

PUTNAM, H. (1999-2001:6-7). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Primera conferencia **LA ANTINOMIA DEL REALISMO**

**James insiste en que no hay tal cosa como una descripción que no refleje algún tipo de interés...** Mi imaginario realista tradicional podría continuar diciendo: «Supongamos que decidimos clasificar los granos por el color, por si uno de ellos está cerca de otro grano del mismo tamaño o de alguna otra manera. **La razón por la que tal clasificación es posible**, y que en el futuro pueda extenderse a otros conjuntos similares de granos, **es que existen propiedades** como los colores, los tamaños, la proximidad, etc. Nuestros “intereses” más queridos pueden determinar qué combinaciones de propiedades consideramos valiosas para hablar de ellas, e incluso pueden conducirnos a inventar un nombre para las cosas que tengan una combinación particular de propiedades si en el lenguaje no tenemos ya dispuesto un nombre para ello, pero todo esto no cambia de la manera más mínima el mundo. **El mundo es con independencia de los intereses de cualquiera que lo describa»**

Espero que quede claro que yo mismo no comparto totalmente la posición de James, ni tampoco me encuentro identificado con su crítico realista tradicional. **Coincido con el crítico en que el mundo es como es con independencia de los de los intereses de quien lo describa. No me gusta en absoluto la sugerencia de James de que el mundo que conocemos sea en grado indeterminado el producto de nuestras mentes.** Sin embargo, la manera que tiene el realista tradicional de señalar lo que es incorrecto en la posición de James presupone una **fantasía metafísica**.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:7). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La **fantasía metafísica** consiste en decir que hay una totalidad de Formas, o Universales o «propiedades», **fija de una vez y para siempre, que todo posible significado de una palabra corresponde a una de estas formas, de estos universales o de sus propiedades**. La estructura de todos los pensamientos posibles se fija por adelantado, viene fijada por normas, James rechaza acertadamente este cuadro del mundo pero el repudio del exceso metafísico le conduce a cuestionar la independencia del mundo...

Uno de los problemas de la perspectiva tradicional es su consideración ingenua sobre el significado. **Tendemos a pensar que el significado de una palabra es una propiedad compartida por todas las cosas denotadas por esa palabra**. Ahora bien, efectivamente, hay una propiedad que tienen en común todas las muestras de oro puro, a saber, que consisten en una mezcla de isótopos de elementos que tiene número atómico 79, pero la palabra española *oro* no es sinónima de «elemento atómico 79». De hecho, el significado ordinario de la palabra *oro* no puede expresarse como una propiedad o un conjunto de propiedades de algún tipo. **Tal como planteaba Wittgenstein, hay muchas palabras que podemos utilizar perfectamente bien aunque no exista ninguna propiedad común a toda aquellas cosas a las que se aplica correctamente esa palabra —un ejemplo, ... es la palabra juego.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**7-8**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Otro problema con este tipo tradicional de realismo es el sencillo supuesto de que existe una totalidad definida de objetos que se pueden clasificar y una totalidad definida de todas las propiedades.** Estos problemas están relacionados entre sí. Es cierto que una afirmación de conocimiento es una respuesta a la realidad y, en la mayoría de los casos, esto significa una realidad independiente del hablante. Pero la reflexión sobre la experiencia humana sugiere que ni la forma de toda afirmación de conocimiento ni las maneras que ellas son respuesta a la realidad viene fijadas de antemano y de una vez y para siempre; resultado que se opone a los supuestos del realista tradicional.

