticas y cualquier otra forma o juego de lenguaje, puedan “corresponder a la realidad”. No podemos juzgar la ética o la religión desde la psicología o la ciencia cognitiva, por ejemplo, porque esto es ignorar el hecho de que cada discurso tiene sus propias reglas de juego: “por una parte, considerar una afirmación o una creencia o un pen

<sup>144</sup> En las conferencias 25 y 26 de *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*.

<sup>145</sup> H. Putnam, SNS, 513, nota 50.

<sup>146</sup> Ver Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, §7.

<sup>147</sup> H. Putnam, SNS, 513.

<sup>148</sup> H. Putnam, SNS, 514.

samiento como verdadero o falso es considerar que es correcto o incorrecto; por otra parte, el tipo de corrección o de incorrección de que se trata en cada caso varía enormemente de acuerdo al *tipo* de discurso”<sup>149</sup>.

Llegados a este punto, conviene revisar qué ha sido de la concepción de verdad como justificación idealizada que Putnam propuso en su etapa internalista. Tres lustros después de la formulación de ese principio en *Razón, verdad e historia*, Putnam escribe: “Por unos cuantos años defendía el principio de que un enunciado es verdadero si y sólo si su aceptación estaría justificada bajo condiciones epistémicas suficientemente buenas. Aunque ya no acepto este principio (...) creo que es importante determinar en qué puntos se sostiene y en qué puntos falla”<sup>150</sup>.

Una de las razones que Putnam encuentra para rechazar ese principio, es que no es universal: tiene excepciones. No siempre que acepto un enunciado como verdadero estoy en condiciones de justificar mi creencia. (Con otras palabras, existen usos de la palabra “verdad” que trascienden totalmente nuestras posibilidades de reconocimiento o verificación.) Considérese el siguiente enunciado:

(2) “No existe ningún conjunto de estrellas ordenado en forma de polígono de cien lados.”

Si (2) es verdadero, no existe manera alguna en que podamos saberlo. Ahora bien, lo importante es darse cuenta de que, aunque en la mayoría de los casos (en los enunciados acerca de las cosas de la vida diaria), verdad y aceptabilidad idealizada *sí coinciden*, esto no quiere decir que verdad *signifique* o sea *equivalente a* aceptabilidad idealizada, sino que

primero, es parte de nuestra concepción del mundo que estos enunciados [los de la vida diaria] puedan ser verificados bajo condiciones epistémicas suficientemente buenas (cuando son verdaderos); y segundo, la existencia de enunciados de esta clase es un prerrequisito conceptual para la comprensión del lenguaje<sup>151</sup>.

Uniendo esta “corrección” del análisis de la verdad con la consideración de la importancia de las diferentes formas de uso lingüístico hecha más arriba, el cuadro resultante es que Putnam ha llegado a la conclusión

<sup>149</sup> H. Putnam, SNS, 515.

<sup>150</sup> H. Putnam, “Pragmatism”, 299.

<sup>151</sup> H. Putnam, “Pragmatism”, 299.

de que el problema no consiste en determinar qué noción (si percepción, representación, verificación, comprensión, verdad o uso lingüístico) constituye el “punto de arranque” o el fundamento de las demás, sino que “la tarea filosófica debe ser explorar el círculo” de la ligazón entre ellas.<sup>152</sup>

Aunque ya no acepto esa descripción [de la verdad como justificación idealizada], enfatizo que lo que esa fórmula pretendía era conectar la noción de verdad con la forma en la que las palabras son *usadas* (incluyendo el acto de habla de la aseveración) y con las nociones de aceptabilidad racional y de condiciones epistémicas suficientemente buenas. Aún creo que nuestra comprensión de la noción de verdad está inextricablemente entretejida con nuestra comprensión de esas nociones.<sup>153</sup>

Una consecuencia de esta forma de pensar es que “una bonita ubicación de los problemas filosóficos en diferentes ‘campos’ no tiene sentido. Suponer que la filosofía se divide en compartimentos separados llamados ‘filosofía de la mente’, ‘filosofía del lenguaje’, ‘epistemología’, ‘teoría de los valores’ y ‘metafísica’ es una forma segura de perder el sentido de cómo es que estos problemas están conectados, y ello significa perder nuestra comprensión de cuáles son los orígenes de nuestras perplejidades”<sup>154</sup>.

#### 4.3. FILOSOFÍA, “SOLUCIONES FILOSÓFICAS” Y VIDA ORDINARIA

La propia dinámica de la reflexión filosófica sobre representacionalismo y antirrepresentacionalismo, realismo y antirrealismo, relatividad conceptual, uso lingüístico y verdad, unida a un rasgo de carácter que le impide conformarse con una solución alcanzada que parece —sólo “parece”— *explicarlo todo*, ha hecho que en esta etapa Putnam se replantee el problema de “en qué consiste la filosofía” desde una nueva perspectiva. Ya no se trata tanto de buscar “otra” solución, sino más bien de buscar el origen de esa “ansia de solución”. Por decirlo de alguna manera, lo interesante en filosofía, para el más reciente Hilary Putnam, no son tanto las diferentes “respuestas filosóficas” —de las cuales él ha aportado unas cuantas—, sino, como en Wittgenstein, la investigación sobre qué es lo que alimenta

<sup>152</sup> H. Putnam, SNS, 516.

<sup>153</sup> H. Putnam, “Comments and Replies”, 242.

<sup>154</sup> H. Putnam, SNS, 516.

la controversia filosófica y qué es lo que le proporciona respiros, aunque sean parciales. Como señala James Conant:

El rasgo más sobresaliente de la similitud entre la concepción de la filosofía de Wittgenstein y la que informa el trabajo reciente de Putnam es la idea de que lo más interesante en filosofía es la búsqueda misma (*el peculiar carácter de las preguntas que hace la filosofía*), en oposición a cualquiera de las respuestas específicas con las que distintos pensadores han intentado aquietar la insistencia y el misterio de las preguntas<sup>155</sup>.

Pero no se trata de un “dejar de lado” el trabajo anterior, sino más bien de un avance en una dirección más *pragmática* del planteamiento de los problemas, facilitada en gran medida por su descubrimiento de que nuestros conceptos están entretejidos con nuestra vida. Este “descubrimiento” no fue casual, sino que es el resultado de más de tres décadas de reflexión que, comenzando con sus investigaciones analíticas sobre el significado y la referencia, continúa con sus aportaciones a la discusión sobre el realismo y entrelaza, en esta última etapa, con el lento resurgir del pragmatismo en algunos departamentos de filosofía norteamericanos en los últimos tres o cuatro lustros. En el caso de Putnam se trata, a mi manera de ver, de un “volver al realismo”, como él mismo dice, pero no al realismo metafísico o científico del que partió, sino a un realismo en “versión americana” (más específicamente, jamesiana y deweyana), algunas de cuyas tesis más significativas Putnam había asimilado en sus años de formación en Pennsylvania y Los Ángeles y que estaban, por decirlo así, esperando encontrar un lugar en su pensamiento. La conclusión a la que Putnam ha llegado en esta etapa, de que nuestros conceptos y nociones más importantes no pueden ser comprendidas si las sustraemos del entramado de acciones e instituciones que les dan vida, es un reflejo de las tesis pragmatistas de que lo que tiene peso en nuestras vidas debe tenerlo en la filosofía<sup>156</sup>, y de que los hechos no pueden separarse de los valores<sup>157</sup>.

<sup>155</sup> J. Conant, “Introduction”, en RFH, xxxv (cursiva añadida).

<sup>156</sup> “Si hubo una gran intuición en el pragmatismo, fue la insistencia de que lo que tiene peso en nuestras vidas debe tener peso también en la filosofía” (H. Putnam, SNS, 517).

<sup>157</sup> “Por ese tiempo [mediados de los años 70] empecé también a tomar en serio una idea que por primera vez había oído a mis maestros pragmatistas de la Universidad de Pennsylvania y de la UCLA: la idea de que los ‘juicios de valor’, lejos de estar desprovistos de ‘significado cognitivo’, están de hecho presupuestos en toda la cognición; hechos y valo-

Probablemente, quien mejor ha comprendido e interpretado este cambio de actitud filosófica en Putnam sea James Conant, antiguo alumno suyo en Harvard y editor de *Realism with a Human Face* y de *Words and Life*, las obras que reúnen lo más significativo de la producción de Putnam de los últimos diez años. En las introducciones que Conant escribe para estos libros, el análisis de la influencia que Wittgenstein ha ejercido en Putnam ocupa un lugar preponderante<sup>158</sup>. En lo que sigue, presentaré mi interpretación del Putnam de Conant, destacando aquellos puntos que considero básicos para comprender lo que hay de continuidad y lo que hay de cambio en el pensamiento de Putnam en esta etapa.

Para Conant, el cambio más importante entre el Putnam del “realismo de rostro humano” y los anteriores, es la actitud que Putnam ha adoptado ante los problemas filosóficos. Si antes buscaba una “solución intermedia” al debate realismo-antirrealismo, ahora piensa que “los problemas filosóficos no tienen solución”<sup>159</sup> (agrega, además, un “¡por supuesto!”). Si esto es así, ¿qué sentido tiene la investigación filosófica? Basado en la interpretación que Cavell hace de Wittgenstein, Putnam considera que la clave del progreso filosófico está en “transformar los términos en los que [las preguntas] se presentan ante nosotros”<sup>160</sup>. Los problemas filosóficos admiten distintas formulaciones o enfoques: desde uno más bien científico, hasta el metafísico o el ético y religioso. Por esto la filosofía es una actividad que propiamente no tiene fin, como sostiene Wittgenstein<sup>161</sup>. Desde luego, al ocuparnos de los problemas filosóficos, encontramos, si no respuestas, al menos *posibles vías de solución*, que nos conceden un alivio temporal.

Hay que advertir que el cambio en la actitud de Putnam hacia los problemas filosóficos tiene que ver con su intención de salvar la naturaleza de las preguntas filosóficas. Por eso “cualquier intento de ofrecer una solución directa a un antiguo problema filosófico” constituye, para Putnam, “una forma de *evasión* filosófica (...), en tanto que no busca en forma alguna

---

res se interpenetran” (H. Putnam, “A Half Century of Philosophy”, 198-199).

<sup>158</sup> Conant también dedica particular atención a la influencia de Kant, Stanley Cavell y Cora Diamond en el pensamiento de Putnam.

<sup>159</sup> H. Putnam, “Realism with a Human Face”, en RHF, 19.

<sup>160</sup> J. Conant, “Introduction”, en RHF, xxxvi.

<sup>161</sup> Por ejemplo, en *Zettel*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, n. 447.

contribuir a nuestra comprensión de cómo es que tales problemas continúan ejerciendo esa fascinación que indudablemente han ejercido en tanta gente a lo largo de tantos siglos<sup>162</sup>. Esto es lo que lleva a Putnam a afirmar que

si las investigaciones filosóficas (palabras que se hicieron famosas gracias a otro filósofo que “cambió sus ideas”) contribuyen a ese diálogo de miles de años de antigüedad que es la filosofía, si profundizan nuestra comprensión de esos misterios que denominamos “problemas filosóficos”, entonces, el filósofo que realiza esas investigaciones está haciendo su trabajo correctamente<sup>163</sup>.

Por eso, cuando el trabajo filosófico está bien hecho, siempre se tiene la sensación de que la última solución encontrada “*aún* no esclarece el misterio”<sup>164</sup>.

Ahora bien, ¿no puede suponerse que la conclusión a la que ha llegado Putnam *ahora* es solamente uno más de los cambios de opinión a los que nos tiene acostumbrados<sup>165</sup>? Para algunos críticos, los cambios de opinión de Putnam, lejos de constituir una virtud, son manifestación de veleidad y de inconsistencia. Conant en cambio opina, con Wolfgang Stegmüller, que esos giros de pensamiento son manifestación del “infalible instinto” de Putnam para captar aquello que “en la insondable diversidad de las discusiones filosóficas contemporáneas es genuinamente *significativo*”<sup>166</sup>. En mi opinión, es claro que Putnam ha contribuido a la renovación de la filosofía en el mundo angloparlante, con su manera de afrontar los problemas filosóficos; una manera que ciertamente puede gloriarse de entroncar con la

<sup>162</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, xxxvii.

<sup>163</sup> H. Putnam, R&R, 14.

<sup>164</sup> H. Putnam, R&R, 14. Conant opina que éste es un punto de considerable divergencia entre Putnam y Wittgenstein, por cuanto “Putnam habla de la tarea del filósofo como consistente en hacer ver el misterio que los problemas filosóficos manifiestan, mientras que Wittgenstein dice que su último fin es hacer que los problemas *desaparezcan* completamente (cada vez que aparecen)” (“Introduction”, en RHF, 316, nota 64).

<sup>165</sup> Daniel Dennett, en una publicación de tipo humorístico, registra el término “Hilary”, y da la siguiente definición: “*Hilary*, n. Un breve pero significativo período en la carrera intelectual de un distinguido filósofo. ‘Ahl, eso es lo que pensaba hace tres o cuatro hilaries” (*Philosophical Lexicon*, American Philosophical Association, 1987, 11; citado en J. Conant, "Introduction", en RHF, 316, nota 65).

<sup>166</sup> W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Vol. II, p. 345, citado en J. Conant, "Introduction", en RHF, xxxix.

tradición más genuinamente americana: el pragmatismo.

Por otra parte, Conant sostiene que el más reciente cambio de pensamiento de Putnam es distinto de los anteriores, en cuanto manifiesta “una aspiración a una perspectiva más amplia en su trabajo tomado en conjunto”:

Su búsqueda (...) no se dirige ahora a descubrir un nuevo y más sofisticado candidato para la próxima ortodoxia filosófica, sino a encontrar un punto de vista más incluyente y más histórico; uno que le permita explorar y examinar con cuidado las fuerzas intelectuales que han alimentado el motor de su propio desarrollo filosófico, provocando sus conversiones de los años anteriores<sup>167</sup>.

Dirigir la atención a las fuerzas que alimentan la discusión filosófica es prestar atención a una característica de la razón humana que ya había sido señalada por Kant al comienzo mismo de la *Crítica de la razón pura* y constituye uno de los temas centrales en la filosofía de Wittgenstein: “La razón humana tiene, en una especie de sus conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las capacidades de la razón humana”<sup>168</sup>. Richard Rorty interpreta a Wittgenstein como proponiéndose apagar de una vez por todas esta sed de filosofía que tiene nuestra razón: “en esta lectura, se entiende que Wittgenstein nos enseñe que todo lo que queda por hacer a los (buenos) filósofos es limpiar los errores metafísicos que otros (malos) filósofos cometieron”<sup>169</sup>. Putnam, en cambio, sigue a Cavell al ver en los escritos de Wittgenstein “una aspiración a alcanzar una perspectiva superior”; una perspectiva que “dé al filósofo que hay dentro de él mismo *un momento de paz*”<sup>170</sup>.

Los “momentos de paz” que busca el filósofo, en esta interpretación de Wittgenstein que hace Putnam siguiendo a Cavell, son las diversas “soluciones filosóficas” que se alcanzan en diferentes momentos. Pero haber dado con una solución no quiere decir haber “acabado” con el problema o

<sup>167</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, xl.

<sup>168</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, Avii.

<sup>169</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, xl.

<sup>170</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, xli.

con las ansias de la razón humana de encontrar soluciones. Tratar de acabar con esa tendencia de la razón humana a plantearse problemas que le superan sería equivalente a “renunciar a nuestra misma capacidad de pensar”<sup>171</sup>. De ahí que “mientras exista gente reflexiva en el mundo”, dice Putnam, “la discusión filosófica no desaparecerá”<sup>172</sup>. Al final, puede decirse que el impulso a filosofar es tan humano como el impulso a repudiar la filosofía, como han experimentado tantos pensadores a lo largo de la historia (el escepticismo ha sido siempre una tentación para cualquier filósofo). Tal vez lo más interesante del caso sea que, como muy bien anota Conant, “la tendencia del realismo filosófico a eliminar todo lo que sea humano de nuestra imagen del mundo y de nosotros mismos, es en sí misma una tendencia profundamente humana”<sup>173</sup>.

Ahora bien, dar por hecho que la reflexión filosófica no morirá mientras existan seres humanos sobre la Tierra, no es un argumento que Putnam use para descalificar la propuesta de ciertos filósofos (Rorty, Foucault y Derrida, entre otros) de construir una “cultura postfilosófica”. Putnam toma muy en serio sus argumentos<sup>174</sup>, pero insiste en que su afán revisionista obedece a una cierta decepción, causada por esperar de la filosofía lo que ella ni puede ni debe ofrecer: “soluciones”. La idea moderna de hacer de la filosofía (o mejor, de los resultados de la reflexión filosófica) el “fundamento” de todas las demás ciencias y de la cultura misma va por esta línea. Pero el hecho de que la concepción fundacionalista de la filosofía haya fracasado, no significa el fin de la filosofía. La filosofía puede seguir siendo, no la base de nuestra cultura, sino *una reflexión sobre la cultura*.

A menudo me preguntan en qué puntos estoy en desacuerdo con Rorty. Aparte de cuestiones técnicas (...), creo que nuestro desacuerdo tiene que ver, en el fondo, con dos actitudes generales. Yo espero que la reflexión filosófica tenga un auténtico valor cultural, pero no creo que sea el pedestal sobre el que descansa la cultura, y tampoco creo que nuestra reacción frente al fracaso de un proyecto filosófico —incluso un proyecto tan central como el de la metafísica— deba ser abandonar las formas de hablar y de pensar que tienen peso

<sup>171</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, xlii.

<sup>172</sup> H. Putnam, "Realism with a Human Face", en RHF, 19.

<sup>173</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, xlii.

<sup>174</sup> De hecho, Rorty es uno de los autores con más llamadas en los índices de nombres de sus libros de esta etapa.

práctico y espiritual<sup>175</sup>.

La ventaja de considerar la filosofía como reflexión sobre la cultura, y no como su fundamento, se encuentra principalmente en la posibilidad de liberar nuestras intuiciones corrientes sobre lo razonable o lo verdadero del poder que sobre ellas ejercen las teorías, soluciones o sistemas filosóficos. En la interpretación que Putnam hace de Wittgenstein, nuestras nociones ordinarias no se apoyan o fundamentan en una ontología que nos obligue a postular la existencia de un conjunto de “objetos fundamentales” (lo que “realmente existe”). No es por el camino de formular la teoría correcta acerca de lo que es verdadero o razonable, sino por el camino del examen atento de las prácticas ordinarias por las que decidimos qué es correcto o razonable, como Putnam cree que se logra un progreso en filosofía:

En lugar de ver con sospecha la afirmación de que algunos juicios de valor son razonables y otros no lo son, o que algunas concepciones son verdaderas y otras falsas, o que algunas palabras refieren y otras no, a mí me interesa recuperar precisamente esas afirmaciones, que, después de todo, hacemos constantemente en nuestras vidas. Aceptar la “imagen manifiesta”, el *Lebenswelt*, el mundo tal y como lo experimentamos, exige de quienes (para bien o para mal) hemos sido educados filosóficamente, que recuperemos tanto nuestro sentido del misterio (...) como nuestro sentido de lo común (porque que algunas ideas “no sean razonables” es, después de todo, un hecho *común*; son sólo las extrañas nociones de “objetividad” y “subjetividad” que adquirimos de la Ontología y de la Epistemología las que hacen que nos sintamos incómodos de habitar en lo común)<sup>176</sup>.

Depositar demasiadas esperanzas en una explicación filosófica equivale, para Putnam, a lo que Wittgenstein se refería como “quedar cautivos dentro de una imagen”<sup>177</sup>. Ciertamente, el simple reconocimiento de que estamos cautivos no nos proporcionará los medios para liberarnos; pero “parte de lo que Wittgenstein quiere decir con que una *imagen* nos mantiene cautivos es que no podemos reconocer nuestra imagen de las cosas como imagen —una imagen fija que nosotros hemos impuesto—, y es preci

<sup>175</sup> H. Putnam, “Realism with a Human Face”, en RHF, 20.

<sup>176</sup> H. Putnam, “Why Is a Philosopher?”, en RHF, 118.

<sup>177</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §115: “Una *figura* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente”.

samente nuestra incapacidad para reconocer este hecho lo que nos mantiene cautivos”<sup>178</sup>. De manera que para enseñar a alguien que está cautivo en su propia imagen, “primero necesitamos mostrarle que comprendemos dónde piensa él que está, que somos capaces de comprender su visión desde dentro. Con el fin de enseñar al metafísico cualquier cosa, tenemos que tomarnos en serio sus preguntas” e intentar ver el mundo desde su punto de vista. “En esta lectura de Wittgenstein, la virtud principal de la filosofía, como él la ve, es la sensibilidad: la disposición a hacer que las preguntas de otros sean auténticas preguntas para uno mismo.”<sup>179</sup>

Así se explica que Putnam no comparta la tendencia de Rorty a minusvalorar las controversias filosóficas en torno al realismo y al antirrealismo. “Rechazar una controversia sin examinar las imágenes involucradas en ella es casi siempre una forma de *defender* una de esas imágenes (generalmente, la que sostiene ser ‘antimetafísica’)”<sup>180</sup>. Para poder criticar y cambiar una tradición, hay que estar dentro de ella. “Yo creo —dice Putnam— que lo que es importante en filosofía no es solamente decir: ‘rechazo la controversia realismo-antirrealismo’, sino mostrar que (y cómo) ambos lados de la controversia desfiguran las vidas que vivimos con nuestros conceptos.”<sup>181</sup>

Ni realismo ni antirrealismo, pues ambas posiciones, en cuanto *teorías o soluciones filosóficas*, desfiguran el carácter de nuestra vida ordinaria. Pero “el punto es no sólo que ciertas características de nuestra vida corriente tienden a quedar distorsionadas al ser vistas a través de los lentes de una u otra teoría filosófica, sino que *el carácter y la naturaleza de esa distorsión* son en sí mismos temas importantes para la reflexión filosófica”<sup>182</sup>. Ése es precisamente el principal tema de interés de Putnam en este período: explorar el carácter (y la posible cura) de “la enfermedad metafísica”, que él mismo padeció durante muchos años. Una manifestación clara de que se padece esta enfermedad es la falta de compasión hacia la posición del otro: “decir

<sup>178</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, liii. En “A Defense of Internal Realism”, Putnam escribe: “Yo no creo que sea malo tener imágenes en filosofía. Lo malo es olvidar que son imágenes y tratarlas como si fueran ‘el mundo’” (RHF, 40).