Las formas tradicionales del realismo se comprometen con la afirmación de que tiene sentido hablar de una realidad fija de todos los «objetos» sobre los que puedan hablar nuestras proposiciones. Podemos hablar sobre las guerras, pero *¿es ese objeto* la Segunda Guerra Mundial? De acuerdo con Donald Davidson, **los sucesos son objetos**, de manera que la respuesta sería «sí», **pero pocos metafísicos tradicionales habrían incluido los sucesos entre los objetos**. Además, de hecho, el criterio de identidad de estos objetos es bastante oscuro. Podemos hablar sobre el color del cielo, pero *¿es el cielo un objeto?* **Podemos hablar de las imágenes en el espejo, pero ¿son objetos tales imágenes en los espejos?** Podemos hablar de «objetos del deseo», pero, tales «objetos intencionales», **¿son realmente objetos?** Todos estos ejemplos sugieren que resulta radicalmente errónea la idea ampliamente compartida (entre los filósofos analíticos) de que tendremos que «comprometernos con la existencia de algunos objetos» (posiblemente «abstractos») siempre que utilicemos las palabras *todo, algún, existe un, no existe ningún* (los llamados calificativos cuantificadores) en frases tales como «todos los números», «hay alguna imagen en el espejo»...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**8-9**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Un criterio tradicional para considerar algo como un objeto particular es que las partes de tal objeto particular se muevan con el objeto cuando el objeto se mueve. Pero tengo una lámpara en mi casa que incumple con ese criterio. ... los filósofos llaman «sumas mereológicas», es decir, objetos que tienen como partes objetos arbitrarios, puede parecer que tal invención asegura que la totalidad de los «objetos» es suficientemente amplia como para afrontar casos como los que plantea mi lámpara. Si la «suma» de cualesquiera dos (o más) objetos es un objeto, si incluso hay un «objeto» que está formado por mi oreja izquierda y su nariz, entonces queda *garantizado* que existe un objeto, tal como la suma mereológica del armazón de la lámpara (y la bombilla) y la pantalla. **¡Pero esto supone pagar un alto precio metafísico!**

La razón por la cual las «partículas» de la mecánica cuántica no son objetos en el sentido tradicional es que, en la mecánica cuántica contemporánea, las partículas (en la mayoría de los «estados») no tienen un número definido!

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**10**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**El realista tradicional asume que los nombres generales corresponden más o menos biunívocamente con las diversas «propiedades» de los «objetos»**, adoptando algún sentido de «propiedad» y algún sentido de «objeto» que se fija de una vez y para siempre, y que las afirmaciones de conocimiento son simples afirmaciones sobre la distribución de esas «propiedades» en esos «objetos».

**El metafísico tradicional tiene toda la razón en insistir en la independencia de la realidad y de nuestra responsabilidad cognitiva** para hacer justicia a lo que sea que describamos; pero el cuadro tradicional, que nos presenta una realidad que dicta la totalidad de las descripciones posibles de una vez y para siempre, mantiene precisamente *aquellas* nociones con el coste correspondiente de perder la *auténtica* idea del pensamiento de James, **la idea de que la «descripción» no es nunca una mera copia y que constantemente añadimos las maneras en que el lenguaje se hace cargo de la realidad. Ésta es la idea que no debemos tirar, con las prisas por rechazar la torpe manera que tiene James de hablar de nuestra «invención» (parcial) del mundo.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:11). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... **La idea de que nuestras palabras y nuestras vidas se ven constreñidas por una realidad, que no es de nuestra propia invención, juega un profundo papel en nuestras vidas y debería respetarse.** La fuente de este complicado enredo descansa en un error filosófico común que supone que el término *realidad* debe referirse a una única *supercosa* en vez de referirse a las formas en las que de manera indefinida renegociamos ... nuestra noción de realidad, en la medida en que se desarrolla nuestro lenguaje y nuestra vida.

¿POR QUÉ EL REALISMO SE HA CONVERTIDO EN UN PROBLEMA?

... **Los primeros filósofos modernos asumían que los objetos inmediatos de la percepción eran mentales y que los objetos mentales no eran objetos físicos**... Sus oponentes materialistas sugerían con frecuencia explicaciones de la percepción que seguían muy de cerca estas explicaciones «cartesianas». Hasta en la ciencia cognitiva contemporánea, por ejemplo, lo normal es plantear como hipótesis la existencia de «representaciones» en nuestra computadora cerebral. Si asumimos que la mente es un *órgano*, y a partir de ahí identificamos la mente con el cerebro, entonces se hace inevitable

1. pensar en algunas «representaciones» como análogas a las «impresiones» de los teóricos clásicos (la computadora cerebral, o mente, hace inferencias a partir de algunas «representaciones», inferencias que son el resultado del proceso perceptivo, de la misma manera que la versión clásica de la mente realiza inferencias a partir de impresiones) y↓

**PUTNAM, H.** (1999-2001:11-12). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

2. **pensar que estas «representaciones» están unidas a los objetos que están en el entorno del organismo solamente de manera causal y no cognitivamente** (de la misma manera que las impresiones estaban unidas a los «objetos externos» solamente de manera causal y no cognitiva)...

**En opinión de McDowell, el supuesto clave responsable de tal desastre es la idea de que tiene que haber una interfaz entre nuestras capacidades cognitivas y el mundo externo o, para decir lo mismo, de otra manera, la idea de que nuestras capacidades cognitivas no pueden acceder completamente a los objetos en sí mismos.**

A las explicaciones de la percepción que **rechazan esta afirmación se les conoce habitualmente como explicaciones «realistas directas»** ... Sin embargo, en ambas versiones del realismo directo hay menos de lo que aparente. A veces el término se aplica a cualquier posición que niegue que sean los «datos sensoriales» los objetos de la percepción «verídica.» Tal uso convierte en algo muy simple y fácil el ser un realista directo (en este sentido) es decir, por ejemplo, en relación con las experiencias visuales: «No *percibimos* las experiencias visuales que tenemos». Un simple retoque lingüístico y, *voilà!*, ya somos realistas directos.

**... podría ser útil distinguir entre lo que normalmente se llama «realismo directo» y lo que de ahora en adelante llamaré «realismo natural».**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**12-13**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Un realista natural**, en el sentido que le doy al término, mantiene que los objetos de la percepción («verídica» normal) son cosas «externas» y, de manera más general, aspectos de la realidad «externa». Esto podría fácilmente aceptarlo un filósofo cuyo realismo directo sea precisamente la vieja **teoría causal de la percepción** con un poco de barniz lingüístico. **Este filósofo podría decir: «Percibimos las cosas externas; es decir, tenemos ciertas experiencias subjetivas causadas de la manera apropiada por esas cosas externas».** Pero un realista natural, en el sentido de William James, mantiene, por el contrario, que las percepciones exitosas son un *darse cuenta sensorialmente* de los aspectos de la realidad «que está fuera» y no la mera afectación de la subjetividad de una persona provocada por tales aspectos. Coincido con James, lo mismo que con McDowell, en que la creencia falsa de que la percepción *debe* analizarse de aquel modo está en la raíz de los problemas que aparecen con la perspectiva de la percepción que, de una forma u otra, ha dominado la filosofía occidental desde el siglo XVII. La idea de James era que la afirmación tradicional de que debemos concebir nuestras experiencias sensoriales como *intermediarias* entre nosotros y el mundo no tiene ninguna base sólida y, peor aún, **hace totalmente imposible ver cómo las personas pueden estar en un auténtico contacto cognitivo con el mundo.**



**PUTNAM, H.** (1999-2001:**14-15-16-17**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

En el fondo, el tema de «cómo el lenguaje se vincula al mundo» es una reformulación del viejo tema de «cómo se vincula la percepción al mundo»

... particularmente quiero dejar bien claro lo que sigo manteniendo de mis posiciones previas y dónde me parece que estaba equivocado con el «realismo interno», que he defendido en diversas conferencias y publicaciones durante los últimos veinte años.