<sup>179</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, liii.

<sup>180</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, liii.

<sup>181</sup> H. Putnam, “Realism with a Human Face”, en RHF, 20.

<sup>182</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, liv (cursiva añadida).

simplemente: ‘eso es un pseudoproblema’ [como hace Rorty] no es en sí terapéutico; es una forma agresiva de la enfermedad metafísica misma”<sup>183</sup>. Sólo examinando cuidadosamente el carácter de la seducción que una determinada posición filosófica ejerce sobre quienes la sostienen, así como el carácter de la decepción que causa en quienes la rechazan, seremos capaces de resistir la tremenda “presión por conocer”, que, si bien nos proporciona legítimas formas de conocimiento, también puede llevarnos, si no somos cuidadosos, a la confusión metafísica<sup>184</sup>.

¿No es esta forma de hablar de “la enfermedad metafísica” y de su posible terapia una forma de soberbia, propia de quien se cree inmunizado contra el error y la confusión filosófica? Desde luego, el intento de salvar a los demás de caer en posiciones que no sean las del propio salvador, a menudo tiene algo de pretencioso o ingenuo. No es eso lo que Putnam procura, a mi manera de ver. Su alegato de que la discusión contemporánea sobre el realismo y el antirrealismo no está siendo bien conducida tiene que ver, me parece, con su decisión en estos últimos años de no proponer más “soluciones” o posiciones filosóficas. Como explica James Conant:

En años recientes, Putnam parece haber tomado una “gran decisión”, no del todo distinta a la de Baudelaire, y tampoco por razones muy diferentes<sup>185</sup>. Poco a poco, Putnam se ha ido desilusionando de proponer nuevas “posiciones” filosóficas (o de remendar algunas que previamente había sostenido), y se interesa más ahora en el problema de articular esa insatisfacción con las formas prevalecientes de ortodoxia en la filosofía angloamericana (algunas de las cuales él mismo ha contribuido a poner en escena). Investigar las fuentes de esas insatisfacciones se ha convertido en una preocupación constante de su trabajo más reciente<sup>186</sup>.

Esa preocupación de Putnam por rastrear las fuentes de la insatisfacción filosófica lo ha llevado, a su vez, a algo más positivo: a interesarse por

<sup>183</sup> H. Putnam, “Realism with a Human Face”, en RHF, 20. Conant comenta que esta observación de Putnam (que la crítica de Rorty no ofrece posibilidad de progreso terapéutico) es un reflejo de la famosa comparación de la filosofía con la terapia de Wittgenstein (en *Investigaciones Filosóficas*, §133: “No existe *un* método filosófico, aunque sí hay métodos, como distintas terapias”).

<sup>184</sup> J. Conant, “Introduction”, en RHF, xlv.

<sup>185</sup> Véase el texto de Baudelaire al que se refiere Conant en la p. 3 de este trabajo.

<sup>186</sup> J. Conant, “Introduction”, en W&L, xii.

la forma y por la historia de las controversias filosóficas en las que él ha participado, y, más en general, por la naturaleza de la controversia filosófica misma. “Este giro se refleja en un cambio de tono de sus escritos: de la voz autoritaria de alguien que explica la solución a un problema sobresaliente (funcionalismo, teoría causal de la referencia y otros por el estilo), al tono calmado de alguien que está interesado por encima de todo en lograr que se aprecie *la dificultad* de los problemas.”<sup>187</sup>

Ahora bien, que Putnam no esté interesado en encontrar soluciones a los problemas filosóficos, no quiere decir que no crea que exista progreso en filosofía. Para Conant, si existe una única enseñanza presente en todos los ensayos que Putnam ha escrito últimamente, sería que “la habilidad que uno tenga para progresar en filosofía depende sobre todo de la continua disposición para examinar los fundamentos de las propias convicciones filosóficas”<sup>188</sup>. En ese autoexamen de sus convicciones filosóficas anteriores, Putnam ha llegado a sorprenderse de “lo difícil que es volver a la idea de que, después de todo, normalmente percibimos lo que está afuera, y no algo que está ‘aquí dentro’”<sup>189</sup>. Tres siglos de filosofía moderna, y un siglo de ciencia del cerebro (ahora, ciencia cognitiva) han hecho que parezca imposible recuperar la confianza en nuestras formas ordinarias de pensar y hablar. “El problema ahora es *mostrar la posibilidad* de volver a lo que yo llamo ‘ingenuidad deliberada’, o a lo que James llamaba ‘realismo natural’. (...) me parece que esa es la dirección en la que debemos avanzar.”<sup>190</sup>

Dicho con otras palabras: el reto consiste en poder afirmar, en contra de una tradición filosófica trisecular, que “cuando decimos, y *significamos*, que las cosas son así y asá, no nos mantenemos con lo que significamos en algún sitio ante el hecho, sino que significamos *esto* y *aquello-es-así y asá*”<sup>191</sup>. El moderno realista metafísico sólo puede escuchar esta afirmación en términos de “cosa en sí” y su “representación” en nuestra mente; es incapaz de admitir que “las palabras ‘lenguaje’, ‘experiencia’, ‘mundo’, si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras ‘mesa’, ‘lám

<sup>187</sup> J. Conant, "Introduction", en W&L, xii.

<sup>188</sup> J. Conant, "Introduction", en W&L, xiv.

<sup>189</sup> H. Putnam, "James Theory of Perception", en RHF, 251.

<sup>190</sup> H. Putnam, "Realism without Absolutes", en W&L, 284.

<sup>191</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §95.

para', 'puerta'"<sup>192</sup>.

Putnam ve su objetivo como el de tratar de recuperar los usos ordinarios de estas palabras ["lenguaje", "experiencia", "mundo"]; los usos que fuimos capaces de darles antes de que quedaran revestidas de las historias metafísicas que nos contamos a nosotros mismos cuando buscamos respuesta a preguntas como "¿de qué manera engancha el lenguaje en el mundo?". Bajo la presión de tal pregunta, la conexión entre el lenguaje y el mundo toma la apariencia de *un logro* complicado, que necesita ser explicado, y al tratar de hacerlo, tendemos a sublimar el sentido de nuestras palabras ordinarias.<sup>193</sup>

La recuperación del sentido ordinario de nuestros conceptos involucra una renovación de nuestra concepción de la filosofía. Es necesario dejar de ver la filosofía como el fundamento de nuestras prácticas, y empezar a verla como una explicación de las mismas, estrechamente ligada a otras formas de explicación, como la literatura y el arte. "La filosofía, después de todo, es una de las humanidades, y no una ciencia."<sup>194</sup> La filosofía moderna, al empezar por poner en duda el valor de nuestras intuiciones ordinarias, ha terminado en un dilema aparentemente insuperable: o cientificismo o relativismo, como si la única alternativa al reconocimiento de la limitación de nuestro conocimiento fuera el escepticismo. La clave para escapar de ese falso dilema está en advertir que hablar de "los límites de nuestra facultad de conocer" es una forma moderna de hablar. En la lectura que Putnam hace del *Tractatus* y de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, el objetivo es mostrar que "los límites, contra los cuales (imaginamos) chocar al hacer filosofía, son ilusorios"<sup>195</sup> (o, mejor, autoimpuestos).

Este giro wittgensteiniano en la filosofía de Putnam es, en cierta forma, un giro pragmatista: se trata de presentar la filosofía como una investigación o descripción de las prácticas en las que están enraizados nuestros conceptos y formas ordinarias de hablar, en lugar de tratar de fundamentar el conocimiento (o nuestras formas ordinarias de hablar y de pensar) en verdades indudables y eternas, como pretendía la filosofía moderna (entre otras cosas, porque *no existen* fundamentos indubitables para el conoci

<sup>192</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §97, citado por Putnam en "The Question of Realism", en W&L, 310, nota 4.

<sup>193</sup> J. Conant, "Introduction", en W&L, xxvii-xxviii.

<sup>194</sup> H. Putnam, "Why Is a Philosopher?", en RHF, 118.

<sup>195</sup> J. Conant, "Introduction", en W&L, xl.

miento humano). Es una forma de “experiencialismo radical”<sup>196</sup>, que sostiene que la raíz de nuestro conocimiento está en la experiencia, y no en las teorías que hacemos sobre nuestra experiencia. Por eso, para Putnam, la filosofía más que explicación es una descripción<sup>197</sup> que nos proporciona “imágenes de la situación humana en el mundo discutibles, importantes y llenas de significado”<sup>198</sup>.

Y si se replica: “bien, pero ¿cuál es el fundamento de nuestras prácticas?, ¿por qué consideramos una forma de actuar *mejor* que otra, o que una opinión está *mejor fundada* que otra?”. Precisamente, la tarea de la filosofía es iluminar<sup>199</sup> esas creencias: mostrar cuándo y por qué consideramos que una opinión está bien fundada, o cómo y por qué consideramos que “un ser humano leal es mejor que un ser humano desleal, que una persona capaz de *philia* es mejor que una persona incapaz de *philia*, que una persona capaz de sentido de la comunidad, de ciudadanía en una *polis*, es mejor que una persona que es incapaz de sentido de comunidad o de ciudadanía en una *polis*, etc.”<sup>200</sup>, pero no *proporcionar los fundamentos* de tales creencias. Cuando damos explicaciones sobre nuestra forma de actuar o de pensar, llega un momento en el que no podemos explicar más y tenemos que decir: “he llegado a roca dura y mi pala se dobla (...). Así simplemente es como actúo”<sup>201</sup>. ¿Por qué llegamos hasta tal punto en nuestras explicaciones y justificaciones? ¿Por qué consideramos tal o cual explicación como suficiente para fundamentar una creencia? ¿Por qué lo que en un momento dado de la historia de la cultura se consideró una buena explicación, siglos después se desprecia como “superstición” o “creencia infundada”<sup>202</sup>? Esas son las preguntas que Putnam considera que debe hacer la filosofía en nuestros días. Al fin y al cabo, la filosofía también es una práctica humana que adopta diferentes formas según varían las necesidades humanas y las circunstancias históricas.

<sup>196</sup> El término es de William James.

<sup>197</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, lxii: “Wittgenstein dice que lo que necesitamos en filosofía no es explicación, sino *descripción*”.

<sup>198</sup> H. Putnam, MCR, 161.

<sup>199</sup> H. Putnam, “Prólogo”, en MCR, 14.

<sup>200</sup> H. Putnam, MCR, 160.

<sup>201</sup> Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §217.

<sup>202</sup> El caso de la astrología es paradigmático en este sentido.

#### 4.4. LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA, CONOCIMIENTO Y OBJETIVIDAD MORAL

Del examen de la forma en que los seres humanos usamos y comprendemos el lenguaje se obtienen algunas conclusiones importantes. Una de ellas es que nada en tales prácticas justifica la división del mundo en “mente” y “extensión”, o en “representación” y “realidad”, o “proyección” y “cosa en sí”, como pretendió la filosofía moderna. Nuestra percepción del mundo es unitaria, no dual: al ver una lámpara, no pienso: “estoy viendo una representación de una lámpara”; creo, simplemente, que *veo una lámpara*.

Otra conclusión que se obtiene de los análisis precedentes es que la actividad humana de usar y comprender conceptos —la “interpretación”— no solamente es “una actividad en gran medida no formal, guiada por unas pocas reglas o métodos definidos —si acaso—, sino que implica mucho más que razonamiento lineal proposicional. Implica nuestra imaginación y nuestros sentimientos; en suma, nuestra sensibilidad total”<sup>203</sup>. De esta conclusión se obtienen dos corolarios: (1) que la mente no debe ser vista como un órgano, material o inmaterial, sino como un sistema de capacidades<sup>204</sup>; (2) que la interpretación, como la inteligencia humana misma, no es formalizable ni “naturalizable”<sup>205</sup>.

“Si la interpretación implica nuestra sensibilidad total, entonces cultivar nuestra capacidad de interpretación supone cultivar nuestra sensibilidad”<sup>206</sup>. Por eso “la filosofía no está interesada solamente en cambiar nuestras concepciones, sino también en cambiar nuestra sensibilidad,

<sup>203</sup> H. Putnam, “The Craving for Objectivity”, en RHF, 129.

<sup>204</sup> “La moraleja de la tesis principal de Putnam sobre la naturaleza de lo mental puede ser, para ponerlo en sus términos, que la mente —*el lugar de la manipulación de los significados*— no está en la cabeza” (J. McDowell, “Putnam on Mind and Meaning”, *Philosophical Topics* 20/1, 36; cursiva añadida).

<sup>205</sup> J. Conant observa que en la lectura que Putnam hace de Wittgenstein, el interés del filósofo austríaco en investigar el “uso de los conceptos” no radica en proporcionar una descripción naturalista reductiva de la actividad lingüística humana, sino, al contrario, en mostrar cómo es que el pensamiento y el lenguaje inevitablemente eluden ese tipo de descripción (“Introduction”, en W&L, xlv).

<sup>206</sup> J. Conant, “Introduction”, en RHF, lxiii.

nuestra capacidad para percibir matices y reaccionar ante ellos”<sup>207</sup>. En este sentido, la filosofía se asemeja a la literatura y a las artes<sup>208</sup>, y es una forma de educación (de “educación para mayores”, como Putnam gusta decir, siguiendo a Stanley Cavell<sup>209</sup>). Es preciso superar esa visión reductiva de la racionalidad —heredada de la filosofía moderna— que nos hace pensar que nuestras convicciones se fundamentan en verdades y principios abstractos, independientes de nuestros “intereses prácticos y vitales” y de las variedades de nuestras formas de vida<sup>210</sup>. Las artes y la literatura nos proporcionan verdades tan importantes para la vida como la ciencia y la filosofía<sup>211</sup>; no cabe una separación real entre “juicios de hecho” y “juicios de valor”, entre “conocimiento científico” y “conocimiento no científico”<sup>212</sup>. “Los filósofos, al considerar la capacidad de argumentación como la piedra de toque de la racionalidad, han tendido a [crear] una imagen distorsionada

<sup>207</sup> “Interview with Professor Hilary Putnam”, 90.

<sup>208</sup> “Un trabajo serio en filosofía puede estar ‘aliado’ con ‘novelas y dramas del tipo más profundo” (H. Putnam, “Comments on Lectures”, en C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conference Lectures of 1898*, 58; Putnam hace referencia aquí a W. James en “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 158-159).

<sup>209</sup> “Los filósofos, idealmente, son educadores, no sólo de la juventud, sino también de sí mismos y de sus iguales. Stanley Cavell una vez sugirió que esta podría ser una buena definición de la filosofía: ‘educación para mayores’. Creo que ésa es la definición que más me gusta” (“Interview with Professor Hilary Putnam”, 90; la cita de Cavell procede de *The Claim of Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1979, 125).

<sup>210</sup> Ejemplo de esta actitud es la de Peirce, quien en 1898 escribió: “Uno no puede servir a dos señores, a la *teoría* y a la *práctica*. Aquel perfecto equilibrio de atención que se requiere para observar el sistema de las cosas se pierde, por completo, si se interfieren los deseos humanos, y, tanto más, cuanto más altos y santos puedan ser tales deseos” (C. S. Peirce, *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, J. Vericat (ed.), Crítica, Barcelona, 1988, 317). Putnam señala que James y Dewey creían que “esta idea peirceana de una distancia entre ciencia pura y ciencia aplicada estaba fundamentalmente desviada; que la ciencia es, y debe ser, guía para la práctica, y que, de hecho, la ciencia no progresaría si no fuera usada como guía para la práctica” (H. Putnam, “Comments on Lectures”, 57).

<sup>211</sup> “Empecé a distanciarme del realismo científico duro (...) en parte por que estaba descubriendo el importante trabajo de un filósofo que siempre había insistido que la comprensión de las artes es tan importante como la comprensión de la ciencia para entender la cognición. Ese filósofo era Nelson Goodman” (H. Putnam, “A Half Century of Philosophy”, 198-199).

<sup>212</sup> H. Putnam, “La importancia del conocimiento no-científico”, *passim*.

de lo que significa ser razonable”<sup>213</sup>. De hecho, lo que no es razonable ni realista, lo que no es humano, en suma, es basar las convicciones propias en argumentos e ideas “claras y distintas”.

Esta tesis —que la ética pueda ser construida dogmáticamente por adelantado— ha sido siempre rechazada por el pragmatismo, recuerda Putnam<sup>214</sup>. La razón es muy sencilla: los pragmatistas no creen que de antemano conozcamos la naturaleza humana y sus capacidades<sup>215</sup>. No puede haber una respuesta última a la pregunta “¿cómo deberíamos vivir?”<sup>216</sup> porque “las necesidades humanas no preexisten (...) la humanidad está constantemente rediseñándose a sí misma”<sup>217</sup>. Por eso,

los pragmatistas han sido típicamente hostiles a la tradición de la ley natural, y especialmente a la forma de esa tradición según la cual hay normas incorporadas de algún modo en la naturaleza misma de la realidad, normas que “el sabio” (en cuanto opuesto a la “masa”) ha sido siempre capaz de discernir. Esa tradición está plagada de llamadas a “lo que es agradable a la razón”, y los pragmatistas siempre han desconfiado de tales llamadas a menos que estuvieran compensadas con una saludable dosis de falibilismo y experimentalismo. A Dewey, en particular, le encantaba señalar que el discurso acerca de la “ley natural”, “lo que es agradable a la razón”, etc., había proporcionada racionalizaciones de los intereses de grupos privilegiados<sup>218</sup>.

Para algunos, suprimir toda referencia a un *ergon* humano revelado en nuestros discursos no puede traer más que consecuencias desastrosas para la vida social e individual. “O el conocimiento se apoya en fundamentos inmutables o los hombres y mujeres pueden pensar lo que les parezca”, sostienen los intelectuales conservadores en las universidades norteamericanas<sup>219</sup>.

<sup>213</sup> J. Conant, "Introduction", en RHF, lxii.

<sup>214</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas tradicionales de vida”, en HP, 213.

<sup>215</sup> H. Putnam y R. A. Putnam, “La *Lógica* de Dewey: epistemología como hipótesis”, en HP, 247.

<sup>216</sup> H. Putnam y R. A. Putnam, “La *Lógica* de Dewey”, en HP, 247.

<sup>217</sup> H. Putnam, MCR, 151.

<sup>218</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 161.

<sup>219</sup> C. Lasch, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona: Paidós, 1996, 20.

Desgraciadamente para su causa, es imposible a estas alturas resucitar los absolutos que en otros tiempos parecieron constituir un cimiento firme sobre el que erigir estructuras de pensamiento seguras. La búsqueda de la certeza, que se convirtió en un tema obsesivo del pensamiento moderno cuando Descartes intentó basar la filosofía en proposiciones indudables, era un comienzo equivocado. Como señaló John Dewey, distraía la atención del verdadero objetivo de la filosofía: el de intentar lograr “juicios concretos... sobre los fines y los medios en la regulación del comportamiento práctico”<sup>220</sup>.

Sobre la concepción que Dewey tenía de la filosofía, Richard Bernstein escribe lo siguiente:

[Dewey] era bastante escéptico y crítico de lo que consideraba concepciones anticuadas y erradas de la filosofía: verla como algún tipo de superciencia, como la disciplina fundadora de la cultura, o como la disciplina que tiene acceso a un reino especial de verdad trascendental. Él buscó desenmascarar, exponer y exorcizar lo que creía que era un impulso central de gran parte de la filosofía moderna: la búsqueda de la certeza. Pensó que la filosofía tenía más que ver con visión, imaginación y significado que con la Verdad; con ganar perspectiva crítica sobre los problemas y conflictos más profundos en la sociedad y la cultura, y con proyectar ideales para alcanzar un futuro más deseable<sup>221</sup>.

Desde este punto de vista se entiende la importancia que el pragmatismo ha concedido a la práctica y lo revolucionario de esa propuesta. Se trata de reconocer que el conocimiento y la verdad “no tienen vida fuera del contexto de los procedimientos reflexivos que adoptamos para tratar con problemas que son esencialmente prácticos”<sup>222</sup>; que no existe “una

<sup>220</sup> C. Lasch, *La rebelión de las élites*, 20. Lasch nota que la tesis de la “izquierda” según la cual el derrumbe del “fundamentismo” permite ver que el conocimiento es sólo otro nombre del poder, asume la misma premisa de la filosofía moderna: que el conocimiento debe basarse en fundamentos indiscutibles para tener peso. Tanto los intelectuales “conservadores” como los de “izquierda”, creen que el único resultado posible de la ausencia de fundamentos para el conocimiento “es un escepticismo tan profundo que no puede distinguirse del nihilismo. Dewey habría visto muy claramente que ésta no es la única alternativa posible. La revitalización del pragmatismo como objeto de estudio histórico y filosófico —uno de los escasos puntos brillantes en un panorama por lo demás desalentador— nos permite esperar que exista una salida del callejón sin salida académico” (*La rebelión de las élites*, 21).

<sup>221</sup> R. Bernstein, “Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us”, en J. Rajchman y C. West (eds), *Post-Analytical Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1985, 50.

<sup>222</sup> J. Tiles, *Dewey*, London: Routledge, 1988, xii.

‘filosofía primera’ superior a la práctica que adoptamos más seriamente en la hora de la verdad”<sup>223</sup>.

Como ya se señaló, todo el discurso sobre la objetividad en la epistemología moderna se basa en la idea de un marco neutral o “mundo en sí” que garantizaría la verdad de nuestras afirmaciones. El pragmatismo —y Putnam es de los que más han luchado en favor de esa tesis— rechaza la noción de un mundo independiente de nuestras prácticas<sup>224</sup>, cuya descripción completa sería el objetivo final de la investigación científica (en la que a su vez se basaría la ética, considerada como “ciencia” de los fines del hombre). Como sostenía Dewey, no existe razón para suponer que, a la hora de tener que decidir entre dos posiciones contrapuestas A y B (de creencias, experiencias o formas de conceptualizar el mundo), debamos necesariamente llegar a lo que es independiente de cualquier pensamiento o experiencia (la “realidad que está ahí de cualquier forma”, de Bernard Williams<sup>225</sup>).

Cuando Dewey consideraba<sup>226</sup> la forma en que diferentes personas experimentan un caballo —dependiendo de si uno es un comerciante de caballos, un jockey, un tímido hombre de familia que quiere un “conductor seguro” (el artículo es de 1905), un zoólogo o un paleontólogo— enfatizaba que las experiencias de cada uno eran igualmente reales. No había —insistía— necesidad de un “contraste (...) entre una Realidad, y las distintas aproximaciones o re

<sup>223</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 150 (he modificado un tanto la traducción).

<sup>224</sup> Incluso el que podamos afirmar que la composición química del agua es H<sub>2</sub>O, depende de nuestras prácticas, como señala Paul Forster: “Putnam argumenta que el hecho de que el agua haya sido individuada como sustancia separada refleja los intereses humanos. Los esquemas de clasificación dependen de criterios que estipulan la relevancia; pero *dentro del contexto de las prácticas* por las que identificamos e individuamos los objetos, es correcto decir que el agua es básicamente H<sub>2</sub>O, y que las teorías anteriores estaban equivocadas” (P. Forster, “The Limits of Pragmatic Realism”, *Philosophy Today* (otoño 1994), 249; cursiva añadida). En este sentido, es evidente la conexión que existe entre la teoría social de la referencia que Putnam desarrolla en los años 70 con su doctrina de la relatividad ontológica y el principio pragmatista de la primacía de la práctica.

<sup>225</sup> B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1978, 65.

<sup>226</sup> J. Dewey, “The Postulate of Immediate Empiricism”, en *The Middle Works, 1899-1924* (ed. por J. A. Boydston), Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1976-1983, Vol. 3, 158-159.

presentaciones fenoménicas de la Realidad, sino [simplemente una necesidad de contraste] entre diferentes experiencias reales”.<sup>227</sup>

El que Putnam abandone la noción de condiciones epistémicas ideales en este período de su pensamiento tiene que ver precisamente con este caer en la cuenta de la importancia de las tesis de los pragmatistas clásicos, sobre todo, la de la primacía de la práctica<sup>228</sup>. En efecto: en la noción de condiciones epistémicas ideales subyace, de alguna forma, la idea de mundo nouménico<sup>229</sup>.

Isaac Nevo ha notado cómo en esta apelación a la práctica en la filosofía del más reciente Putnam se descubre la elaboración de una tesis que ya sostenía años atrás: la idea de que la razón humana es a la vez immanente y trascendente<sup>230</sup>:

El pragmatismo de Putnam (...) es la concepción de que aunque la filosofía es una práctica de reflexión de final abierto, más que una teoría puramente contemplativa de cualquier clase, la práctica en cuestión es al mismo tiempo parte de una cultura (inmanencia) y un paso más allá de ella (trascendencia). (...) En esta interpretación, la apelación de Putnam a la práctica en filosofía es parte de un intento para conservar su dimensión trascendente o crítica, a la par que se reconoce su radical engastamiento en la cultura y la tradición<sup>231</sup>.

Pero Nevo se pregunta si estas dos perspectivas puedan mantenerse unidas, y cómo: “Si nuestros estándares de crítica racional trascienden cualquier cultura particular en términos de alcance y autoridad, ¿cómo pueden ser también immanentes a la cultura? ¿Puede el pragmatismo ofrecer una síntesis coherente de estas dos dimensiones?”<sup>232</sup>. Su respuesta es que Putnam “trascendentaliza la apelación del pragmatismo a la práctica”<sup>233</sup> y se aproxima de esta manera a la tesis del primado de la razón práctica de

<sup>227</sup> J. Tiles, *Dewey*, 118.

<sup>228</sup> Las otras tesis son, según Putnam, el antiescepticismo, el falibilismo y la interpenetración de hechos y valores (H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 145).

<sup>229</sup> M. Liz (“Introducción”, en HP, 11, nota 3) enfatiza en este punto el influjo de las ideas de William James en el paso del realismo interno al realismo natural en Putnam. Ese influjo ha sido analizado aquí en 4.1.

<sup>230</sup> Ver p. 128.

<sup>231</sup> I. Nevo, “The Practice of Philosophy”, *European Journal of Philosophy* 5 (1997), 74.

<sup>232</sup> I. Nevo, “The Practice of Philosophy”, 74.

<sup>233</sup> I. Nevo, “The Practice of Philosophy”, 79.

Kant:

En la conferencia titulada *Was Wittgenstein a Pragmatist?*<sup>234</sup>, Putnam ofrece la noción kantiana de “la primacía de la razón práctica” como un modelo para su pragmatismo (...), y es con este modelo kantiano que articula la deseada conexión entre lo trascendente y lo inmanente. Putnam entiende la primacía de la razón práctica como la concepción kantiana según la cual la imagen científica del mundo —la concepción del mundo como un sistema nomológico descrito en términos universales y objetivos— deriva no de la comprensión (es decir, de la razón teórica), sino de la razón pura práctica. Con otras palabras, la imagen científica del mundo, incluyendo, presumiblemente, la noción intuitiva de verdad, es ella misma un juicio de valor, una imagen del “florecimiento humano en el reino teorético”<sup>235</sup>.

Lo que Nevo viene a decir es que Putnam supone que nuestra visión de nosotros mismos como seres racionales *necesita* de la noción de verdad objetiva. “En *Realism with a Human Face* (1990) [Putnam] arguye que la ausencia, o rompimiento, de un concepto unitario y universal de verdad no puede ser aceptado con ecuanimidad por criaturas cognitivas como nosotros, porque esta concepción socava totalmente el ideal de conocimiento impersonal y objetivo.”<sup>236</sup>

En otros lugares de este trabajo se ha hecho ver los puntos en los que Putnam se aproxima más a Kant<sup>237</sup>, así como aquellos en los que toma distancia<sup>238</sup>. Es cierto que en los escritos de su etapa internalista Putnam se aproxima bastante al idealismo trascendental kantiano, y por eso a algunos autores les ha parecido que la propuesta de Putnam acaba “en una concepción de racionalidad universal, semejante a la que presupone Habermas”<sup>239</sup>.

<sup>234</sup> En H. Putnam, PRA, 27-56.

<sup>235</sup> I. Nevo, “The Practice of Philosophy”, 77.

<sup>236</sup> I. Nevo, “The Practice of Philosophy”, 76.

<sup>237</sup> Ver, por ej., nota 132, Cap. III, y notas 80 y 87, Cap. IV.

<sup>238</sup> Ver p. 189.

<sup>239</sup> L. Olivé, “Pluralismo epistemológico. Más sobre racionalidad, verdad y consenso”, *Revista latinoamericana de filosofía* 22 (1996), 253. Como señala A. Pérez Ransanz, “la teoría de la verdad como idealización descansa en el supuesto de que existe una noción de justificación por encima de los esquemas conceptuales. La frase de Putnam: ‘afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que *podría* ser justificado’ apunta a un sentido de justificación que implica una noción muy fuerte de racionalidad” (“Verdad y justificación”, *Diánoia* 1992, 89). Me parece que Isidoro Reguera también tiene en mente esta crítica cuando compara a

Pero el “salto” que Putnam ha dado de sus anteriores planteamientos internalistas hacia los pragmatistas lo salva, en mi opinión, de esta crítica.

En efecto, ya en la misma conferencia de *Pragmatism* que Nevo cita (*Was Wittgenstein a Pragmatist?*), Putnam sostiene que en Kant se encuentra “un pluralismo incipiente”, que reconoce que “no hay sólo una imagen del mundo, sino dos, una imagen científica y una imagen moral”; incluso habla Kant de una imagen religiosa del mundo (en *La religión dentro de los límites de la pura razón*), y de una imagen estética y de otra legal del mundo (en la *Crítica del juicio*)<sup>240</sup>. De cualquier forma, es cierto que “Kant, como Quine hoy en día, insistía en que solamente la imagen científica del mundo contiene lo que propiamente se puede llamar ‘conocimiento’”<sup>241</sup>. Fue Wittgenstein quien, para Putnam, heredó y extendió el pluralismo de Kant, es decir, “la idea de que ningún juego de lenguaje merece el derecho exclusivo a ser llamado ‘verdadero’ o ‘racional’ o ‘nuestro sistema conceptual de primer orden’, o el sistema que ‘copia la naturaleza última de la realidad’, o cualquier cosa por el estilo”<sup>242</sup>. Esto quiere decir que “los juegos de lenguaje pueden ser criticados (o ‘combatidos’); que hay mejores y peores juegos de lenguaje”<sup>243</sup>, y que nadie puede apelar, por tanto, a una racionalidad universal como garantía de la verdad de sus afirmaciones.

Decir, como hace Nevo, que Putnam “trascendentaliza” la apelación pragmatista a la práctica, me parece que es no captar lo esencial de su movimiento hacia el pragmatismo<sup>244</sup>. Cuando se habla de trascendentalizar, normalmente se entiende buscar un marco general, más allá de cualquier marco particular, que garantice nuestras afirmaciones. Eso es precisamente lo que Putnam quiere evitar<sup>245</sup>. Con una frase que refleja muy bien lo que,

---

Putnam con Habermas (I. Reguera, “Crítica de la Modernidad, racionalidad y relativismo”, *Arbor* 96 (1997), 177).

<sup>240</sup> H. Putnam, PRA, 30-31.

<sup>241</sup> H. Putnam, PRA, 31.

<sup>242</sup> H. Putnam, PRA, 38.

<sup>243</sup> H. Putnam, PRA, 38.

<sup>244</sup> En “Pragmatismo y objetividad moral”, se lee: “Ya que estoy argumentando desde el espíritu del pragmatismo americano (...) no deseo usar una terminología que presuponga justamente una metafísica para la cual el pragmatismo fue un instrumento de su derrumbe” (en HP, 161).

<sup>245</sup> Como señala Kristana Arp, ésta es una de las principales diferencias entre Putnam y Husserl: “No solamente no es Putnam un fenomenólogo trascendental, [sino que] no hay

en mi opinión, es la principal constante en el pensamiento de Putnam a través de todas sus etapas, podemos decir que “*the context of all contexts is no context at all*”<sup>246</sup>. Pero darnos cuenta de que nada fuera de nuestras prácticas *garantiza* la validez de nuestras afirmaciones, no debe conducirnos al escepticismo. Conocemos *desde* nuestra particular situación en el mundo: el conocimiento es humano, la ciencia (cualquier ciencia) es humana.

Es precisamente la apelación a un contexto neutral lo que ha llevado al realismo metafísico contemporáneo a afirmar que sólo la ciencia física puede reclamar certeza absoluta, y que en el campo de la ética (el campo de los valores) no puede hablarse de objetividad. Putnam entiende que “los diversos argumentos pragmatistas a favor de la objetividad ética”<sup>247</sup> significan una novedad en la historia del pensamiento, por cuanto dichos argumentos tienen un punto de partida muy distinto al de la filosofía moderna. La realidad, para los pragmatistas, es lo que surge de nuestras prácticas; no es algo que está siempre “más allá”, en espera de ser conocido<sup>248</sup>. Nuestras afirmaciones, como sostiene Dewey, deben ser comparadas entre sí, y no con una supuesta realidad noumenal o “mundo en sí” que nadie sabe lo que es. De ahí que cuál sea la respuesta a la pregunta “¿cómo debo vivir?” no es algo que se pueda decir por anticipado. La ética no se puede elaborar *a priori*<sup>249</sup>; sólo comprometiéndose en la práctica de la virtud es cómo podemos saber en qué consiste ser virtuoso<sup>250</sup>.

---

ningún nivel trascendental dentro de su realismo interno. Por eso es que se llama realismo *interno*. Putnam no puede tener el recurso de un punto de vista independiente (...). Para Putnam, sin duda, ascender al nivel trascendental sabe demasiado a asumir el punto de vista del Ojo de Dios, un punto de vista que rechaza como humanamente imposible. Gran parte de la empresa filosófica de Husserl, por supuesto (...) está dedicado a mostrar que alcanzar tal punto de vista trascendental es posible, justificado y filosóficamente correcto” (K. Arp, “Husserl and Putnam”, *Southern Journal of Philosophy* 32 (1994), 364).

<sup>246</sup> H. Putnam, “Science as Approximation to Truth”, en PP1, x.

<sup>247</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 146.

<sup>248</sup> “¿No es cierto —escribe Dewey— que una gran parte de nuestras dificultades epistemológicas surgen del intento por definir ‘lo real’ como algo que existe antes de la investigación, en lugar de aquello que la investigación está destinada a alcanzar y en lo cual —cuando se alcanza— se puede apoyar la creencia?” (J. Dewey, “The Pragmatism of Peirce”, en *The Middle Works, 1899-1924* (ed. por J. A. Boydston), Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1976-1983, Vol. 3, 78.)

<sup>249</sup> H. Putnam, “How Not to Solve Ethical Problems”, en RVH.

<sup>250</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 156.

Desde este punto de vista, el panorama que se presenta es muy distinto: no es que el conocimiento ético no pueda reclamar ser absoluto; es que la noción misma de conocimiento absoluto es incoherente. “La matemática y la física, tanto como la ética y la historia y la política, muestra nuestras preferencias conceptuales; el mundo no va a imponernos un único lenguaje, no importa de qué escojamos hablar.”<sup>251</sup>

Ahora bien, si, como se desprende de la interpretación de Putnam de los argumentos pragmatistas, en cierta forma “todo está en nuestras manos”, ¿significa, entonces, que podemos decidir qué fines dar a nuestras vidas y que no cabe la posibilidad de una crítica “externa” de esas decisiones?

El punto está, me parece, en qué se entienda por “crítica” y desde qué posición se pretenda ejercer esa crítica. Desde luego que debemos salvar la posibilidad de buscar fines objetivos en nuestras vidas; fines que no sean simple manifestación de capricho, o universalización arbitraria (por intereses económicos o de otros tipo) de una forma particular de entender la vida. Pero no debemos “bloquear el curso de la investigación” señalando un límite. “Que la verdad no pueda asegurarse de una vez y para siempre mediante una revelación se aplica a la verdad ética y religiosa tanto como a la verdad científica. Nuestro problema no es que debamos escoger entre un número ya fijo y definido de formas de vida óptimas; nuestro problema es que no conocemos ni siquiera una forma de vida *óptima*”<sup>252</sup>. La investigación —que equivale a búsqueda de la verdad y de la objetividad— se bloquea tanto cuando se dice que cualquier forma de vida es válida (relativismo), como cuando se sostiene que existe una única forma de vida óptima (dogmatismo). Como decía William James: “nadie tiene una intuición de todos los ideales. Nadie debería atreverse a juzgarlos apresuradamente”<sup>253</sup>.

La posición a la que Putnam ha llegado en esta etapa de su pensamiento puede verse, me parece, como una continuación de la interpretación de Kant —que ya había iniciado en su etapa internalista— a la luz, ahora, de las tesis de los pragmatistas clásicos americanos. Lo que Putnam

<sup>251</sup> H. Putnam, “Objectivity and the Science/Ethics Distinction”, en RHF, 171.

<sup>252</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y relativismo”, en HP, 211-212.

<sup>253</sup> W. James, “What Makes a Life Significant?”, en *Talks to Teachers on Psychology*, 150; citado en H. Putnam, “Pragmatismo y relativismo”, en HP, 214.

celebra de Kant en *Las mil caras del realismo* es que haya acabado con el mundo medieval de esencias e intuiciones intelectuales; lo que agrega en los ensayos dedicados al pragmatismo en *Words and Life* es que *eso* no conduce al escepticismo ni al relativismo<sup>254</sup>. Vayamos por partes.

En la conferencia III de *Las mil caras del realismo* (*La igualdad y nuestra imagen moral del mundo*), la tesis de Putnam, brevemente, es que Kant puede ser considerado como el primera realista interno<sup>255</sup>, al sostener que “nuestra contribución conceptual no puede ser aislada y que lo ‘que-hace-la-verdad’ y lo ‘que-hace-la-verificación’ de nuestras creencias está *dentro* y no *fuera* de nuestro sistema conceptual”<sup>256</sup>. Y “la gloria de Kant, bajo mi punto de vista, consiste en decir que el mismo hecho de que no podamos separar nuestra propia contribución conceptual de aquello que está ‘objetivamente ahí’ no es un desastre”<sup>257</sup>. No es un desastre, sino todo lo contrario, porque nos salva del escepticismo: si “lo que hace la verdad” de nuestras afirmaciones en parte depende de nosotros, no es inalcanzable: “la noción de un futuro (o de un espacio-tiempo) sobre el cual estemos *por completo* equivocados es incoherente”<sup>258</sup>. “De manera similar, Kant rechaza la idea de que tenemos algo análogo a la ‘intuición racional’ medieval en relación con las cuestiones morales. Y, de nuevo, arguye que esto no es un desastre; que, al contrario, es algo bueno. La estrategia kantiana completa, en esta lectura al menos, consiste en *celebrar* la pérdida de esencias (...)”<sup>259</sup>.

Es bueno que nadie pueda tener una intuición privilegiada de la esencia o *ergon* humano, porque así todos nos debemos respeto. “Todos estamos en la misma situación, y todos tenemos el poder de pensar por nosotros mismos respecto a la pregunta ¿cómo vivir?”<sup>260</sup>. Tanto o más peligroso que el relativismo es el fanatismo: “sería malo si las verdades de la religión pudieran ser deducidas mediante la razón, ya que esto produciría fanatismo (...). El fanático perfectamente lógico (...) es el tipo de fanático más peli

<sup>254</sup> También arguye esto en MCR y en varios artículos posteriores, pero es sobre todo en W&L donde desarrolla esta tesis con más claridad y profundidad.

<sup>255</sup> Esto mismo ya lo había afirmado en RVH.

<sup>256</sup> H. Putnam, MRC, 96.

<sup>257</sup> H. Putnam, MCR, 109.

<sup>258</sup> H. Putnam, MCR, 109-110.

<sup>259</sup> H. Putnam, MCR, 110.

<sup>260</sup> H. Putnam, MCR, 107.

groso. El fanatismo (...) es indeseable por sí mismo”<sup>261</sup>. “Si lo interpreto correctamente, la comunidad ideal de Kant es una comunidad de seres que piensan por sí mismos sin saber lo que es la ‘esencia humana’, sin saber lo que es la ‘eudaemonia’, y que se respetan unos a otros por hacer eso. *Éste* es el ‘reino de los fines’ de Kant”<sup>262</sup>.

Los argumentos de Putnam en la sección III de *Words and Life (The Inheritance of Pragmatism)* están dirigidos, en su mayor parte, a mostrar que el “reino de los fines” kantiano no tiene por qué derivar hacia el relativismo<sup>263</sup>. Su argumentos son diversos, pero me parece que se pueden resumir de la siguiente forma: sólo una comunidad de personas que piensan por sí mismas acerca del bien humano, y que intercambian sus ideas sobre lo que es el bien humano, puede alcanzar la verdad. La democracia no es sólo una forma de organización social muy *conveniente* para la investigación científica y humanística; es “la condición social de nuestra práctica como sujetos que quieren conocer el mundo”<sup>264</sup>:

No es, *para nosotros*, simplemente un hecho descriptivo sociológico que escoger teorías por su poder predictivo y simplicidad, y promover la cooperación democrática y la apertura a la crítica en la generación y evaluación de teorías, sea parte de la naturaleza de la investigación científica; estas normas describen la forma en la que *debemos* funcionar cuando el objetivo es el conocimiento<sup>265</sup>.

Lo que se afirma de la investigación en general, se afirma también de la investigación ética en particular: “una comunidad ética —una comunidad que *quiere* conocer lo que es correcto y bueno— *debería* organizarse de acuerdo a estándares e ideales democráticos, no sólo porque sean buenos en sí mismos (que lo son), sino *porque son los prerequisites para la aplicación de la inteligencia a la investigación*”<sup>266</sup>.

En el fondo de los argumentos de Putnam, late su convicción de que no existe el conocimiento privado: el conocimiento, como el lenguaje, nace

<sup>261</sup> H. Putnam, MCR, 105-106.