...**En esa época defendía que nuestra comprensión de nuestro lenguaje debía consistir en nuestra competencia de su uso.** Y por ello decía: «Sé cómo utilizar mi lenguaje, pero, ¿cómo singularizo una interpretación? No tiene sentido hablar como si *éste* fuera mi problema. O bien es el **uso del lenguaje el que ya fija la “interpretación” o nada puede hacerlo**».

... **La noción de uso que empleaba en aquella época era una noción «científico-cognitiva**», es decir, el uso se describía en buena medida en términos de programas de computadora en el cerebro. ... pensaba que uno no solamente tenía que hablar sobre la organización funcional del cerebro de los usuarios del lenguaje, sino tenía que especificar también el tipo de entorno en el cual estaba inmerso el usuario del lenguaje. **Mi imagen del uso era doble.** De una parte, estaba el programa computacional en el cerebro y, además, estaba la descripción de las causas externas de las palabras del usuario del lenguaje.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**17**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Sin embargo, más tarde me di cuenta de que había otra manera, fundamentalmente diferente, de concebir el «uso» ... el uso de las palabras en juego o un vocabulario internamente conectado con el vocabulario de ese juego. **Si queremos describir el uso** de la oración «Hay una mesa para el café delante de mí», **tenemos que dar por garantizada su relación interna con los hechos** tales como, entre otros, que uno percibe mesas para el café. Al hablar de percibir mesas para café, lo que tengo en mente no es el sentido mínimo de «ver» o de «sentir» (... aunque no tuviese ni la más remota idea de lo que es una mesa para café), me parece que el sentido plenamente logrado... es ver lo que está delante de uno es una mesa para el café.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:18). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Por supuesto que hay cierta ingenuidad artificial en este movimiento que he asignado a Wittgenstein (el filósofo israelí **Avi Sagi me hizo la sugerencia de que, de hecho, estoy defendiendo una «segunda ingenuidad»**, y he aceptado con gusto esta descripción). Es muy profunda la diferencia que hay entre la defensa cientificista y la wittgensteniana del eslogan «El significado es el uso». Desde el punto de vista cientificista se ajusta perfectamente al cuadro cartesiano materialista que he descrito anteriormente: **el «uso» del lenguaje en este sentido es algo que se puede describir en términos de disposiciones para responder a «representaciones mentales»**. Si estoy en lo cierto sobre de dónde procede la apariencia de profundos problemas que tienen las preguntas «¿**cómo es que podemos percibir las cosas externas a nuestros propios cuerpos?**»

y «¿**cómo es que podemos referirnos a las cosas que están fuera de nuestros propios cuerpos?**», entonces el eslogan «el significado es el uso» no nos ayuda ni un ápice si comprendemos de esa manera la noción de «uso».

Obviamente, también aparecen problemas si comprendemos el eslogan de la manera en que se lo he atribuido a Wittgenstein. (El eslogan realmente no sería «el significado es el uso», sino **Comprender consiste en tener las capacidades que uno ejercita cuando usa el lenguaje**). La dificultad se encuentra en ver cómo un movimiento deliberado en la dirección de esta «segunda ingenuidad» puede, posiblemente, ayudar, después de tres siglos de filosofía moderna, por no mencionar un siglo de ciencia sobre el cerebro y ahora de ciencia cognitiva.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**18-19**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**El problema para mis «héroes» filosóficos y para mi mismo es *mostrar la posibilidad de un retorno a lo que James llamaba realismo natural...*** Antes de escribir «Realismo y razón» y «Modelos y realidad», no veía ninguna manera de defender el realismo ni consideraba la posibilidad de que hubiera alguna otra manera de comprender la relación entre lenguaje y realidad. ¡Me parecía que me había metido en antinomias sin ningún tipo de remisión!