<sup>262</sup> H. Putnam, MCR, 107.

<sup>263</sup> Tomando en cuenta lo que se ha dicho en las secciones anteriores (especialmente, 4.1 y 4.2), puede decirse que, desde el punto de vista de Putnam, el relativismo es una patología del realismo metafísico (ver, por ej., la cita de Putnam en la p. 158).

<sup>264</sup> M. Liz, “Introducción”, en HP, 14.

<sup>265</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 184.

<sup>266</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 185.

de la interacción de las personas con la realidad y con las demás personas:

de acuerdo con los pragmatistas, ya sea el tema la ciencia o la ética, lo que tenemos son máximas, no algoritmos; y las máximas requieren interpretación contextual. (...) Insistían<sup>267</sup> en que cuando un ser humano en solitario intenta interpretar incluso las mejores máximas para sí mismo y no permite que otros critiquen la forma en la cual él o ella interpreta esas máximas, o la forma en la cual él o ella las aplica, entonces la clase de “certeza” que resulta está siempre teñida de subjetividad. Incluso la noción de “verdad” no tiene sentido en tal “soledad moral” ya que “la verdad presupone un estándar externo al pensador”<sup>268</sup>.

De ahí que las “soluciones” impuestas desde la cúpula (intelectual o política) no son verdadero conocimiento. Las más de las veces resultan ser racionalizaciones que los privilegiados construyen para justificar su posición. Las soluciones jerárquicas a las disputas acerca de valores, dice Putnam, nunca son racionalmente aceptables<sup>269</sup>.

Ahora bien, aun suponiendo que admitamos la necesidad de la demo

<sup>267</sup> “La omnipresencia de este tema en la filosofía de Peirce es la temática de K. O. Apel, *C. S. Peirce: From Pragmatism to Pragmatism* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1981). Véase también James, ‘The Moral Philosopher and the Moral Life’, en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1979), y Dewey en *Experience and Nature*, capítulo 5, ‘Nature, Communication, and Meaning’ (Mineola, N. Y.: Dover, 1958) (Primeramente publicado en 1925 por Open Court, La Salle, Ill.)” [Nota de H. Putnam.]

<sup>268</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 181.

<sup>269</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 187. Otro argumento que da Putnam en contra de los “déspotas benevolentes” es que “lo que los seres humanos valoran, y no sólo valoran sino que necesitan, no es un estado pasivo de satisfacción o placer, sino la actividad productiva. Las concepciones humanas de lo bueno son realmente variadas, pero lo que la mayoría quieren es que lo que concebimos como nuestro bien se produzca a través de nuestra propia actividad, y que no sea algo ‘dado’. Existe aquí una relación obvia con Aristóteles: el aforismo de Aristóteles de que el bienestar humano (*eudaimonea*) consiste en la actividad de la psyché en la vida completa de acuerdo a la areté contiene una intuición fundamental” (H. Putnam y R. A. Putnam, “La Lógica de Dewey”, en HP, 244). En esta misma línea, Thomas Alexander ha señalado recientemente que para Dewey, la democracia es el proyecto colectivo de crear una civilización que proporcione los medios para que cada persona desarrolle sus capacidades para vivir una vida plenamente humana, “una vida que se experimenta como provista de significado y valor” (T. Alexander, “Educating the Democratic Heart”, en J. Garrison, *The New Scholarship on Dewey*, Dordrecht: Kluwer, 1995, 77).

cratización de la investigación acerca de los valores, y que admitamos como “idea regulativa” de tal proceso de investigación “reemplazar las relaciones de jerarquía de dependencia por relaciones de ‘reciprocidad simétrica’”<sup>270</sup>, ¿qué criterios debería usar esa comunidad para saber si su investigación ha tenido éxito?<sup>271</sup>

A una objeción similar, Putnam había respondido en *Las mil caras del realismo* de la siguiente manera:

Los criterios y las prácticas, han insistido siempre los pragmatistas, deben ser desarrollados juntos y ser constantemente revisados mediante un procedimiento de delicado ajuste mutuo. Los propios criterios por los cuales juzgamos y comparamos nuestras imágenes morales son creaciones tanto como las imágenes morales (...)

Nuestras nociones —la noción de un valor, la noción de una imagen moral, la noción de un criterio, la noción de una necesidad— están tan entrelazadas que ninguna de ellas puede proporcionar un “fundamento” para la ética. Esto, pienso, es exactamente correcto [*exactly right*]. Debemos acabar viendo que no hay posibilidad de una “fundamentación” para la ética, de la misma forma que hemos acabado viendo que no hay posibilidad de una “fundamentación” del conocimiento científico, o de cualquier otra clase de conocimiento<sup>272</sup>.

La respuesta que da en *Pragmatismo y objetividad moral*, sin negar nada de lo anterior, echa mano de otro argumento pragmatista:

no partimos, de hecho, de la posición que “duda de todo”. En la medida en que la discusión es aún posible, en la medida en que no se está sufriendo coerción, violencia o un rechazo total a discutir, los participantes en una discusión real siempre comparten un gran número tanto de supuestos factuales como de supuestos evaluativos que no se ponen en cuestión en la disputa específica<sup>273</sup>.

Dado que no existen puntos de partida absolutos, incondicionados y totalmente libres de intereses prácticos y vitales, “lo importante —como

<sup>270</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 151. La “idea regulativa” a la que hace mención Putnam es una de las “reglas empíricas” que Agnes Heller (*A Philosophy of Morals*, Oxford: Blackwell, 1990) deriva de la idea de la no instrumentalización.

<sup>271</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 187.

<sup>272</sup> H. Putnam, MCR, 150-151.

<sup>273</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad”, en HP, 187.

dice Manuel Liz— es encontrar puntos de vista que nos permitan comprender los fenómenos desde nuestro mundo y nuestra práctica”<sup>274</sup>.

Lo que Putnam quiere dar a entender con estas respuestas es que la pregunta sobre qué criterios deberíamos emplear para discernir si nuestra investigación ha tenido éxito está hecha desde una posición metafísica. Si todo conocimiento es construcción humana, también los criterios que aplicamos en la investigación son construcción humana. No existen criterios “prefabricados”, como tampoco existe un “lenguaje propio del mundo” con el que podamos contrastar nuestras concepciones. Por esto Dewey veía la filosofía como “la crítica de las críticas”<sup>275</sup>. El ideal filosófico no debe ser, como pretendía la Modernidad, descubrir “un conjunto de principios universales aplicables a todas las situaciones”<sup>276</sup>, sino aplicar la reflexión a la resolución de problemas.

Vista como la búsqueda de la certeza, o como la búsqueda de una última y definitiva Verdad, la historia de la filosofía tendría que ser juzgada como un fracaso; pero considerada como intentos imaginativos para ganar perspectiva crítica para localizar, especificar y clarificar los problemas humanos, como intentos para proporcionar orientación y guía, la filosofía adquiere una significación mucho más vital y dramática.<sup>277</sup>

La defensa que hace Putnam del pragmatismo y de la democracia está relacionada con un propósito declarado: rescatar lo que es rescatable del proyecto político y cultural de la Ilustración. Lo que Putnam rechaza del proyecto de la Ilustración son sus tendencias utópicas y peligrosamente totalitarias (la idea de que existe una solución racional “final” a todos los problemas de la humanidad); lo que conserva, es la convicción de que los

<sup>274</sup> M. Liz, “Introducción”, en HP, 11. Comentando la posición de Dewey a este respecto, R. Bernstein escribe: “lo que resulta de [la concepción] de Dewey es una imagen distintiva de los seres humanos y de la experiencia humana. Estamos siempre *in medias res*, no hay principios o finales absolutos. Estamos siendo moldeados a la vez que moldeamos nuestra historia y tradiciones. Somos eminentemente falibles. Nunca escapamos de la precariedad y de la contingencia de la existencia. Haríamos el ridículo si creyéramos que podemos lograr controlar totalmente la historia por medio del conocimiento experto, o si pensáramos que podríamos imponer colectivamente nuestras voluntades y determinar por completo nuestros destinos” (“Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us”, 54).

<sup>275</sup> R. Bernstein, “Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us”, 50.

<sup>276</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y objetividad moral”, en HP, 188.

<sup>277</sup> R. Bernstein, “Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us”, 51.

problemas de naturaleza moral y política pueden ser resueltos racionalmente (en el sentido no utilitario del término “racional”), conservando, a la vez, las concepciones acerca del significado de la vida que pertenecen a cada cultura. Se trata de un ideal ético plenamente deweyano. Para I. Nevo, la mayor contribución de Putnam a la filosofía contemporánea consiste precisamente en haber sabido actualizar esta aspiración de Dewey con argumentos originales<sup>278</sup>.

#### 4.5. A MODO DE BALANCE

En este capítulo se ha analizado la trayectoria intelectual de Putnam en el período que va de 1986 a 1997. Se ha dicho que es un período marcado por la influencia de los filósofos pragmatistas clásicos, especialmente, James y Dewey, además de Austin, Wittgenstein y otros filósofos coetáneos de Putnam como Stanley Cavell, Cora Diamond y Charles Taylor. No representa este período un rompimiento con su etapa anterior (el “realismo interno”), sino una cierta toma de distancia respecto a los debates filosóficos en que ha participado en el pasado. Ya no argumenta Putnam a favor del internalismo, o en contra del realismo metafísico, sino que trata de descubrir qué es lo que alimenta la controversia filosófica. Lo más interesante de la filosofía son las preguntas que hacen los filósofos, no las respuestas que ofrecen. Los problemas filosóficos no tienen solución, y *es bueno* que no la tengan (esto no impide, sin embargo, que no existan mejores y peores formas de intentar solucionar los problemas; se puede progresar en filosofía, pero ese progreso tiene un carácter peculiar, distinto al de las ciencias).

Para Putnam, todo intento de ofrecer una solución definitiva a cualquier problema filosófico (ahora lo ve así) es una forma de *evasión* filosófica, por cuanto no busca mejorar nuestra comprensión de cómo es que esos problemas continúan ejerciendo una fascinación particular. Cuando la investigación filosófica está bien hecha, dice Putnam, debe dejar claro que la última solución alcanzada *aún no esclarece el misterio*. Por eso Putnam se muestra siempre insatisfecho de las soluciones que él mismo ha alcanzado. Es más, en esta etapa se ha ocupado especialmente de examinar su propia

<sup>278</sup> I. Nevo, “The Practice of Philosophy”, 81.

trayectoria, con el convencimiento de que en filosofía sólo se progresa ejerciendo la autocrítica.

La función de la filosofía, dice Putnam interpretando a Wittgenstein, es proporcionar al que reflexiona *momentos* de paz: los que puede alcanzar entre el escepticismo y el dogmatismo. Tanto la paz del escéptico como del dogmático son indignas del hombre. Ambas “bloquean el curso del conocimiento”, como dirían Peirce y James. Dejar de filosofar, dejar de hacerse preguntas que la ciencia no puede responder, sería tanto como renunciar a ser humanos. Por eso el auténtico realismo debe ser, precisamente, *humano*: no debe intentar ofrecer la “solución final” al problema del conocimiento o a cualquier otro problema filosófico; pero tampoco debe traicionar el sentido común, que nos dice algunas soluciones son mejores que otras.

Otra característica de la filosofía de Putnam en esta etapa es su anti-fundacionalismo, que en gran parte toma de los pragmatistas clásicos (de Dewey, principalmente). Desde luego que la epistemología y la ontología como fueron concebidas por la Modernidad son inviables; pero eso no quiere decir que la filosofía como empresa humana sea inviable. En lugar de ver la filosofía como el *fundamento* de nuestra cultura, deberíamos verla como nos enseñó Dewey: como reflexión sobre la cultura y nuestras prácticas, como “crítica de las críticas”.

El llamamiento de Putnam a un “realismo con ‘r’ minúscula” en lugar del “Realismo con ‘R’ mayúscula” está relacionado con su visión de la filosofía en esta nueva etapa. El “Realismo” es el intento (típicamente moderno) de proporcionarnos la imagen completa y verdadera del mundo y del hombre (que en el fondo —nos dice después—, sólo la ciencia puede proporcionar). El “realismo”, en cambio, intenta ofrecer una explicación de las intuiciones del hombre común y corriente: cosas como que la verdad es algo independiente de lo que tú y yo pensemos; pero que, por otra parte, ni tú ni yo tenemos acceso al punto de vista del ojo de Dios. En definitiva, se trata, según Putnam, de usar de las explicaciones o teorías filosóficas, teniendo cuidado de no quedar atrapado en ellas (lo malo no es tener imágenes; lo malo es olvidar que son sólo eso: instrumentos que usamos para tratar de comprender la situación del hombre en el mundo).

La forma de progresar en filosofía —sostiene Putnam ahora— no es proponer teorías que buscan resolver los problemas planteados por los filósofos, sino examinar de cerca nuestra prácticas, incluyendo el hábito de

ofrecer teorías o explicaciones. ¿Por qué el conocimiento llegó a ser visto como un problema en la Modernidad? ¿Por qué ninguna de las teorías propuestas (del realismo fuerte al antirrealismo) es enteramente satisfactoria? ¿Qué es lo que consideramos “razonable” y por qué? Esto sólo se consigue, estima Putnam, con un estudio histórico de la filosofía, que fue algo que los positivistas lógicos desecharon de su empresa.

Bajo este punto de vista, *toda* propuesta filosófica es interesante: desde las propuestas de los presocráticos hasta el positivismo lógico vienés y la moderna ciencia cognitiva. La comprensión en filosofía es necesariamente histórica. Ningún sistema o propuesta filosófica se libra de condicionamientos históricos y culturales. Nadie parte de supuestos absolutos al filosofar. La historia de la filosofía es, en el fondo, como diría James, la historia del choque de los temperamentos filosóficos.

Dado que no podemos vivir sin imágenes (las teorías filosóficas son imágenes en este sentido, pero no son las únicas: existen imágenes científicas, estéticas, legales, religiosas y muchas más), lo que el filósofo debe hacer, en opinión de Putnam, no es tratar de librarse de la distorsión que causan las imágenes (cualquier imagen), sino estudiar *el carácter* de esa distorsión. Sobre todo, es interesante para Putnam considerar la distorsión que en nuestra imagen de nosotros mismos causa el deseo —profundamente humano, por otra parte— de eliminar todo lo que huelga a interés o perspectiva humana en nuestras descripciones y teorías (el deseo manifiesto del Realismo). Lo que Putnam tiene claro es que el conocimiento —todo conocimiento, incluyendo el científico— es humano; que no tenemos acceso a un supuesto contexto neutral o punto de vista divino, pero que eso no significa que no exista la objetividad. Existe la objetividad humana, y eso es suficiente; la otra pretensión —la de “la concepción absoluta del mundo”, de Bernard Williams y David Wiggins— es inhumana y engendra el escepticismo y el relativismo (si nada es absoluto, entonces todo vale).

La función de la filosofía y de los filósofos, por consiguiente, no es tanto ofrecer soluciones, sino desarrollar la sensibilidad, entendida como nuestra capacidad para apreciar la dificultad y profundidad de los problemas que nos planteamos; en definitiva, desarrollar nuestra capacidad para apreciar la profundidad de lo que significa ser hombre. Esta es una tarea que la filosofía comparte con otras formas de reflexión, como la moral y la artística. Por eso Putnam, siguiendo a Wittgenstein, dice que lo que se re

quiere en filosofía no son explicaciones sino descripciones. El tipo de descripciones que ofrece un buen novelista, por ejemplo.

En el fondo, la justificación última de la filosofía, como la de cualquier práctica humana, radica en la búsqueda de lo que es bueno para el hombre. Incluso la imagen de los positivistas lógicos, que esperaban eliminar todo interés práctico y vital de su investigación, partía de una idea de eudaimonía o realización humana. Los más altos ideales por los que se rige la investigación científica son valores no tematizados por la ciencia misma. Hechos y valores se compenetran. Eso es algo que Putnam aprendió de sus maestros pragmatistas y que ha tenido en cuenta a lo largo de toda su evolución filosófica, pero a la que ha dedicado particular atención en esta última etapa.

Bajo esa óptica, está claro que la objetividad ética a la que el hombre puede aspirar no es la absoluta, que refleje lo que el hombre “de hecho” es. Los “hechos” tienen sentido dentro de una teoría o marco conceptual determinado, y la teoría de la ley natural es sólo una forma de vernos a nosotros mismos: un imagen que hemos construido para explicar mejor nuestra situación en el mundo. Tiene valor en cuanto que el ideal de realización humana que propone sirve o puede servir de guía para la actuación; pero en cuanto explicación del hecho moral, es sólo una teoría o imagen.

Por otra parte, es bueno, dice Putnam, que no exista un *ergon* humano revelado o una naturaleza revelada de la eudaimonía, porque así todos somos igualmente autónomos y responsables de buscar lo que sea el bien para el hombre. Sería malo que el bien humano pudiera deducirse del estudio científico de nuestra naturaleza, porque entonces se crearía una desigualdad entre quienes tienen ese conocimiento (o creen tenerlo) y quienes no lo tienen. El fanático perfectamente lógico —dice Putnam siguiendo a Kant— es el tipo más peligroso de fanático. A nadie puede ser negado el derecho de pensar por sí mismo respecto a la pregunta “¿cómo deberíamos vivir?”. La comunidad ideal es aquella en la que todos piensan por sí mismos sin saber lo que es la “esencia humana” ni el contenido de la “eudaimonía”, y que se respetan unos a otros por hacer eso.

La condición, entonces, para que se produzca conocimiento auténtico (no el conocimiento del que supone haber encontrado la ruta para el descubrimiento del “ser último” de las cosas) es que exista la democracia como *forma de vida*. Una forma de vida en la que todos busquen activamente

la verdad; en la que no se establezca la distinción entre conocimiento ordinario o de “segunda clase”, y conocimiento científico o “verdadero”; entre “valores” y “hechos”; entre “subjetivo” y “objetivo”. Al igual que el lenguaje, el conocimiento es intersubjetivo; no existe la verdad privada, porque la verdad, como diría James, presupone un estándar externo al pensador.

Para finalizar, hay que agregar que es precisamente a partir de esta descripción del uso lingüístico (tema principal de investigación de Putnam durante sus etapas anteriores) que nuestro autor da un giro a su concepción de la filosofía y escapa del aparente callejón sin salida del realismo-antirrealismo o representacionalismo-antirrepresentacionalismo. Continuando una tesis que había presentado en su etapa anterior, dirá ahora con más fuerza que el antirrealismo es la imagen refleja del realismo. Que la tesis que subyace a ambas posiciones es la de los datos sensoriales de la epistemología moderna. Es posible —sostiene— recuperar la intuición de James, según la cual nosotros captamos las cosas, y no representaciones mentales de las cosas, pero que, a la vez, hay muchas formas correctas de describir las cosas “como son” (la distinción entre “en sí” y “para nosotros” no tiene sentido). La realidad, al igual que la verdad y que el lenguaje, es compartida: es pública, no privada. Por eso, entre otras razones, es que el conocimiento sólo florece donde hay libertad de pensamiento, como gustaba de repetir John Dewey.

## CAPÍTULO 5

### CONTINUIDAD Y CAMBIO EN LA FILOSOFÍA DE HILARY PUTNAM

Tratar de reconstruir la trayectoria intelectual de un filósofo como Hilary Putnam resulta apasionante. Es apasionante porque se trata de un filósofo de quien mucho se ha hablado y escrito en los últimos años; porque hay quienes lo consideran realista, mientras que otros no dudan en llamarlo relativista; porque para algunos es inconsistente y contradictorio, y otros lo ven, en cambio, como un ejemplo de honradez intelectual; porque ha sido discípulo directo de Carnap y Reichenbach, pero no ha dudado en señalarles sus deficiencias; porque, y tal vez esto sea lo más importante, no está interesado en construir un sistema filosófico por el que sea recordado el futuro, sino en relacionar los problemas de los filósofos con los problemas de los hombres y las mujeres de nuestro tiempo.

En este intento de biografía intelectual, se ha visto que Putnam ha pasado del “realismo metafísico” —que en su medio equivale a materialismo— al “internalismo” y finalmente al “pragmatismo”. No se trata de simples cambios de ropaje, sino de un crecimiento paulatino que va incorporando lo mejor de tradiciones filosóficas diversas a medida que la reflexión personal se hace más rigurosa y profunda. Las fuentes del pensamiento de Putnam en cada una de sus etapas han sido señaladas en este estudio: Carnap, Reichenbach, Wilfrid Sellars y Quine, en la primera etapa, de mediados de los 50 a finales de los 60 y principios de los 70; Kant, Quine, Nelson Goodman y Dummett en la etapa “internalista”, que va de mediados de los 70 a mediados de los 80; los pragmatistas clásicos ameri-

canos (Peirce, James y Dewey), Austin, Wittgenstein y Cavell, en la etapa que llega hasta 1997. Seguramente seguirá evolucionando, y, aunque no nos atrevemos a señalar en qué dirección, sólo anotamos que desde hace algunos años viene trabajando, junto con su esposa, en una obra de introducción al pensamiento de William James, el filósofo con quien, por cierto, más se identifica.

Tratándose de una biografía intelectual, el balance parece que debiera destacar sus principales contribuciones; mostrar cómo ha resuelto los problemas con los que le ha tocado enfrentarse a lo largo de su carrera, o, al menos, cómo los ha abordado y qué líneas de solución ha propuesto o señalado. Eso es lo que se intentará en las páginas que siguen, no sin antes advertir que lo que se presenta tiene carácter de bosquejo; o, si se quiere, de “balance provisional”<sup>1</sup>.

Putnam es a menudo reconocido por su constante búsqueda de “terceras vías” o soluciones intermedias: ni realismo ni antirrealismo, sino “realismo interno”; ni metafísica reaccionaria ni relativismo irresponsable, sino “realismo del sentido común”; ni objetivismo ni subjetivismo, sino “relatividad conceptual”. Este rasgo de su carácter o de su manera de abordar los problemas filosóficos parece a muchos simple inconsistencia. Ya se ha dicho que a Putnam esas críticas no le preocupan; que prefiere ser reconocido por su honradez intelectual, que ocupar un espacio en los diccionarios de filosofía por haber propuesto una determinada teoría filosófica.

Por otra parte, está el problema de los períodos en el pensamiento de Putnam. ¿Puede hablarse realmente de un “primero”, un “segundo” y un “tercer” Putnam? Esa fue la hipótesis de partida para el presente trabajo. Ya desde el inicio de la investigación, sin embargo, parecía claro que en el pensamiento de Putnam había más continuidad que cambios drásticos. Luego se vio que esas grandes divisiones (realismo metafísico, realismo interno y realismo humano), respondían aproximadamente a distintos énfasis en el pensamiento de Putnam: la filosofía de la ciencia, el realismo y el

<sup>1</sup> Con esto quiero señalar que futuras interpretaciones —debidas al propio Putnam, o a otros autores— podrían inclinar la balanza hacia un aspecto distinto del que aquí se señala. En este sentido, sería interesante hacer estudios monográficos para contrastar el pensamiento de Putnam con cada uno de los autores con los que mantiene un diálogo filosófico (“Putnam y Quine sobre lo analítico y lo sintético”; “Putnam y Dummett sobre el antirrealismo”; “Putnam y Rorty sobre el relativismo”, por señalar algunas líneas de investigación).

pragmatismo.

Desde luego, Putnam es un autor que ha cambiado bastante a lo largo de casi cincuenta años de producción. Muy a pesar suyo, me parece, en la mayoría de diccionarios y manuales ha pasado a ser conocido por dos contribuciones: la teoría social de la referencia (algunos, incluso, lo consideran coautor de la teoría de la referencia directa, de Kripke<sup>2</sup>), y el realismo interno. En cuanto a Kripke y su “necesidad metafísica”, Putnam ha venido insistiendo en que él no se proponía lo mismo que el autor de *Naming and Necessity*; en cuanto al término “realismo interno”, se ha lamentado de que haya sido usado para designar lo que la gente consideraba como una nueva “posición”. En todo caso, Putnam es cada vez más citado como autor de primera línea en el panorama filosófico actual, y se le asocia a la línea de prestigiosos filósofos de Harvard que incluye nombres como los de William James y W. V. Quine.

Sobre el tema de cuáles han sido las principales contribuciones de Putnam a la filosofía actual, me parece que es de justicia leer primero lo que el propio Putnam tiene que decir al respecto. En *La importancia del conocimiento no-científico*, Putnam escribe que un ensayo que publicó en 1982, *Beyond the Fact/Value Dichotomy*, se ha convertido, por decirlo así, en su “manifiesto”. ¿Cuál es la idea central de ese texto? Brevemente, que la actividad científica está guiada por valores, por ideales de “realización” humana. Parece ser que, habiendo sido Putnam formado para ver la filosofía “como una explicación *desde la ciencia* del éxito de la ciencia”<sup>3</sup>, con el paso del tiempo ese ideal le ha llegado a parecer no sólo pobre, sino, incluso, dañino. Escribía entonces (en 1982), y repite ahora (en 1997):

¿Dónde estamos entonces? Por un lado, la idea de que la ciencia (en el sentido de ciencia exacta) agota la racionalidad se ve como un error autoembrutecedor. La actividad misma de argumentar sobre la naturaleza de la racionalidad presupone una noción de racionalidad más amplia que la de comprobabilidad en el laboratorio. Si no hay ningún hecho objetivo sobre aquello que no puede

<sup>2</sup> Como John Haldane, en su reseña de *Realism with a Human Face*: “How can the co-inventor of the theory of direct reference also be the advocate of an argument designed to undermine appeals to the world, and to causal relations between objects and speakers, in the fixing of semantic values? How can the defender of realism be one of its most prominent opponents?” (“Humanism with a Realist Face”, *Philosophical Books* (1994), 24.

<sup>3</sup> H. Putnam, “Replies”, *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 353.

comprobarse derivando *predicciones*, entonces no hay ningún hecho objetivo sobre ningún enunciado filosófico, incluyendo el anterior. Por otro lado, cualquier concepción de la racionalidad que sea lo suficientemente amplia para incluir la filosofía —por no mencionar la lingüística, la psicología mentalista, la historia, la psicología clínica, y así sucesivamente— tiene que incluir muchas cosas que son vagas, están mal definidas, que no son más capaces de ser “cientificadas” de lo que lo era el conocimiento de nuestros ancestros. El horror hacia lo que no puede “someterse a método” no es otra cosa que el fetichismo del método. Es hora de que nos libremos de él. Librarnos de él reducirá nuestra *hubris* intelectual. Podríamos recuperar incluso nuestro sentido del *misterio*; ¿quién sabe?<sup>4</sup>

Mauricio Beuchot advertía que Putnam puede ser usado para casi todo<sup>5</sup>: para argumentar a favor del realismo o en contra del realismo; para defender el relativismo o la objetividad de los valores, etc. Pero este es un punto, me parece, en el que Putnam no está dispuesto a hacer concesiones: el cientificismo es un error. Él participó en esa empresa, y ahora ve el desmantelamiento de la misma como una de sus principales tareas. Si ha habido algún cambio en el pensamiento de Putnam, éste sin duda lo fue<sup>6</sup>.

¿Y qué hay de la *continuidad* en el pensamiento de Putnam? En este trabajo se ha sostenido que es posible trazar una línea desde los primeros ensayos de Putnam (al menos, los de 1962<sup>7</sup>), hasta las *Dewey Lectures* (1994) o *Pragmatism* (1995). Se dijo que esa línea de continuidad se encuentra en su filosofía del lenguaje; concretamente, en su noción de uso lingüístico, y en su descripción *social* de la referencia. Al respeto, es importante señalar que el propio Putnam ha reconocido, en dos lugares al menos<sup>8</sup>, que su teoría de la referencia no se derivó del programa del realismo científico.

La teoría o descripción social de la referencia (Putnam prefiere el término “descripción”), como ya se dijo, consiste en afirmar que la naturaleza

<sup>4</sup> H. Putnam, “La importancia del conocimiento no-científico”, 14. El trozo está tomado, con modificaciones del propio autor, de “Beyond de Fact/Value Dichotomy”, en RHF, 140.

<sup>5</sup> Comunicación personal, Universidad de Navarra, mayo de 1997.

<sup>6</sup> En conversación con Putnam, en la Universidad de Harvard (otoño de 1996), me manifestó esto mismo.

<sup>7</sup> “The Analytic and the Synthetic” y “Dreaming and Depth Grammar”, que como el mismo Putnam ha declarado (“Replies”, 347), fueron preparados a finales de los 50.

<sup>8</sup> En H. Putnam, “Replies”, 349, y “A Half Century of Philosophy”, 196.

efectiva (“*the actual nature*”) de las cosas particulares que sirven como paradigmas, determina la referencia de nuestros términos, pero que los paradigmas, a su vez, son fijados por la sociedad por medio de la división de la tarea lingüística, contando con la contribución del ambiente. Por hablar de “designación rígida”<sup>9</sup>, se comparó a Putnam con Kripke (de hecho, el propio Putnam reconoció la coincidencia de sus tesis), y se dijo que Putnam estaba empeñado en “una nueva defensa del realismo”<sup>10</sup>. Ciertamente, Putnam sí buscaba minar la concepción tradicional del significado (de Locke, Frege, Carnap y Russell), y de hecho lo ha seguido haciendo (en las *Dewey Lectures* argumenta en contra del representacionalismo), pero, como él mismo ha dicho, no pretendía —como le parece que sí pretendía Kripke— hacer ningún trabajo de descubrimiento metafísico<sup>11</sup>, sino simple “reconstrucción racional”<sup>12</sup>, es decir, *explicación del uso* de nuestros términos referidos a clases.

La descripción social de la referencia de Putnam está muy relacionada con su noción de relatividad conceptual; en cierta forma, podría decirse que la anticipa. Junto con la concepción de la verdad como aceptabilidad racional idealizada, constituye el núcleo del realismo interno o pragmático.

Como se dijo en el Cap. III, la relatividad conceptual es la tesis de que los signos no corresponden intrínsecamente a objetos con independencia

<sup>9</sup> “Designación rígida”, o sea, que una vez que se ha descubierto que agua en el mundo real es H<sub>2</sub>O, será H<sub>2</sub>O en todos los mundos posibles. Como ya se señaló, en “Possibility and Necessity” (en PP3, 63-64), Putnam abandona esta tesis, por parecerle “demasiado fuerte”.

<sup>10</sup> Por ejemplo, M. Sintonen, “El modelo Carnap-Reichenbach de comprensión del lenguaje y una nueva defensa del realismo por parte de Putnam”.

<sup>11</sup> “Porque ahora estoy de acuerdo con Ayer en que Kripke intenta algo realmente ‘metafísico’ con su discurso acerca de las esencias de Aristóteles. Y lo que yo estaba haciendo en el simposio *Levels of Reality* (y también en “Possibility and Necessity”) era presentar una teoría que estaba relacionada con la de Kripke, pero que estaba desprovista de supuestos metafísicos hasta el punto de que Carnap la habría aceptado (...). Lo que yo estaba tratando de hacer con mi (re)interpretación ‘minimalista’ de Kripke, era tratar de asimilar sus intuiciones *metafísicas* en las intuiciones *lingüísticas* de otros filósofos analíticos. Eso es lo que ahora pienso que no se puede hacer” (H. Putnam, “Is Water Necessarily H<sub>2</sub>O?”, en RHF, 63-64).

<sup>12</sup> “Kripke no está haciendo reconstrucción racional; él está comprometido con (lo que él ve como) descubrimiento metafísico” (H. Putnam, “Is Water Necessarily H<sub>2</sub>O?”, en RHF, 67).

de quién y cómo los emplee. Esto no quiere decir que nuestros pensamientos no se *refieran a* la realidad (a una realidad exterior a la mente), o que nosotros “decidamos” qué es lo que debe contar como la “esencia” de algo. Los signos sí corresponden a objetos y a hechos externos a nuestro pensamiento, pero esos objetos y esos hechos no se han autoconstituido, ni los ha “producido” la realidad. La verdad es una adecuación de nuestro pensamiento con la realidad, pero hay muchas formas en que esa correspondencia puede ser “correcta”. Una descripción matemática de mi habitación no tiene por qué reflejar mejor lo que mi habitación contiene que una descripción ordinaria. No existe una forma de ser “última” de las cosas que sea, de alguna forma, la pretendida por la naturaleza, ni existen, por tanto, descripciones privilegiadas —con “respaldo metafísico”— de la realidad. Cualquier descripción de la realidad manifiesta nuestras elecciones conceptuales, que a su vez son reflejo de nuestros intereses y valores, de nuestra concepción general del bien humano.

Por eso Putnam ha insistido tanto en rechazar el mito de la división tajante entre hechos y valores. Los “hechos” son producto de nuestra forma de ver el mundo, del esquema conceptual o lenguaje (ordinario, científico, artístico, religioso) que apliquemos en cada caso. El problema del realismo consiste en que pretende distinguir entre “la realidad en sí” y lo que es “proyección humana”, entre “ser en sí” y “fenómeno”, entre “objetivo” y “subjetivo”. La doctrina medieval de la “intuición racional” que nos permite tener acceso a las cosas en sí mismas o al menos a sus “formas”<sup>13</sup>, ha sido sustituida, en el realismo científico, por las fórmulas matemáticas que describen la “estructura última” de la realidad. En ambos casos, se supone que

en primer lugar, (...) todas las cuestiones genuinas deben tener una respuesta verdadera y sólo una, siendo todas las demás respuestas necesariamente erróneas. En segundo lugar, que debe haber un sendero seguro hacia el descubrimiento de esas verdades. En tercer lugar, que las respuestas verdaderas, cuando se encuentran, deben ser necesariamente compatibles entre sí y formar un

<sup>13</sup> H. Putnam, MCR, 103: “Para los medievales, el realismo metafísico era correcto y carecía de problemas porque se suponía que teníamos una facultad especial, la facultad de ‘intuición racional’, la cual nos permitía tener acceso directo a las cosas en sí mismas o al menos a sus ‘formas’. El aspecto negativo de la primera Crítica descansa en la insistencia de Kant en que no tenemos esta clase de ‘intuición racional’”.

único todo, ya que una verdad no puede ser incompatible con otra (...). En el caso de las costumbres, podríamos entonces concebir lo que debía ser una vida perfecta, cimentada como sería sobre una comprensión correcta de las reglas que gobernaban el universo<sup>14</sup>.

Putnam señala que el pragmatismo rechaza el primero y el tercer punto de esta lista: la idea de una única respuesta verdadera, y la idea consiguiente de un único conjunto de reglas que describen tanto el universo como lo que sería una “vida perfecta”<sup>15</sup>. ¿Por qué? Porque detrás de esas ideas está la suposición de que podemos alcanzar una descripción del mundo (o de la naturaleza humana) que no refleje nuestros intereses y valores, que no manifieste nuestras elecciones conceptuales. Pero esa misma suposición manifiesta un interés muy humano: el deseo de eliminar todo lo que “huela” a interés o perspectiva humana en nuestras descripciones o teorías. En el fondo, se trata de decidir cuál es la visión de nosotros mismos y del conocimiento que más conviene al “florecimiento humano”: la visión medieval, que considera que existe una forma de vida ideal que corresponde a nuestra esencia, y que ve la filosofía como el intento de resolver ese “problema”<sup>16</sup>, o la visión pragmatista-kantiana, que no cree que pueda haber “una teoría ética construida dogmáticamente por adelantado”<sup>17</sup>, sino que cada quien tiene el poder de pensar por sí mismo respecto a la pregunta ¿cómo vivir?

La actitud del pragmatismo con respecto a la cuestión mencionada arriba de si existe “un sendero seguro para el descubrimiento de la verdad”, tiene matices, dice Putnam. El pragmatismo no niega que la ciencia y la filosofía se propongan alcanzar la verdad, o bien, descripciones y teorías “objetivas” de la realidad en cualquier campo. Lo que no acepta es que la verdad consista en una relación de adecuación con una realidad inconcep-

<sup>14</sup> I. Berlin, “On the Pursuit of the Ideal”, *New York Review of Books*, 17 de marzo de 1988. Citado por H. Putnam, “Pragmatismo y relativismo”, en HP, 213.

<sup>15</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y relativismo”, en HP, 213.

<sup>16</sup> H. Putnam, MCR, 103: “Si esta perspectiva medieval es correcta, y conocemos en qué consiste la esencia humana, lo que es el *ergon* humano, lo que es el fin humano completo, y somos capaces de conocer todo esto usando la razón, entonces el problema de usar la racionalidad y la voluntad libre, primero para descubrir lo que uno debería hacer y después para hacerlo, es, en cierto sentido, análogo a un problema de ingeniería”.

<sup>17</sup> Como recuerda Putnam, ésta es la primera sentencia de “The Moral Philosopher and the Moral Life”, de William James.

tualizada. Sostener esa visión nos conduce al “fetichismo del método” al que hacía mención Putnam en *La importancia del conocimiento no-científico*: suponer que existe un “algoritmo” o procedimiento mecánico que nos conduzca a la verdad en toda área<sup>18</sup>. El pragmatismo, en cambio, ve la verdad y la objetividad como nociones normativas, es decir, como principios que guían la búsqueda racional: “objetivo” es lo que no depende de nuestra opinión, lo que corresponde a los “hechos”. Cuando dos o más teorías sobre cualquier aspecto de la realidad se encuentran en conflicto, cuando dos o más “interpretaciones” no coinciden, normalmente tendemos a pensar que habrá una que “corresponda mejor a los hechos”. Lo que Putnam no se cansa de señalar es que los criterios por medio de los cuales decidimos cuál de todas las teorías o interpretaciones encaja mejor con los hechos, son criterios valorativos, como la simplicidad, la coherencia y el poder de predicción. Elaboramos teorías, y elaboramos los criterios con los cuales juzgamos nuestras teorías. Los “cánones de racionalidad” no se descubren en la naturaleza o en la estructura de la realidad.

Esta es, tal vez, la principal diferencia entre el “primer” Putnam y los demás: mientras en su primera época era, en cierta forma, “fetichista del método”, en sus escritos posteriores a su discurso de 1976 considerará que sólo existe “el imperfecto pero necesario ‘sendero’ de luchar por, y probar, los propios ideales en la práctica, mientras concedemos a los demás el derecho a hacer lo mismo”<sup>19</sup>. Desde luego, ese camino sólo es posible dentro de una forma democrática de organización social, como sostuvo John Dewey<sup>20</sup>.

El abandono del realismo científico y el consiguiente paso a una visión más kantiana de la filosofía, implicó para Putnam un replanteamiento de su tarea como filósofo. Si antes consideraba que la labor del filósofo era, de alguna manera, anticipar cómo resolvería la ciencia nuestros problemas filosóficos (ser un buen futurista)<sup>21</sup>, a partir de su “conversión” verá que lo importante es proporcionar “imágenes morales” del mundo.

Una imagen moral (...) no es una declaración de que esto o aquello sea una virtud, o de que esto o aquello es lo que se deba hacer; es, más bien, una ima

<sup>18</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y relativismo”, en HP, 213-214.

<sup>19</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y relativismo”, en HP, 214.

<sup>20</sup> H. Putnam y R. A. Putnam, “La *Lógica* de Dewey”, en HP, 245-247.

<sup>21</sup> H. Putnam, R&R, 165-166.

gen acerca de cómo nuestras virtudes e ideales se mantienen juntos unos con otros y de lo que tiene que ver con la posición en la que nos encontramos. Puede ser tan vaga como la noción de “hermandad”; realmente, millones de seres humanos han encontrado en estas metáforas imágenes morales que pueden organizar sus vidas morales —y ello a pesar del enorme problema de interpretarlas y de decidir lo que podría efectivamente significar hacerlas *operativas*.<sup>22</sup>

En este sentido, Putnam piensa que la reflexión filosófica guarda estrecha relación con otras formas de reflexión, como la artística y la moral, y que lo que necesitamos, como dice Wittgenstein, no son explicaciones, sino *descripciones* de la situación humana en el mundo, como las que es capaz de presentar un buen novelista, por ejemplo. La filosofía, pues, es una de las humanidades, no una ciencia exacta.

El Putnam más reciente ha aprendido a ver, con William James, que “nadie tiene una intuición de todos los ideales. Nadie debería atreverse a juzgarlos apresuradamente. La pretensión de dogmatizar sobre ellos es el origen de la mayoría de las injusticias y crueldades humanas y el rasgo del carácter humano que con más probabilidad hace llorar a los ángeles”<sup>23</sup>. La tarea del filósofo está estrechamente relacionada —como vio John Dewey— con la educación de nuestra sensibilidad y del espíritu democrático: enseñar a “comprender valores y concepciones de lo bueno que no sean las nuestras”<sup>24</sup>.

De Wittgenstein aprenderá también Putnam, sobre todo en los últimos años, que “lo más interesante en filosofía es la búsqueda misma (*el peculiar carácter de las preguntas que hace la filosofía*), en oposición a cualquiera de las respuestas específicas con las que distintos pensadores han intentado aquietar la insistencia y el misterio de las preguntas”<sup>25</sup>. Esto se encuentra en relación con lo anterior: si se tiene una visión científica de la filosofía, lo importante son las respuestas (las soluciones o los sistemas) que se propongan; pero si la filosofía se ve como “una de las humanidades”, lo importante es la promoción de los valores, el crecimiento espiritual y la con

<sup>22</sup> H. Putnam, MCR, 108.

<sup>23</sup> W. James, “What Makes a Life Significant?”, en *Talks to Teachers on Psychology*, 150; citado por H. Putnam en “Pragmatismo y relativismo”, en HP, 214.

<sup>24</sup> H. Putnam, “Pragmatismo y relativismo”, en HP, 214.

<sup>25</sup> J. Conant, “Introduction”, en RFH, xxxv (cursiva añadida).

vivencia democrática. De una visión de la filosofía como búsqueda de “certezas” (a la manera racionalista moderna), se pasa a una concepción deweyana de la filosofía como “crítica de la crítica”; como “intentos imaginativos para ganar perspectiva crítica para localizar, especificar y clarificar los problemas humanos, como intentos para proporcionar orientación y guía”<sup>26</sup>.

A la vista de esta valoración global de la filosofía de Putnam, puede decirse con seguridad que los cambios que Putnam ha tenido en su filosofía se reducen al paso de una visión científicista de la filosofía, a una más humanista, motivada por el estudio de la filosofía continental: Kant, Wittgenstein, Kierkegaard (que no influye directamente en sus formulaciones, pero sí como un trasfondo de lecturas de juventud, como se dijo en el Capítulo I), y que luego sabe entroncar con la tradición del pragmatismo clásico americano. En ese esfuerzo por encontrar la conexión entre los problemas de los filósofos y los problemas de los hombres y las mujeres de su tiempo, Putnam es cada vez más consciente de la importancia de no ignorar las intuiciones de los filósofos de los siglos y milenios anteriores<sup>27</sup>. Cabría esperar, por tanto, que Putnam vuelva su atención en los próximos años hacia los filósofos antiguos y medievales, a quienes ha prestado una menor atención.