Una de las razones que me condujo a ver las cosas de esta manera fue lo que en filosofía de las matemáticas se conoce como **Paradoja de Skolem, una paradoja que señala que toda teoría consistente tiene gran número de interpretaciones posibles diferentes**, incluso interpretaciones isomorfas. De manera que la totalidad de las verdades referidas a los «objetos» matemáticos que se pueden expresar en el lenguaje de las matemáticas no puede fijar los objetos a los que nos estamos refiriendo, ni siquiera *salvo isomorfismos...*

**PUTNAM, H.** (1999-2001:19). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Mi idea era que el argumento de Skolem ... se mantenía cuando añadíamos ciertas constricciones a las restricciones a las **interpretaciones admisibles**, especificando que ciertos predicados deberían aplicarse a ciertos objetos siempre que los «*inputs*» que lleguen a la computadora neurológica (es decir, los outputs de los «módulos de percepción») sean del tipo especificado. Por razones obvias, llamé a esas constricciones «**ligaduras operacionales**». Sin duda, **esas restricciones operacionales restringen las interpretaciones permitidas de aquellos predicados que, ellos mismos, pertenecen al «input de percepción», pero todos los restantes predicados del lenguaje, exceptuando aquellos que explícitamente se definan mediante los predicados constreñidos operacionalmente, tendrán una enorme multiplicidad de interpretaciones no intencionadas, incluyendo algunas bastante extrañas.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**19-20-21**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La razón por la que pensaba que esto suponía un problema era que para la filosofía «cartesiano-materialista» de la percepción ... los inputs de la percepción constituyen el límite externo de nuestro procesamiento cognitivo; todo lo que está más allá de **esos inputs se conecta con nuestros procesos mentales exclusivamente de manera causal y no cognitiva**. Incluso aunque uno coloque los «inputs» en la superficie de nuestro cuerpo (como hace Quine al hablar de neuronas superficiales» y «estímulos de superficie»), todo lo que está fuera de nuestra piel está también fuera de nuestro pensamiento cognitivo.

... De manera que llegaba a la conclusión de que, si es correcto el tipo de realismo que ha sido familiar desde la era moderna, incluyendo la teoría causal de la percepción, entonces todo lo que ocurre *dentro* de la esfera de la cognición deja casi totalmente indeterminada la referencia objetiva de la mayor parte de nuestros términos.

... defendía que «o bien el uso del lenguaje ya fija la “interpretación” [de nuestras palabras] o bien *nada puede hacerlo*» **Un mundo que interprete para nosotros nuestras palabras**, un mundo en el que existan... unos «rayos noéticos» que penetrasen desde el exterior en nuestras cabezas... es, de hecho, un mundo mágico, un mundo de fantasía. No podía entender entonces cómo esa fantasía podía siquiera tener sentido, pero en ese momento tampoco veía cómo era posible la referencia salvo que tuviera sentido la fantasía. A partir de ello sentía que me encontraba ante una auténtica antinomia. Mis primeras formulaciones del realismo interno fueron un intento insatisfactorio para resolver dicha antinomia.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:21-22). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

En 1975-1976 el trabajo de Michael Dummett... me sugirió lo que pensé que podría ser una «salida» de la antinomia. **Denominé a tal salida «semántica verificacionista», es decir, la idea de que nuestra comprensión del lenguaje consiste en nuestro dominio de habilidades tales como la capacidad de asignar grados de confirmación a las oraciones.** Pero esas publicaciones no explicaban lo que me proponía hacer con la noción de *verdad*. Esto se trataba de explicar en *Razón, verdad e historia*. Allí proponía identificar ser verdadero no con estar verificado, como hacía Michael Dummett, sino con estar verificado en un grado suficiente como para garantizar la aceptación bajo condiciones epistémicas suficientemente buenas.