<sup>26</sup> R. Bernstein, “Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us”, 51.

<sup>27</sup> H. Putnam, SNS, 445.

## CONCLUSIONES

En las páginas que siguen se resumen las principales ideas sostenidas a lo largo de este trabajo.

En primer lugar, se ha dicho que Hilary Putnam ha evolucionado desde un realismo científicista, propio del positivismo lógico en la que se formó, hasta una posición que debe mucho a las ideas de los filósofos pragmáticos americanos (William James y John Dewey, principalmente), así como al pensamiento del segundo Wittgenstein. En esa evolución se pueden distinguir los siguientes momentos:

1. Una etapa “funcionalista”, en la que se ocupa principalmente de la interpretación de los estados cognitivos. A través de una serie de ensayos que tuvieron una notable influencia en los departamentos de filosofía de las universidades norteamericanas, Putnam presenta una concepción según la cual los estados mentales son análogos a los estados computacionales. Lo importante, decía en esos ensayos, no es el soporte material del pensamiento, sino su estructura funcional. En esta etapa, Putnam consideraba que la tarea del filósofo era la de ser un buen “futurista”, al anticipar cómo resolvería la ciencia los problemas filosóficos.

2. Junto con sus ensayos “funcionalistas”, Putnam venía publicando una serie de artículos de filosofía de la lógica, de la ciencia y de las matemáticas, en los que sostenía, en conjunto, que el realismo es “la explicación desde la ciencia del éxito de la ciencia”. En cuanto a la lógica, Putnam argumenta que ésta es una ciencia empírica, no *a priori*, y que sus principios y leyes, por tanto, son tan revisables como los de la geometría. En cuanto a la física y a las matemáticas, Putnam está comprometido con la concepción que considera que los términos a los que se refieren nuestras teorías (cosas como “electrones”, “genes” y “conjuntos”) son “reales”, y no meros constructos teóricos. Su insistencia en el carácter empírico de la lógica, sin

embargo, lo lleva a afirmar que toda verdad científica es “necesariamente verdadera”, pero siempre con relación a un marco conceptual. No existe, sostiene, ningún contexto neutral que sea “el contexto de todos los contextos”.

3. A finales de los años 60, Putnam empieza a trabajar en el ensayo *Is Semantics Possible?*, el cual se convertirá luego en uno de sus trabajos más citados y comentados: *El significado de “significado”*, publicado en 1975. En él critica la concepción tradicional del significado, según la cual (1) conocer el significado de un término es cuestión de estar en cierto estado psicológico, y (2) el significado de un término determina su extensión. Putnam propone en su lugar una “descripción social de la referencia”, según la cual el significado de nuestros términos no depende de los estados psicológicos, sino de la naturaleza de los paradigmas, los cuales son fijados socialmente por medio de la división de la tarea lingüística. Esta “descripción social de la referencia” abre a Putnam la posibilidad de estudiar la conexión entre la *referencia* y el *uso* de los términos. A pesar de que en un primer momento se asoció las ideas de Putnam con las tesis de Saul Kripke, con el tiempo Putnam aclaró que sus respectivos objetivos filosóficos eran muy distintos: para Putnam, Kripke estaba empeñado en hacer “descubrimientos metafísicos”, mientras que él veía su trabajo en la línea de una “reconstrucción racional” de nuestras nociones fundamentales (como referencia, verdad, objetividad y uso lingüístico).

4. En la toma de posesión como presidente de la División Este de la Asociación Filosófica Americana, en diciembre de 1976, Putnam lee su ensayo *Realism and Reason*, en el que sostiene que el realismo metafísico, entendido como un modelo de la relación entre cualquier teoría correcta y una parte o el todo del mundo, es incoherente. El “realismo interno” — término que utiliza por primera vez en ese ensayo para referirse a una descripción “científica” de la relación de los hablantes con su ambiente—, en cambio, sostiene que “el mundo” no es independiente de nuestros marcos conceptuales. En un ensayo leído un año después (*Models and Reality*), Putnam argumenta que la relación de correspondencia entre nuestras teorías y la realidad puede ser satisfecha por múltiples teorías ideales.

5. En los años que siguen a *Realism and Reason* y *Models and Reality*, y hasta 1985 aproximadamente, Putnam trabaja en la elaboración de una alternativa al realismo metafísico que no caiga en los excesos del relativismo

mo cultural. El camino que Putnam entrevé para delinear esa alternativa pasa por la disolución de unas cuantas dicotomías que se forjaron en la filosofía moderna, tales como la de objetivo-subjetivo y hecho-valor. En *Razón, verdad e historia* (1981), obra central de este período, Putnam presenta su concepción de la verdad como “aceptabilidad racional idealizada”, según la cual la verdad no trasciende el uso de nuestros términos. Si para el realismo metafísico la verdad es radicalmente “no epistémica”, es decir, independiente de nuestras posibilidades de verificación, para el realismo interno la verdad es lo que es racional creer, supuestas unas condiciones ideales de verificación. Para esta concepción, no existe diferencia entre objetivo y subjetivo, porque los “objetos” y “propiedades” a los que nuestro pensamiento se refiere no existen independientemente de nuestros esquemas conceptuales. A la vez, nuestros conceptos y esquemas conceptuales reflejan nuestro sistema de valores: consideramos que es un “hecho” que “el gato está sobre la estera”, porque consideramos *relevante* la división del mundo en “gatos” y el resto de animales, entre “estera” y cualquier otro objeto artificial, y porque consideramos importantes las relaciones espaciales. La ciencia se ocupa de buscar verdades o hechos, pero los hechos sólo se dan dentro de una teoría, y las teorías se evalúan por criterios de aceptabilidad racional que a su vez dependen de nuestra concepción global del florecimiento humano.

6. A partir de *Las mil caras del realismo* (Paul Carus Lectures, 1985), y sobre todo en *Sense, Nonsense and the Senses* (Dewey Lectures, 1994), Putnam critica la teoría de los “datos sensoriales” o “representaciones mentales” de la epistemología moderna, y propone la necesidad de volver al realismo directo o natural, que en su día propusieron autores como James, Husserl, Wittgenstein y Austin. Se trata de reconocer, con Aristóteles y los filósofos medievales, que experimentamos aspectos reales del mundo, y no representaciones *causadas* en nuestra mente por cosas externas. Esa capacidad de experimentar aspectos reales del mundo implica una pluralidad de recursos conceptuales: la mente es un conjunto de habilidades, que no tienen por qué ser explicadas reductivamente usando el vocabulario de la física y de la biología o de las ciencias de la computación. Esto supone abandonar la meta, propuesta para la filosofía del lenguaje por autores como Dummett, de especificar *la* forma en que las oraciones del lenguaje pueden ser verificadas. Esa concepción supone que existe una totalidad definida de formas

de conocimiento “correctas”, que eventualmente podrán ser especificadas por la ciencia, y que el conocimiento ordinario es necesariamente imperfecto. Putnam basa su defensa del conocimiento ordinario en que hay muchas formas en que nuestro conocimiento puede corresponder a la realidad, o bien, que hay muchas descripciones acertadas de la realidad. Esa es la explicación, en el fondo, de por qué el funcionalismo “no funcionó”, como el mismo dice: se trataba de una visión reductiva del conocimiento y la mente (*Representación y realidad*, 1988).

7. En los ensayos reunidos en *Realism with a Human Face* (1990) y *Words and Life* (1994), se aprecia en Putnam un deseo por dejar de proponer “soluciones” y concentrarse más bien en la observación de qué es lo que motiva y alimenta la discusión filosófica. En una línea similar a la del segundo Wittgenstein, Putnam cree que lo más interesante de la filosofía es la búsqueda filosófica misma. Vuelve su atención, también, hacia el papel que la filosofía puede desempeñar en la educación de nuestra sensibilidad. Esa “educación de la sensibilidad” (que también llama, siguiendo a Cavell, “educación para mayores”) tiene entre sus objetivos enseñarnos a apreciar la dificultad de los problemas filosóficos (cuando la investigación filosófica está bien hecha, afirma, debe quedar la impresión de que la última solución alcanzada “aún no esclarece el misterio”), y enseñarnos a ver las cosas desde la perspectiva “del otro”, sabiendo que, como decía James, “nadie tiene una intuición de todos los ideales”.

8. Por último, en los ensayos que ha publicado sobre el pragmatismo americano (algunos de ellos en colaboración con su esposa, Ruth Anna), Putnam destaca la primacía de la práctica. Se trata de reconocer, siguiendo a Dewey, que el conocimiento y la verdad no tienen vida fuera del contexto de los procedimientos reflexivos que adoptamos para tratar con problemas que son esencialmente prácticos. La filosofía, más que como búsqueda de certezas, debe ser vista como un intento por “ganar perspectiva crítica sobre los problemas y conflictos más profundos en la sociedad” (R. Bernstein). Si bien no existe *un método* que nos permita alcanzar la verdad en toda área, existe el imperfecto, pero necesario sendero “de luchar por, y probar, los propios ideales en la práctica, mientras concedemos a los demás el derecho a hacer lo mismo”. Esto supone una forma de organización social (la democracia) que garantice el derecho de todos a pensar por sí mismos respecto a la pregunta “¿cómo vivir?”.

En segundo lugar, en este trabajo se ha sostenido que en la evolución del pensamiento de Putnam hay más continuidad que cambios drásticos, y que los cambios se han debido, sobre todo, al influjo de distintos autores: Kant y Dummett en el período del realismo interno; Wittgenstein y los pragmatistas clásicos americanos en el de realismo humano. En este trabajo se ha apoyado la tesis de Gary Ebbs, según la cual en la obra temprana de Putnam (sobre todo, *The Analytic and the Synthetic* y *Dreaming and Depth Grammar*) hay un proyecto filosófico subyacente que se opone al realismo científicista. Ese proyecto filosófico se hace más evidente en *El significado de "significado"* y se mantiene a lo largo de toda su producción posterior, dando lugar primero a la formulación del realismo interno y luego a su apelación a volver al realismo directo o natural.

Finalmente, frente a autores como Rorty y Derrida, que favorecen más bien el relativismo y el fin de la filosofía como disciplina académica, en este trabajo se mantiene que la línea de renovación de la filosofía propuesta por Putnam es la más apropiada: una renovación que conserva lo mejor de la tradición analítica (su exigencia de rigor), a la vez que incorpora la relevancia humana que caracterizó a los autores pragmatistas y se abre al estudio de otras tradiciones filosóficas.



## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que a continuación se detalla está dividida en dos secciones: (1) Publicaciones de Hilary Putnam, y (2) Bibliografía general. En la primera se presenta un elenco que pretende ser exhaustivo de las obras de Hilary Putnam publicadas hasta mayo de 1997, dividida en dos apartados: libros y artículos. En cada apartado se sigue un orden cronológico. Las obras de un mismo año se clasifican por orden alfabético, excepto cuando dos o más artículos formen parte de una obra mayor, en cuyo caso se sigue el orden de páginas dentro de la obra respectiva. Cuando un artículo ha sido compilado en una obra mayor de Putnam, se indica a continuación del lugar de publicación original mediante una referencia al número que la obra mayor tiene en el apartado de libros, seguida de la paginación. Si no se escribe “Comp.”, es que el artículo en cuestión se publica por primera vez en la obra mayor. En los casos en que haya traducción al castellano de un libro o artículo, los datos editoriales de la traducción se ponen a continuación (si hubiera más de una traducción, sólo se reseña la primera). En caso de que un libro o artículo de Putnam haya sido publicado primero en otra lengua, los datos de esa publicación son los que sirven para su clasificación, y se ponen a continuación los datos de la traducción al inglés. En la segunda sección se relaciona por orden alfabético toda la bibliografía secundaria consultada y expresamente citada en el texto y en las notas a pie de página.

**1. PUBLICACIONES DE HILARY PUTNAM****1.1. Libros**

1964

- (1) Con Paul Benacerraf (eds.). *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Cambridge: Cambridge University Press.

1971

- (2) *Philosophy of Logic*. New York: Harper and Row. Comp. en (3), 323-357.

1975

- (3) *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (4) *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

1978

- (5) *Meaning and the Moral Sciences*, London: Routledge & Kegan Paul. Traducción al castellano: *El significado y las ciencias morales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

1981

- (6) *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press. Traducción al castellano: *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 1988.

1983

- (7) *Realism and Reason. Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- (8) Con C. G. Hempel y W. K. Essler (eds.). *Methodology, Epistemology and Philosophy of Science. Essays in Honor of Wolfgang Stegmüller on the Occasion of his 60<sup>th</sup> Birthday*. Dordrecht: D. Reidel.

1985

- (9) Con W. K. Essler y W. Stegmüller (eds.). *Epistemology, Methodology and Philosophy of Science. Essays in Honor of Carl G. Hempel on the Occasion of his 80<sup>th</sup> Birthday*. Dordrecht: Reidel.

1987

- (10) *The Many Faces of Realism* (The Paul Carus Lectures, Washington, 1985). La Salle, Ill.: Open Court. Traducción al castellano: *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós, 1994.

1988

- (11) *Representation and Reality*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press. Traducción al castellano: *Representación y realidad*, Barcelona: Gedisa, 1990.

1990

- (12) *Realism with a Human Face* (ed. por J. Conant). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- (13) *The Meaning of the Concept of Probability in Application to Finite Sequences*. Tesis de doctorado, Universidad de California, Los Ángeles, 1951 (con “Introduction Some Years Later”), New York: Garland.

1992

- (14) *Renewing Philosophy* (The Gifford Lectures, St. Andrews, 1990). Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Traducción al castellano: *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994.

- (15) *Il Pragmatismo: Una Questione Aperta*. Roma-Bari: Gius. Laterza & Figli Spa. Traducción al inglés: *Pragmatism. An Open Question*, Oxford: Blackwell, 1995.

1993

- (16) Con T. Cohen y P. Guyer (eds.). *Pursuit of Reason: Essays in Honor of Stanley Cavell*, Lubbock, Texas: Texas Tech University Press.

1994

- (17) *Words and Life* (ed. por J. Conant). Cambridge, Mass.: Harvard University

Press. Primera y tercera partes traducidas al castellano con el título *La herencia del pragmatismo*. Barcelona: Paidós, 1997.

## 1.2. Artículos

1954

- 1 “Synonymity and the Analysis of Belief Sentences”. *Analysis* 14: 114-122. Traducción al castellano: “La sinonimia y el análisis de las oraciones de creencia”. En Th. M. Simpson (ed.). *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973: 163-170 y 327-330.

1956

- 2 “A Definition of Degree of Confirmation for Very Rich Languages”. *Philosophy of Science* 23: 58-62.
- 3 “Mathematics and the Existence of Abstract Entities”. *Philosophical Studies* 7: 81-88.
- 4 “Reds, Greens and Logical Analysis”. *Philosophical Review* 65: 206-217.

1957

- 5 “Arithmetic Models for Consistent Formulae of Quantification Theory”. *Journal of Symbolic Logic* 22: 110-.
- 6 “Decidability and Essential Undecidability”. *Journal of Symbolic Logic* 22: 39-54.
- 7 “Psychological Concepts, Explication and Ordinary Language”. *Journal of Philosophy* 54: 94-99.
- 8 “Red, Green all Over Again: A Rejoinder to Arthur Pap”. *Philosophical Review* 66: 100-103.
- 9 “Three-Valued Logic”. *Philosophical Studies* 8: 73-80. Comp. en (3), 166-173.
- 10 Con M. Davis. “Reductions of Hilbert’s Tenth Problem”. *Journal of Symbolic Logic* 23: 183-187.
- 11 Con P. Oppenheim. “Unity of Science as a Working Hypothesis”. En H.

Feigl, M. Scriven y G. Maxwell (eds.). *Concepts, Memories and the Mind-Body Problem, Minnesota Studies in the Philosophy of Science 2*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1957: 3-36.

- 12 “Memo on ‘Conventionalism’”. Minneapolis: Minnesota Center for the Philosophy of Science, University of Minnesota Press. *Comp. en* (3), 206-214.
- 13 “An Unsolvable Problem in Number Theory”. *Journal of Symbolic Logic* 25: 220-232.
- 14 Con M. Davis. “A Computing Procedure for Quantification Theory”. *Journal of the Association for Computing Machines* 7: 201-215.
- 15 Con R. Smullyan. “Exact Separation of Recursively Enumerable Sets Within Theories”. *Proceedings of the American Mathematical Society* 11: 575-577.

1960

- 16 “Minds and Machines”. En S. Hook (ed.). *Dimensions of Mind*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1960. *Comp. en* (4), 362-385.

1961

- 17 “Comments of the Paper of David Sharp. ‘The Einstein-Podolsky-Rosen Paradox Re-Examined’”. *Philosophy of Science* 28: 234-239.
- 18 “Some Issues in the Theory of Grammar”. En *Proceedings of Symposia in Applied Mathematics* 12, 25-42. *Comp. en* (4), 85-106. Traducción al castellano: “Algunos problemas de la teoría de la gramática”. En G. Harman. *Sobre Noam Chomsky: ensayos críticos*. Madrid: Alianza, 1981.
- 19 “Uniqueness Ordinals in Higher Constructive Number Classes”. En Y. Bar-Hillel (ed.). *Essays on the Foundations of Mathematics Dedicated to A. A. Fraenkel on his 70<sup>th</sup> Anniversary*. Jerusalem: Magnes, 1961, 190-206.
- 20 Con M. Davis y J. Robertson. “The Decision Problem for Exponential Diophantine Equations”. *Annals of Mathematics* 74, 425-436.

1962

- 21 “Dreaming and ‘Depth Grammar’”. En R. J. Butler (ed.). *Analytical Philosophy. First Series*. Oxford: Blackwell, 1962. *Comp. en* (4), 304-324.

- 22 "It Ain't Necessarily So". *Journal of Philosophy* 59, 658-670. Comp. en (3), 237-249.
- 23 "The Analytic and the Synthetic". En H. Feigl y G. Maxwell (eds.). *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 3, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962. Comp. en (4), 33-69. Traducción al castellano: *Lo analítico y lo sintético*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- 24 "What Theories Are Not". En E. Nagel, P. Suppes y A. Tarsky (eds.). *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Stanford: Stanford University Press, 1962. Comp. en (3), 215-227. Traducción al castellano: *Lo que las teorías no son*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

1963

- 25 "A Note on Constructible Sets of Integers". *Notre Dame Journal of Formal Logic* 4, 270-273.
- 26 "An Examination of Grünbaum's Philosophy of Space and Time". En B. Baumrin (ed.). *Philosophy of Science: The Delaware Seminar 2, 1962-1963*. New York: Interscience, 1963. Comp. en (3), 93-129, con el título "An Examination of Grünbaum's Philosophy of Geometry".
- 27 "Brains and Behavior". En R. J. Butler (ed.). *Analytical Philosophy. Second Series*. Oxford: Blackwell, 1963. Comp. en (4), 325-341. Traducción al castellano: *Cerebro y conducta*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- 28 "'Degree of Confirmation' and Inductive Logic". En P. A. Schilpp (ed.). *The Philosophy of Rudolf Carnap* (The Library of Living Philosophers). La Salle, Ill.: Open Court, 1963. Comp. en (3), 270-292.
- 29 "Probability and Confirmation". En *The Voice of America Forum Philosophy of Science* 10, US Information Agency. Comp. en (3), 292-304.
- 30 Con M. Davis, "Diophantine Sets Over Polynomial Rings". *Illinois Journal of Mathematics* 7, 251-256.

1964

- 31 "Discussion: Comments on Comments on Comments: a Reply to Margenau and Wigners". *Philosophy of Science* 31/1, 1-6. Comp. en (3), 159-

165.

- 32 “On Families of Sets of Represented in Theories”. *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung* 6, 66-77.
- 33 “On Hierarchies and Systems of Notations”, *Proceedings of the American Mathematical Society* 15, 44-50.
- 34 “Robots: Machines or Artificially Created Life?”. *Journal of Philosophy* 61, 688-691. Comp. en (4), 386-407.
- 35 Con P. Benacerraf, “Introduction”. En (1), 1-27.

1965

- 36 “A Philosopher Looks at Quantum Mechanics”. En R. Colodny (ed.). *Beyond the Edge of Certainty: Essays in Contemporary Science and Philosophy*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1965. Comp. en (3), 130-158.
- 37 “Craig’s Theorem”. *Journal of Philosophy* 62, 251-259. Comp. en (3), 228-236. Traducción al castellano: *El teorema de Craig*. Iztapalapa (México): Universidad Autónoma Metropolitana, Departamento de Filosofía.
- 38 “How Not to Talk about Meaning. Comments on J. J. C. Smart”. En R. Cohen y M. Wartofski (eds.). *Boston Studies in the Philosophy of Science* 2 (In Honor of Philipp Frank), New York: Humanities Press, 1965. Comp. en (4), 117-131.
- 39 “Philosophy of Physics”. En F. Donnell (ed.). *Aspects of Contemporary American Philosophy*. Würzburg: Physica Verlag, 1965. Comp. en (3), 79-92.
- 40 “Trial and Error Predicates and the Solution to a Problem of Mostowski”. *Journal of Symbolic Logic* 30, 49-57.
- 41 Con G. Hensel. “On the Notational Independence of Various Hierarchies of Degrees of Unsolvability”. *Journal of Symbolic Logic* 30, 69-86.
- 42 Con D. Luckham. “On Minimal and Almost Minimal Systems on Notations”. *Transactions of the American Mathematical Society* 119, 86-100.
- 43 Con M. Boykan Pour-El. “Recursively Enumerable Classes and their Application to Recursive Sequences of Formal Theories”. *Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung* 8, 104-121.
- 44 Con J. S. Ullian. “More About ‘About’”. *Journal of Philosophy* 62, 305-310.

1967

- 45 “Mathematics without Foundations”. *Journal of Philosophy* 44, 5-22. Comp. en (3), 43-59.
- 46 “Psychological Predicates”. En W. H. Captain y D. D. Merrill (eds.). *Art, Mind and Religion. Oberlin Colloquium in Philosophy*. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1967. Comp. en (4), 429-440, con el título “The Nature of Mental States”. Traducción al castellano: *La naturaleza de los estados mentales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- 47 “The ‘Innateness Hypothesis’ and Explanatory Models in Linguistics”. *Synthese* 17, 12-22. Comp. en (4), 107-116.
- 48 “The Mental Life of Some Machines”. En H. Castañeda (ed.). *Intentionality, Minds and Perception*. Detroit, Mich.: Wayne State University Press, 1967. Traducción al castellano: *La vida mental de algunas máquinas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- 49 “The Thesis that Mathematics Is Logic”. En R. Schoerman (ed.). *Bertrand Russell. Philosopher of the Century*. London: Allen & Unwin, 1967. Comp. en (3), 12-42. Traducción al castellano: “La tesis de que las matemáticas son lógica”. En R. Schoerman (ed.). *Homenaje a Bertrand Russell*. Barcelona: Tau, 1968, 385-428.
- 50 “Time and Physical Geometry”. *Journal of Philosophy* 64, 240-247. Comp. en (3), 198-205.
- 51 Con B. Dreben. “The Craig Interpolation Lemma”. *Notre Dame Journal of Formal Logic* 8, 229-233.

1968

- 52 “Is Logic Empirical?”. En R. Cohen y M. Wartofsky (eds.). *Boston Studies in the Philosophy of Science* 5, Dordrecht: Reidel, 1968. Comp. en (3), 174-197 con el título “The Logic of Quantum Mechanics”.
- 53 Con G. Boolos. “Degree of Unsolvability of Constructible Sets of Integers”. *Journal of Symbolic Logic* 33, 479-513.

1969

- 54 “Logical Positivism and the Philosophy of Mind”. En P. Achinstein y S. Barker (eds.). *The Legacy of Logical Positivism*. Baltimore: Johns Hopkins

Press, 1969. Comp. en (4), 441-451.

- 55 Con G. Hensel. "Normal Models and the Field Sigma-star". *Fundamenta Mathematicae* 64, 231-240.
- 56 Con G. Hensel y R. Boyd. "A Recursion-Theoretic Characterization of the Ramified Analytical Hierarchy". *Transactions of the American Mathematical Society* 141, 37-62.

1970

- 57 "Is Semantics Possible?". *Metaphilosophy* 1, 187-201. También en H. E. Kiefer y M. K. Munitz (eds.). *Languages, Belief and Metaphysics (Contemporary Philosophical Thought: The International Philosophy Year Conferences at Brockport 1)*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1970. Comp. en (4), 139-152. Traducción al castellano: *¿Es posible la semántica?* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- 58 "Liberalism, Radicalism and Contemporary 'Unrest'". *Metaphilosophy* 1, 71-74.
- 59 "On Properties". En N. Rescher *et al.* (eds.). *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, Dordrecht: Reidel, 1970. Comp. en (3), 305-322. Traducción al castellano: *De las propiedades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.
- 60 Con H. B. Enderton. "A Note on the Hyperarithmetical Hierarchy". *Journal of Symbolic Logic* 35, 429ss.

1971

- 61 Con S. Leeds. "An Intrinsic Characterization of the Hierarchy of Constructible Sets of Integers". En R. O. Grandy y C. E. M. Yates (eds.). *Logic Colloquium '69*. Amsterdam: North-Holland, 1971, 311-350.

1973

- 62 "Explanation and Reference". En G. Pearce y P. Maynard (eds.). *Conceptual Change*. Dordrecht: Reidel, 1973. Comp. en (4), 166-214.
- 63 "Meaning and Reference". *Journal of Philosophy* 70, 699-711 (posteriormente, parte de "The Meaning of 'Meaning'").
- 64 "Recursive Functions and Hierarchies". *American Mathematical Monthly*

80/6, 68-86.

- 65 "Reductionism and the Nature of Psychology". *Cognition* 2, 131-146.  
Comp. en (17), 428-440.
- 66 Con S. Leeds. "Solution to a Problem of Grandy's". *Fundamenta Mathematicae* 81, 99-106.

1974

- 67 "Comment on Wilfrid Sellars". *Synthese* 27, 445-455.
- 68 "Discussion". En F. Suppes (ed.). *The Structure of Scientific Theories*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1974, 434-458.
- 69 "How to Think Quantum-Mechanics Logically" *Synthese* 29, 55-61.
- 70 "Philosophy of Language and Philosophy of Science". En R. S. Cohen (ed.). *Boston Studies in the Philosophy of Science* 32, 603-610.
- 71 "Reply to Lugg's 'Putnam on Reductionism'". *Cognition* 3, 295-298.
- 72 "Scientific Explanation". En F. Suppes (ed.). *The Structure of Scientific Theories*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1974, 428-433.
- 73 "The 'Corroboration' of Theories". En A. Schilpp (ed.). *The Philosophy of Karl Popper*, 2. La Salle, Ill.: Open Court, 1974. Comp. en (3), 250-269.
- 74 "The Refutation of Conventionalism". *Notas* 8, 25-40. Comp. en (4), 153-191.
- 75 Con J. Lukas. "Systems of Notations and the Ramified Analytical Hierarchy". *Journal of Symbolic Logic* 39, 243-253.

1975

- 76 "Do True Assertions Correspond to Reality?". En (4), 70-84.
- 77 "Introduction: Science as Approximation to Truth". En (3), vii-xiv.
- 78 "Introduction: Philosophy of Language and the Rest of Philosophy". En (4), vii-xvii.
- 79 "Language and Philosophy". En (4), 1-32. Traducción al castellano: *El lenguaje y la filosofía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

- 80 "Language and Reality". En (4), 272-290.
- 81 "Literature, Science and Reflection". En *New Literary History* 7 (1975-76). Comp. en (5), 83-94.
- 82 "Other Minds". En (4), 342-361. Traducción al castellano: *Otras mentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- 83 "Philosophy and Our Mental Life" (presentado en el Simposio Foerster sobre "Los computadores y la mente". Universidad de California, Berkeley, en octubre de 1973). Comp. en (4), 291-303.
- 84 "Reply to Gerald Massey". En (4), 192-195.
- 85 "Review of Alfred Ayer: *The Concept of a Person*". En (4), 132-138.
- 86 "The Meaning of 'Meaning'", en K. Gunderson (ed.). *Language, Mind and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975. Comp. en (4), 215-271. Traducción al castellano: *El significado de "significado"*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- 87 "Truth and Necessity in Mathematics". En (3), 1-11.
- 88 "What Is Mathematical Truth?". *Historia Mathematica* 2, 529-545. Comp. en (3), 60-78.
- 89 "What Is 'Realism?'". En *Proceedings of the Aristotelian Society* 76, 1975-76, 177-194. Ampliado en (5), 18-38.
- 1976
- 90 "'Two Dogmas' Revisited". En G. Ryle (ed.). *Contemporary Aspects of Philosophy*. London: Oriel Press, 1976, 202-213. Comp. en (7), 87-97.
- 1977
- 91 "A Note on 'Progress'". *Erkenntnis* 11, 1-4.
- 92 "Realism and Reason". *Proceedings of the American Philosophical Association* 50, 483-498. Comp. en (5), 123-138.
- 1978
- 93 "Meaning and Knowledge" (The John Locke Lectures, Oxford 1976). En (5), 7-80.

- 94 "Meaning, Reference and Stereotypes". En F. Guenther y M. Guenther-Reutter (eds.). *Meaning and Translation. Philosophical and Linguistics Approaches*. London: Duckworth, 1978.
- 95 "Reference and Understanding". En (5), 97-119.
- 96 "The Philosophy of Science. An Interview". En B. Magee (ed.). *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*. London: British Broadcasting Corporation, 1978, 222-239.
- 97 "There Is at Least One 'A Priori' Truth". *Erkenntnis* 13, 153-170. Comp. en (7), 98-114.
- 98 Con M. Friedman. "Quantum Logic, Conditional probability and Interference". *Dialectica* 32, 305-315.

1979

- 99 "Analyticity and Apriority: Beyond Wittgenstein and Quine". En P. French (ed.). *Midwest Studies in Philosophy* 4, 423-411. Comp. en (7), 115-138.
- 100 "Comment on: 'Empirical Realism and Other Minds'". *Philosophical Investigations* 2, 71ss.
- 101 "Philosophy of Mathematics: A Report". En P. D. Asquith and H. E. Kyburg (eds.). *Current Research in Philosophy of Science*. Ann Arbor, Mich.: Edwards, 1979, 368-398. Comp. en (17), 499-512, con el título "Philosophy of Mathematics: Why Nothing Works".
- 102 "Reflections on Goodman's *Ways of Worldmaking*". *Journal of Philosophy* 76, 603-618. Comp. en (7), 155-169.
- 103 "Reply to Dummett's Comments". En A. Margalit (ed.). *Meaning and Use*. Dordrecht: Reidel, 1979, 226-228.
- 104 "The Place of Facts in a World of Values". En D. Hoff y O. Prewett (eds.). *The Nature of the Physical Universe: 1976 Nobel Conference*. New York: John Wiley and Sons, 1979. Comp. en (12), 141-162

1980

- 105 "Comments on Chomsky's and Fodor's Replies". En M. Piatelli-Palmarini (ed.). *Language and Learning. The Debate Between Jean Piaget and*

- Noam Chomsky*. London: Methuen, 1980, 335-340.
- 106 “What Is Innate and Why”. En M. Piatelli-Palmarini (ed.). *Language and Learning. The Debate Between Jean Piaget and Noam Chomsky*. London: Methuen, 1980, 387-409.
- 107 “Equivalenza”. En *Enciclopedia Einaudi*, Vol. 5, Turin: Giulio Einaudi, 547-564. Comp. en (7), 26-45, con el título “Equivalence”.
- 108 “How to Be an Internal Realist and a Trascendental Idealist (at the Same Time), en R. Haller y W. Grassl (eds.). *Sprache, Logik und Philosophie. Akten des 4 Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1979*. Viena: Holder-Pichler-Tempski, 1980, 100-108.
- 109 “Models and Reality” (discurso presidencial leído en la reunión de invierno de la Asociación de Lógica Simbólica, Washington, 29 de diciembre de 1977). *Journal of Symbolic Logic* 45, 464-482. Comp. en (7), 1-25.
- 110 “Possibilità/Necessità”. En *Enciclopedia Einaudi*, Vol. 10. Turin: Giulio Einaudi, 976-995. Comp. en (7), 46-68, con el título “Possibility and Necessity”.
- 111 “Referenza/Verità”. En *Enciclopedia Einaudi*, Vol. 11. Turin: Giulio Einaudi, 725-742. Comp. en (7), 69-86, con el título “Reference and Truth”.
- 112 “‘Si Dieu est mort, alors tout est permis?... (réflexions sur la philosophie du langage)”. *Critique* 36, 791-801.
- 1981
- 113 “Answer to a Question From Nancy Cartwright”. *Erkenntnis* 16, 407-410.
- 114 “Convention: A Theme in Philosophy”. *New Literary History* 13/1. Comp. en (7), 170-183.
- 115 “Philosophers and Human Understanding”. En A. F. Heath (ed.). *Scientific Explanation. Papers Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*. Oxford: Oxford University Press, 1981. Comp. en (7), 184-204.
- 116 “Quantum Mechanics an the Observer”. *Erkenntnis* 16, 193-219. Comp. en (7), 248-270.

- 117 "The Impact of Science on Modern Conceptions of Rationality". *Synthese* 46, 359-382.

1982

- 118 "Beyond the Fact/Value Dichotomy". *Crítica* 14 , 3-12. Comp. en (12), 135-141.
- 119 "Comment on J. A. Fodor's 'Cognitive Science and the Twin Earth Problem'". *Notre Dame Journal of Formal Logic* 23, 98-118.
- 120 "Peirce the Logician". *Historia Mathematica* 9, 290-301. Comp. en (12), 252-260.
- 121 "Reply to Two Realists". *Journal of Philosophy* 79 (A Symposium on *Reason, Truth and History*), 575-577.
- 122 "Semantical Rules and Misinterpretations: A Reply to R. M. Martin's 'A Memo on Method'". *Philosophy and Phenomenological Research* 42, 604-609.
- 123 "Three Kinds of Scientific Realism". *Philosophical Quarterly* 32, 195-200. Comp. en (17), 492-498.
- 124 "Why Reason Can't Be Naturalized" (Segunda Howison Lecture dictada en la Universidad de California, Berkeley, el 30 de abril de 1981). *Synthese* 52, 3-24. Comp. en (7), 229-247.
- 125 "Why There Isn't a Ready-Made World" (Primera Howinson Lecture dictada en la Universidad de California, Berkeley, el 27 de abril de 1981). *Synthese* 51, 141-168. Comp. en (7), 205-228.

1983

- 126 "Introduction: An Overview of the Problem". En (7), vii-xvii.
- 127 "Beyond Historicism". En (7), 287-303.
- 128 "Computational Psychology and Interpretation Theory". En (7), 139-154.
- 129 "Explanation and Reduction". *Iyyun* 32, 123-137.
- 130 "Is There a Fact of the Matter about Fiction?". *Poetics Today*, 4, 77-81. Comp. en (12), 209-213.
- 131 "Nelson Goodman's *Fact Fiction and Forecast*". En N. Goodman, *Fact,*

*Fiction and Forecast*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982, vii-xvi. Comp en (12), 303-308.

- 132 "On Truth". En L. S. Cauman et al. (eds.). *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*. Indianapolis: Hackett, 1982, 35-36. Comp. en (17), 315-329.
- 133 "Probability and the Mental". D. P. Chattopadhyaya (ed.). *Human Meanings and Existence. Jadavpur Studies in Philosophy* 5, New Delhi: Macmillan India, 1983. Comp. en (17), 376-388.
- 134 "Taking Rules Seriously". *New Literary History* 15, 77-81. Comp. en (12), 193-200.
- 135 "Vagueness and Alternative Logic" (Owen Lecture, Harvard University, 1980; título original: "Negation and the Origin of Logic"). En (7), 271-286.

1984

- 136 "After Ayer, After Empiricism" (A Discussion of Ayer's *Philosophy in the Twentieth Century*). En *Partisan Review* 5, 265-275. Comp. en (12), 43-53, con el título "After Empiricism".
- 137 "Is the Causal Structure of the Physical itself Something Physical?". En P. A. French, T. E. Uehling y H. K. Wettstein (eds.). *Midwest Studies in Philosophy* 9 (Causation and Causal Theories), 3-16. Comp. en (12), 80-95.
- 138 "Models and Modules". *Cognition* 17, 253-264. Comp. en (17), 403-415, con el título "Models and Modules: Fodor's *The Modularity of Mind*".
- 139 "Necessità (A. Ayer)". En M. Piatelli-Palmarini (ed.). *Livelli da realtà*, Mailand: Fretinelli, 1984.
- 140 "Proof of Experience". *Proceedings of the American Philosophical Society* 128, 31-54.
- 141 "The Craving for Objectivity". *New Literary History* 15 (1984), 229-240. Comp. en (12), 120-131.

1985

- 142 "A Comparison of Something with Something Else". *New Literary History* 17 (1985-86), 61-79. Comp. en (17), 330-350.

- 143 "A Quick Read Is a Wrong Wright". *Analysis* 45, 203.
- 144 "After Empiricism". En J. Rajchman y C. West (eds.). *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985, 20-30. Comp. en (12), 42-53.
- 145 "Reflexive Reflections". En *Erkenntnis* 1, 2, 3, 143-154. Comp. en (17), 416-427.

1986

- 146 "Discussion with Paul Churchland about Meaning". En Z. Pylyshyn y W. Demopoulos (eds.). *Meaning and Cognitive Structure. Issues in the Computational Theory of Mind*, Norwood, N. J.: Ablex.
- 147 "How Old Is the Mind?". En R. M. Caplan, *Exploring the Concept of Mind*, Iowa City: University of Iowa Press, 1986. Comp. en (17), 3-21. Traducción al castellano: "¿Qué edad tiene la mente?". En HP, 19-46.
- 148 "Information and the Mental". En E. Lepore y J. Leplin (eds.). *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell, 1986.
- 149 "Meaning and Our Mental Life". En E. Ullman-Margalit (eds.). *The Kaleidoscope of Science*. Dordrecht: Reidel, 1986, 17-32.
- 150 "Meaning Holism". En L. Hahn y P. A. Schilpp (eds.). *The Philosophy of W. V. O. Quine* (Library of Living Philosophers). La Salle, Ill.: Open Court, 1986, 405-431.
- 151 Con J. Riche. "Pourquoi les Philosophes?". En A. Jacob (ed.). *L'Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. Trad. al inglés en (12), 105-119, con el título "Why Is a Philosopher?".
- 152 "Rationality in Decision Theory and in Ethics". *Crítica* 18, 3-16. Traducción al castellano: "Racionalidad en la teoría de la decisión y en la ética". En L. Olivé (Comp.). *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. México: Siglo XXI, 1988.
- 153 "The Diversity of Sciences: Global versus Local Methodological Approaches". En P. Petit, R. Sylvan y J. Norman (eds.). *Metaphysics and Morality. Essays in Honor of J. C. C. Smart*. Oxford: Blackwell, 1986, 137-153.

Comp. en (17), 463-480, con el título "The Diversity of Sciences".

- 154 "The Realist Picture and the Idealist Picture". En V. Cauchy (ed.). *Philosophie et Culture. Actes du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie, 12 de agosto de 1983*. Montréal: Edition Montmorency, Vol. 1, 1986, 205-211.

1987

- 155 "Meaning Holism and Epistemic Holism". En K. Cramer, H. F. Fulda y R. P. Horstmann (eds.). *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, 251-277.
- 156 "Scientific Liberty and Scientific License". *Grazer Philosophische Studien* 13, 43-51. Comp. en (12), 201-208.
- 157 "Truth and Convention: On Davidson's Refutation of Conceptual Relativism". *Dialectica* 41, 69-77. Comp. en (12), 96-104, con el título "Truth and Convention".

1988

- 158 "After Metaphysics, What?". En D. Henrich y R. P. Horstmann (eds.). *Metaphysik nach Kant? (Stuttgater Hegel-Kongress 1987, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel Vereinigung, Vol. 17)*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, 457-466.
- 159 "Foreword". En N. Daniels, *Thomas Reid's "Inquiry": The Geometry of Visibles and the Case for Realism*. New York: Burt Franklin, 1988.
- 160 "La objetividad y la distinción ciencia/ética". *Diánoia* 34, 7-25. Traducido al inglés en (12), 163-178, con el título "Objectivity and the Science/Ethics Distinction".
- 161 "Much Ado about Not Very Much (Artificial Intelligence)". *Daedalus* 117, 269-282. Comp. en (17), 391-402.
- 162 "Misling". Reseña de W. V. Quine, *Quiddities* y C. Hookway, *Quine*, en *The London Review of Books* 10/8, 11-13. Comp. en (12), 268-277, con el título "The Greatest Logical Positivist".

1989

- 163 "An Interview with Professor Hilary Putnam". *Cogito* 3, 85-91.
- 164 "Model Theory and the 'Factuality' of Semantics". En A. George (ed.).

- Reflections on Chomsky*. Oxford: Blackwell, 1989, 213-232.
- 165 Con R. A. Putnam. "William James's Ideas". *Raritan* 8, 27-44. Comp. en (12), 217-231.
- 166 "A Defense of Internal Realism" (presentado en el simposio sobre *Reason, Truth and History*, en la reunión de la División Este de la Asociación Filosófica Americana de 1982), en (12), 30-42.
- 167 "A Reconsideration of Deweyan Democracy" (con "Afterword"), *Southern California Law Review* 63, 1671-1697.
- 168 "Afterthoughts on my Carus Lectures: Philosophy as Anthropology". *Lyceum* 2, 40-42.
- 169 "Preface: Introducing Cavell". En (16), vii-xii.
- 170 "How Not to Solve Ethical Problems" (Lindley Lecture, Kansas University, marzo de 1983). En (12), 179-192.
- 171 "Introduction some Years Later". En (13), i-xii.
- 172 "Is Water Necessarily H<sub>2</sub>O?". En (12), 54-79.
- 173 "James's Theory of Perception". En (12), 54-79.
- 174 "Preface". En H. J. Busztajn et al., *Medical Choices, Medical Chances*. New York: Routledge, 1989, viii-xix.
- 175 "Realism with a Human Face" (Kant Lectures, Stanford University, otoño de 1987). En (12), 1-29.
- 176 "The Idea of Science". *Midwest Studies in Philosophy* 15 (The Philosophy of the Human Sciences), 57-64. Comp. en (17), 481-492.
- 177 "The Way the World Is" (presentado como charla introductoria en el simposio "The Way the World Is". Emerson Hall, 5 de septiembre de 1986, celebración del 350 aniversario de la Universidad de Harvard). En (12), 261-267.
- 178 Con R. A. Putnam. "Dewey's Logic: Epistemology as Hypothesis". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 26, 407-434. Comp. en (17), 198-220. Traducción al castellano: "La *Lógica* de Dewey: epistemología como hipótesis". En HP, 215-250.