Aunque esta temprana versión del «realismo interno» se inspiraba en la posición que Dummett llamaba «antirrealismo global», sin embargo, mantenía con aquélla dos diferencias importantes... no se suponía que las proposiciones empíricas pudieran verificarse o falsearse de *manera inalterable*. Me encontraba insatisfecho desde el principio por el excesivo impulso «idealista» de la posición de Dummett... Evité ese tipo fuerte de antirrealismo al identificar la captación de significado, de un enunciado por parte del hablante, con la posición de capacidades por parte del hablante que permitían a un hablante suficientemente racional decidir si el enunciado correspondiente era verdadero en circunstancias epistémicas suficientemente buenas, en vez de identificarlo, como hace Dummett, con la capacidad para decir si el enunciado es verdadero ahora o de decir si es verdadero bajo circunstancias que el hablante pueda, de hecho, alcanzar o producir.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**22-23**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... **el grado de confirmación** que los hablantes asignan, de hecho, a un enunciado puede ser simplemente una función de sus experiencias sensoriales... la noción de *circunstancias epistémicas suficientemente buenas* es una noción que «incorpora el mundo». Esto es así porque la totalidad de las efectivas experiencias sensoriales humanas, en esta opción, no determinan la totalidad de las verdades ni siquiera a largo plazo....

En mi imagen alternativa (en oposición a Dummett) al mundo se le permitía determinar si, efectivamente, estoy en una situación epistémica suficientemente buena o si solamente me parece a mí que estoy en ella—reteniendo así una idea importante del realismo del sentido común—, pero la concepción de una situación epistémica era, en el fondo, precisamente la perspectiva epistemológica tradicional.

Mi perspectiva mantenía la premisa básica de un procedimiento de intermediación entre el conocedor y todo lo «exterior». Pero mientras que sigo sintiendo con la misma fuerza de siempre la necesidad de una «tercera vía», que se sitúe entre el realismo moderno temprano y el idealismo de Dummett, esa tercera vía debe, como ha insistido reiteradamente McDowell, *debilitar* la idea de que hay una antinomia y no simplemente unir elementos del inicial realismo moderno con otros procedentes del cuadro idealista. Ninguna concepción que mantenga algo parecido a la noción tradicional de datos sensoriales puede suministrar una salida al problema; pues esa concepción nos deja finalmente enfrentados con un problema que parece insoluble.



**PUTNAM, H.** (1999-2001:23). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **Dónde me extravié**

A partir de las consideraciones que se planteaban en *Razón, verdad e historia*, para ofrecer una breve **caracterización del funcionalismo**, se puede ver que allí todavía seguía aceptando algo muy parecido al cuadro que ofrecen los defensores de los datos sensoriales. Una vez que había expuesto que, en mi sentido del término, un «funcionalista» identifica las propiedades mentales con las propiedades computacionales del cerebro, decía

Aún soy proclive a pensar que esa teoría es correcta: o al menos que es la correcta descripción *naturalista* de la relación mente/cuerpo. Hay otras descripciones, las mentalistas, que también son correctas (de hecho, las nociones de «racionalidad», «verdad» y «referencia» pertenecen a tal versión mentalista). Sin embargo, me atrae la idea de una versión correcta es una versión naturalista en la cual las formas de los pensamientos, las imágenes, las sensaciones, etc., son acontecimientos físicos caracterizados funcionalmente (p. 79/p. 69 versión en español)

... también explicaba que desde mi punto de vista las sensaciones tienen un aspecto «cualitativo» que no se puede caracterizar funcionalmente, y que ese aspecto tendría que ser identificado con algún otro aspecto, caracterizado físicamente, del funcionamiento del cerebro.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**24**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Si uno mantiene fijo ese cuadro tradicional... entonces la modificación verbal (una modificación que consiste en permitir que podamos *decir* que «observamos» cosas externas, pero que debe *comprenderse* como queriendo decir que esas cosas causan que tengamos ciertos «qualia» y que lo hacen así «de la manera apropiada») parece, en el fondo, una simple manera de ocultar el problema; **el problema de cómo incluso nuestras percepciones pueden venir determinadas por las cosas externas particulares. ...**