1991

- 179 “Does the Disquotational Theory Really Solve All Philosophical Problems?”. *Metaphilosophy* 22, 1-13. Comp. en (17), 264-278, con el título “Does the Disquotational Theory of Truth Solve All Philosophical Problems?”.
- 180 “Introduction”. En H. Reichenbach, *The Direction of Time* (ed. por M. Reichenbach). Lubbock, Texas: Texas Tech University Press, 1991.
- 181 “Logical Positivism and Intentionality”. En A. Philipps Griffiths (ed.). *A. J. Ayer Memorial Essays*. Cambridge: Cambridge University Press (Suplemento de *Philosophy* 30), 1991, 105-116. Comp. en (17), 85-98.
- 182 “Philosophical Reminiscences with Reflections on Firth’s Work”. *Philosophy and Phenomenological Research* 51, 143-147.
- 183 “Reichenbach and the Limits of Vindication”. En *Proceedings of the Ninth International Congress of Logic, Methodology, and Philosophy of Science, August 7-14, 1991*, Amsterdam: Elsevier, 1991. Comp. en (17), 131-148.
- 184 “Replies and Comments”. *Erkenntnis* 34 (número especial sobre la filosofía de Putnam), 401-424.
- 185 “Reichenbach’s Metaphysical Picture”. En *Erkenntnis* 35, 61-76. Comp. en (17), 99-114.
- 186 “Wittgenstein on Religious Belief”. En L. Rouner (ed.). *On Community*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1991.

1992

- 187 “Atando Cabos”. *Diánoia*, 1-15. Traducido en (17), 295-312 con el título “Realism without Absolutes”.
- 188 “Can Ethics Be Ahistorical? The French Revolution and the Holocaust”. En E. Deutsch (ed.). *Culture and Modernity: The Authority of the Past. East-West Philosophical Perspectives* (Proceedings of the Sixth East-West Philosopher’s Conference). Honolulu: University of Hawaii Press, 1992. Comp. en (17), 182-197, con el título “Pragmatism and Relativism: Universal Values and Traditional Ways of Life”. Traducción al castellano: “Pragmatismo y relativismo: valores universales y formas de vida tradicionales”. En HP, 191-214.

- 189 Con Martha Nussbaum. "Changing Aristotle's Mind". En M. Nussbaum y A. Rorty (eds.). *Essays on Aristotle's "De Anima"*. Oxford: Oxford University Press, 1992. Comp. en (17), 23-61. Traducción al castellano: "Modificando la (concepción de la) mente de Aristóteles". En HP, 47-108.
- 190 Con K. L. Ketner. "Introduction: The Consequences of Mathematics". En C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conference Lectures of 1898* (ed. por K. L. Ketner). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, 1-54.
- 191 "Comments on the Lectures". En C. S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conference Lectures of 1898* (ed. por K. L. Ketner). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, 55-102 y 273-280.
- 192 "Replies". *Philosophical Topics* 20/1 (The Philosophy of Hilary Putnam), 347-358.
- 193 "Truth, Activating Vectors and Possession Conditions for Concepts". *Philosophy and Phenomenological Research* 52, 431-447.
- 194 "Why Functionalism Failed". En J. Earman (ed.). *Inference, Explanation, and Other Philosophical Frustrations*. Berkeley: University of California Press, 1992. Comp. en (17), 441-459, con el título "Why Functionalism didn't Work".

## 1993

- 195 "Aristotle after Wittgenstein". En R. W. Shaples (ed.). *Modern Thinkers and Ancient Thinkers* (The Keeling Colloquia at University College, London). London: UCL Press, 1993. Comp. en (17), 62-81. Traducción al castellano: "Aristóteles después de Wittgenstein". En HP, 109-139.
- 196 Con R. A. Putnam. "Education for Democracy". *Educational Theory* 43. Comp. en (17), 221-241. Traducción al castellano: "Educación para la democracia". En HP, 251-283.
- 197 "Pope's Essay on Man and Those 'Happy Pieties'". En (16), 13-20. Comp. en (17), 513-522, con el título "The Cultural Impact of Newton: Pope's *Essay on Man* and Those 'Happy Pieties'".

## 1994

- 198 "Comments and Replies". En P. Clark and B. Hale, *Reading Putnam*. Ox

- ford: Blackwell, 242-295.
- 199 “Pragmatism and Moral Objectivity”. En (17), 151-181. Traducción al castellano: “Pragmatismo y objetividad moral”. En HP, 143-190.
- 200 “Prólogo”. En MCR, 11-15.
- 201 “Reichenbach and the Myth of the Given” (presentado al Reichenbach Centennial Conference, Harvard University, 2 de abril de 1991). En (17), 115-130.
- 202 “Rethinking Mathematical Necessity”. En (17), 245-263. Publicado en P. Leonardi y M. Santambrogio (eds.). *On Quine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 267-283, con el título “Mathematical Necessity Reconsidered”.
- 203 “Sense, Nonsense and the Senses. An Inquiry into the Powers of the Human Mind” (The Dewey Lectures 1994). *Journal of Philosophy* 91, 445-517.
- 204 “The Best of All Possible Brains?”. *The New York Times Book Review*, 20 de noviembre de 1994, 7.
- 205 “The Question of Realism” (Auguste Comte Lecture, London School of Economics, 2 de febrero de 1993). EEn (17), 295-312.
- 206 “To Functionalism and Back Again”. En S. Guttenplan (ed.). *A Companion to Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1994, 507-513.
- 1995
- 207 “Pragmatism”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 95 (1994-95), 291-306.
- 1996
- 208 “On Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”. *The Aristotelian Society*, Vol. Sup. 70.
- 209 “What the Spilled Beans Can Spell. The Difficult and Deep Realism of William James”. *Times Literary Supplement*, junio de 1996, 14-15.
- 210 Con R. A. Putnam. “The Quarrel Between Poetry and Philosophy” (leído en la reunión anual de la Santayana Society, New York, 28 de diciembre de 1996), *Bulletin of the Santayana Society* 15, 1-14.

1997

- 211 "A Half Century of Philosophy, Viewed from Within". *Daedalus* 126 (1997), 175-208.
- 212 "Acerca de un mal uso del teorema de Gödel en la especulación sobre la mente". *Revista de libros* 3, 30-32.
- 213 "La importancia del conocimiento no-científico". *Limbo* 2 (Supl. de *Teorema* 16/2), 1-17 (primera *Conferencia Santayana*, Madrid, marzo de 1996; título original: "The Importance of Nonscientific Knowledge", Pierre Bayle Lecture 1995; versión ampliada de "Pragmatisme et réalisme", conferencia dictada en el Simposio "Cent ans de philosophie americaine", Cerisy-la-Salle, Francia, el 25 de junio de 1995).
- 214 "James's Theory of Truth". En R. A. Putnam (ed.). *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 166-185.
- 215 "Pragmatism". *Kwartalnik-Filozoficzny* 25 (1997), 223-239.
- 216 "God and the Philosophers". *Midwest Studies in Philosophy* 21 (1997), 175-187.
- 217 "Thoughts Addressed to an Analytical Thomist". *Monist* 80 (1997), 487-499.
- 218 "On Negative Theology". *Faith and Philosophy* 14 (1997), 407-422.
- 219 "Mezzo secolo di filosofia americana: Uno sguardo dal di dentro". *Iride* 10 (1997), 407-437.

1998

- 220 "Strawson and Skepticism". En Lewis E. Hahn (ed.). *The Philosophy of P.F. Strawson*, Chicago: Open Court, 1998,
- 221 Con R. A. Putnam. "The Real William James: Response to Robert Meyers". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34 (1998), 366-381.

1999

- 222 Con R. A. Putnam. "Erziehung zur Demokratie". *Deutsche Zeitschrift-fur Philosophie* 47 (1999), 39-57.

223 “The Model-Theoretic Argument and the Search for Common Sense Realis” (ms.)

2000

224 “Dewey’s Central Insight” (ms.)

## 2. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Alexander, T. “Educating the Democratic Heart”. En J. Garrison, *The New Scholarship on Dewey*. Dordrecht: Kluwer, 1995, 75-91.

Alvira, R. “El sentido de la realidad”. Conferencia. Universidad de Navarra, Pamplona, 7.VI.1995.

Anderson, D. “What Is Realistic about Putnam’s Internal Realism?”. *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 49-83.

Apel, K. O., *C. S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1988.

Arp, K. “Husserl and Putnam”. *Southern Journal of Philosophy* 32 (1994), 355-366.

Artigas, M. *El desafío de la racionalidad*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1994.

Battersby, J., *Paradigms Regained. Pluralism and the Practice of Criticism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

Baudelaire, Ch. “Exposición Universal de 1855”. En *Obras*. Madrid: Aguilar, 1961, 532-546.

Bell, J. y Hallett, M., “Logic, Quantum Logic and Empiricism”. *Philosophy of Science* 49 (1982), 355-379.

Berlin, I. “On the Pursuit of the Ideal”. *New York Review of Books* (17 de marzo de 1988), 14-16.

Bernstein, R. “El resurgir del pragmatismo”. *Philosophica Malacitana*, Vol. Sup. 1 (1993), 11-30.

- \_\_\_\_\_. "Dewey, Democracy: The Task Ahead of Us". En J. Rajchman y C. West (eds.). *Post-Analytical Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1985, 48-59.
- Beuchot, M., *Sobre el realismo y la verdad*, en prensa.
- Boolos, G. (ed.). *Meaning and Method. Essays in Honor of Hilary Putnam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Borradori, G., *The American Philosopher*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Boyd, R. "Materialism without Reductionism: What Physicalism Does Not Entail". En N. Block (ed.). *Readings in the Philosophy of Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, 67-106.
- \_\_\_\_\_. "What Realism Implies and What it Does Not". *Dialectica* 43 (1989), 5-29.
- Bradie, M. "Rationality and the Objectivity of Values". *Monist* 67 (1984), 467-482.
- Brown, S., Collinson, D. y Wilkinson, R. (eds.). *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*. London: Routledge, 1996.
- Bustos, E., *Filosofía contemporánea del lenguaje I (Semántica Filosófica)*. Madrid: UNED, 1987.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia*. México: Siglo XXI, 1994.
- Cavell, S., *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Clark, P. y Hale, B. (eds.). *Reading Putnam*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Conant, J. "Introduction". En (12), xv-lxxiv.
- \_\_\_\_\_. "Introduction". En (17), i-lxxvi.
- Dancy, J. y Sosa, E. (eds.). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Devitt, M. "Realism and the Renegade Putnam: A Critical Study of *Meaning*

- and the Moral Sciences*?. *Noûs* 17 (1983), 291-301.
- \_\_\_\_\_. "Review of *Reason, Truth and History*". *Philosophical Review* 93 (1984), 274-277.
- Dewey, J., *Experience and Nature*. Mineola, N. Y.: Dover, 1958.
- \_\_\_\_\_. "The Postulate of Immediate Empiricism". En *The Middle Works, 1899-1924* (ed. por J. A. Boydston). Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1976-1983, Vol. 3, 158-167.
- \_\_\_\_\_. "The Pragmatism of Peirce". En *The Middle Works, 1899-1924*, Vol. 10, 71-78.
- Diamond, C., *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press, 1991.
- Dummett, M. "The Source of the Concept of Truth". En G. Boolos (ed.). 1-15.
- \_\_\_\_\_. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.
- Ebbs, G. "Realism and Rational Inquiry". *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 1-33.
- Enfield, P. "Realism, Empiricism and Scientific Revolutions". *Philosophy of Science* 58 (1991), 468-485.
- Erwin, E. "Quantum Logic and the Status of Classical Logic". *Logique et Analyse* 21 (1978), 279-292.
- Ferrater-Mora, J., *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Folina, J.. "Putnam, Realism and Truth". *Synthese* 103 (1995), 141-152.
- Forster, P. "What Is at Stake Between Putnam and Rorty?". *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1992), 585-603.
- \_\_\_\_\_. "The Limits of Pragmatic Realism". *Philosophy Today* (otoño 1994), 243-258.
- Fraassen, B. van, *The Scientific Image*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
- García Suárez, A. "Lógicas alternativas". En M. Garrido (ed.). *Lógica y Lenguaje*. Madrid: Tecnos, 1989, 151-236.

- Geurts, J. y Brakel, J. van. "Internal Realism, Truth and Charity". En *Dialectica* 42 (1988), 37-43.
- Gilson, E., *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, 1973.
- Goodman, R., *Pragmatism. A Contemporary Reader*. New York: Routledge, 1995.
- Haack, S., *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. 2a. edición. Oxford: Blackwell, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Reflections on Relativism: From Momentous Tautology to Seductive Contradiction". En J. E. Tomberlin (ed.). *Philosophical Perspectives, II: Metaphysics*. Ridgeview, en prensa.
- Haldane, J., "Humanism with a Realist Face". *Philosophy Books* 35 (1994), 21-29.
- \_\_\_\_\_. "On Coming Home to (Metaphysical) Realism". *Philosophy* 71 (1996), 287-296.
- Harlan, J., Nubiola, J., y Barrera, S. F. "Acerca de la mente, el significado y la realidad. Entrevista con Hilary Putnam". *Atlántida* 4/1 (1993), 77-83. (Traducción de: J. Harlan. "Hilary Putnam: On Mind, Meaning and Reality". *The Harvard Review of Philosophy*, primavera de 1992, 20-25.)
- Hartz, C. "What Putnam Should Have Said: An Alternative Reply to Rorty". *Erkenntnis* 34 (1991), 287-295.
- Heelan, P., "Quantum and Classical Logic: Their Respective Roles". *Synthese* 21 (1970), 2-33.
- Heller, A., *A Philosophy of Morals*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Heyting, A., *Introducción al intuicionismo*. Madrid: Tecnos, 1976.
- Hirsch, E., *The Concept of Identity*. New York: Oxford University Press, 1982.
- Hirst, R. "Realism". En P. Edwards (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967, vol. 7, 77-83.
- Honderich, T. (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Hookway, C., *Quine. Language, Experience and Reality*. Cambridge: Polity Press, 1988.

- Horwich, P., *Truth*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Jacob, P. "Is There a Path Half-Way Between Realism and Verificationism?". *Synthese* 73 (1987), 531-547.
- James, W., *Pragmatismo*. 3a. edición. Madrid: Aguilar, 1961.
- \_\_\_\_\_. "The Moral Philosopher and the Moral Life". En *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979 (*The Works of William James, Vol. 6*), 141-162.
- \_\_\_\_\_. "What Makes a Life Significant?". En *Talks to Teachers on Psychology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983 (*The Works of William James, Vol. 10*), 150-167.
- Jaques Cattell Press. *Directory of American Scholars*. 8a. edición. New York: R. R. Bowker, 1982, Vol. 4.
- Johnson, J. "Making Noises in Counterpoint or Chorus: Putnam's Rejection of Relativism". *Erkenntnis* 34, 323-345.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.
- Krips, H., *The Metaphysics of Quantum Theor*. Oxford: Clarendon, 1987.
- Krüger, L. "Hilary Putnam: Objectivity and the Science-Ethics Distinction". En M. Nussbaum y A. Sen (eds.). *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 158-163.
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica, 1980.
- Lasch, C., *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Lepore, E. y Loewer, B. "A Putnam's Progress". *Midwest Studies in Philosophy* 12 (1987), 459-473.
- Levine, J. "Putnam, Davidson and the Seventeenth-Century Picture of Mind and World". *International Journal of Philosophical Studies* 1 (1993), 193-230.

- Liz, M. "Introducción". En HP, 9-15.
- Llano, A., *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1984.
- McDowell, J. "Putnam on Mind and Meaning". *Philosophical Topics* 20/1 (1992), 35-48.
- Magee, B., *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Margolis, J. "Comparing Dummett's and Putnam's Realisms". *Philosophical Quarterly* 44 (1994), 519-527.
- Monk, R. *Wittgenstein. The Duty of a Genius*. New York: Penguin Books, 1990.
- Mounce, H. "Hilary Putnam, *Words and Life, Pragmatism*". *Philosophical Investigations* 19 (1996), 264-270.
- Nathanson, S. "Review of *Reason, Truth and History*". *International Philosophical Quarterly* 23, 211-215.
- Nevo, I. "The Practice of Philosophy". *European Journal of Philosophy* 5 (1997), 74-82.
- Nubiola, J. "Putnam, H.: *Realism and Reason, Philosophical Papers, Vol. 3*". *Anuario filosófico* 18/1 (1985), 220-222.
- \_\_\_\_\_. "Putnam, H.: *Representation and Reality*". *Anuario filosófico* 22/2 (1989), 202-204.
- \_\_\_\_\_. *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Kripke y Quine*. 2a. edición. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Putnam, H.: *Realism with a Human Face*". *Anuario filosófico* 24/2 (1991), 389-392.
- \_\_\_\_\_. "Hilary Putnam". *Atlántida* 4/1 (1993), 79.
- \_\_\_\_\_. *La renovación pragmatista de la filosofía analítica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Renovación en la filosofía del lenguaje: Hacia una mejor comprensión de nuestras prácticas comunicativas". *Revista de logopedia, foniatría y audiología* 17 (1997), 1-10.

- Olivé, L. "Pluralismo epistemológico. Más sobre racionalidad, verdad y consenso". *Revista latinoamericana de filosofía* 22 (1996), 251-263.
- Passmore, J., "Logical Positivism". En P. Edwards (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. 1967, Vol. 5, 53-57.
- \_\_\_\_\_. *Recent Philosophers*. London: Duckworth, 1988.
- Peirce, C. S., *Collected Papers*, Vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1931-1958.
- \_\_\_\_\_. *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, edición de J. Vericat. Barcelona: Crítica, 1988.
- Pérez Ransanz, A. "Verdad y justificación". *Diánoia* (1992), 85-93.
- Popper, K., *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1977.
- Posy, C. J. "Mathematical Intuitionism". En R. Audi (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 468-469.
- Putnam, R. A. "Creating Facts and Values". *Philosophy* 60 (1985), 187-204.
- Quine, W. "Two Dogmas of Empiricism". *Philosophical Review* 60 (1951), 20-43. Comp. en *From a Logical Point of View*. 2a. edición. New York: Harper & Row, 1963.
- \_\_\_\_\_. "Epistemology Naturalized". En *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- Reguera, I. "Crítica de la Modernidad, racionalidad y relativismo". *Arbor* 96 (1997), 91-118.
- Reisch, G.. "Planning Science: Otto Neurath and the *International Encyclopedia of Unified Science*". *British Journal of the History of Science* 27 (1994), 153-175.
- Robischon, T. "New Realism". En P. Edwards (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1967, vol. 5, 485-489.
- Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Putnam and the Relativist Menace". *Journal of Philosophy* 90 (1993), 443-461.

- \_\_\_\_\_. "Pragmatism as Anti-Representationalism". En J. Murphy, *Pragmatism. From Peirce to Davidson*. Boulder, Colorado: Westview, 1990, 1-6.
- \_\_\_\_\_. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Roudier, H. "Réalisme naturel et perception". *Critique* 52 (1996), 101-118.
- Sanoff, A., "Bringing Philosophy Back to Life". *U.S. News and World Report* (25.IV.1988), 56.
- Sellars, W., *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos, 1971.
- Sintonen, M. "El modelo Reichenbach-Carnap de comprensión del lenguaje y una nueva defensa del realismo por parte de Putnam". En E. Bustos (ed.). *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia*. México: Siglo XXI, 1994, 59-77.
- Schwartz, S.. "Natural Kinds and Nominal Kinds". *Mind* 89 (1980), 182-195.
- Sleeper, R. "Commentary on 'Epistemology as Hypothesis'". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 26 (1990), 435-442.
- Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: eine kritische Einführung*, Vol. II. Stuttgart: Kröner Verlag, 1969.
- Strawson, P. y Grice, H. "In Defense of a Dogma". *Philosophical Review* 65 (1956), 141-158.
- Talbot, M. "Representation and Reality. By Hilary Putnam". *Mind* 98 (1989), 453-457.
- Throop, W y Doran, K. "Putnam's Realism and Relativity: An Uneasy Balance". *Erkenntnis* 34 (1991), 357-369.
- Tiles, J., *Dewey*. London: Routledge, 1988.
- Timmons, M. "Putnam's Moral Objectivism". *Erkenntnis* 34 (1991), 371-399.
- Vázquez, J. "Progreso científico y verdad". *Crítica* 69 (1991), 101-134.
- Vicente-Arregui, J. y Choza, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp, 1992.
- Weir, A. "Putnam, Gödel and Mathematical Realism". *International Journal of Philosophical Studies* 1 (1993), 255-285.

- Wiggins, D., *Truths, Values, Needs*. London: Blackwell, 1988.
- Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth, Engl.: Penguin Books, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- Williams, M., "Reason, Truth and History". *Journal of Philosophy* 81 (1984), 257-261.
- Williamson, T. "Realism". En T. Honderich (ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995, 746-748.
- Winograd, T. "Computer Software for Working with Language". *Scientific American* (septiembre de 1984).
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Zettel*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Wolterstorff, N. "Are Concept-Users World-Makers?". *Philosophical Perspectives* 1 (1987), 233-267.
- Zemach, E. "Putnam's Theory on the Reference of Substance Terms". *Journal of Philosophy* 73 (1976), 116-127.