**No supone negar que exista, como a veces lo hace Daniel Dummett, la consciencia fenoménica, la experiencia subjetiva con toda su riqueza sensible.** Por el contrario, supone insistir en que las cosas «externas», las coles y los reyes, se pueden *experimentar*. (No solamente en el sentido obvio de que *causan* «experiencia», concebida como afecciones de nuestra subjetividad, que es como se conciben los «qualia»).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:26). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Segunda conferencia. LA IMPORTANCIA DE LLAMARSE AUSTIN: LA NECESIDAD DE UNA «SEGUNDA INGENUIDAD»

La metafísica del realismo incluía tradicionalmente la idea de que había una totalidad definida de todos los objetos (en un sentido de «objeto» que se imaginaba que se había fijado, al menos en filosofía, **de una vez y para siempre** y una totalidad definida de todas las «propiedades»<sup>1</sup>. Un nombre genérico se refería a los objetos que tenían alguna propiedad en común. Esta imagen no es una simple pieza abandonada en el basurero de la historia; por ejemplo, subyace a la teoría de la referencia planteada recientemente por Jerry Fodor, según la cual todas las palabras (incluso la palabra *bruja*) se corresponden con «propiedades» y, hay «leyes» que conectan esas propiedades con el uso de las palabras correspondientes. En una variante que refleja una ligera influencia del nominalismo, las propiedades quedan en segundo término y se destacan las clases. Por ejemplo, David Lewis cree que al menos los casos básicos de referencia suponen lo que ha llamado «clases élite» o «clases naturales», clases de objetos no solamente en el mundo real, sino también en otros «mundos posibles» seleccionados por la misma realidad. Estas clases de cosas en diferentes mundos posibles son, precisamente. El sustituto que propone Lewis para ocupar el lugar de las viejas «propiedades.

[Nota 1, p. 217: En esta conferencia incluyo las relaciones bajo el término *propiedades*; durante mucho tiempo se había negado que las relaciones fuesen metafísicamente tan fundamentales como las propiedades y no fue hasta los trabajos de Frege y Russell cuando, finalmente, quedó derrotada la oposición filosófica a esta idea].

PUTNAM, H. (1999-2001:27-28). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Ya que las afirmaciones de conocimiento son afirmaciones sobre la distribución de las propiedades entre los objetos y las funciones lógicas (negaciones, conjunciones, disyunciones y diversas generalizaciones) de tales afirmaciones.»**

Se sigue, en este marco, que hay **una totalidad definida de todas las posibles afirmaciones de conocimiento, de igual manera establecidas de una vez y para siempre con independencia de quienes piensan o utilicen el lenguaje**. La naturaleza de quienes utilizan el lenguaje o piensan con él puede determinar cuáles son las posibles afirmaciones de conocimiento que son capaces de pensar o verbalizar pero no cuáles son las posibles afirmaciones de conocimiento.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:28). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**La epistemología que acompaña esta posición presupone**, la mayor parte de las veces, **una teoría causal de la percepción**. En esa teoría, los objetos que percibimos dan lugar a cadenas de sucesos que incluyen la estimulación de los órganos de nuestros sentidos y concluyen con los «datos sensoriales» en nuestras mentes. **En las versiones materialistas de la teoría, se asume que los «datos sensoriales» son idénticos a acontecimientos físicos que ocurren en nuestros cerebros**; en las variantes recientes de la tendencia materialista, inspiradas en la ciencia cognitiva, se dice que estos eventos en nuestros cerebros son un subconjunto de las «representaciones mentales», que son los outputs de ciertos «módulos», etc.

... Aristóteles dice que «la parte pensante del alma, aunque impasible, debe ser capaz de recibir la forma de un objeto; es decir, debe ser potencialmente lo mismo que su objeto sin ser el objeto». **Para Aristóteles, la forma de un perceptible puede ser una propiedad perceptible, por ejemplo, «el calor»** o su esencia, «el frío»; la forma de una esfera de bronce puede ser su forma externa o apariencia, la forma de un ser humano puede ser la animalidad racional. Nos desconcierta la teoría de Aristóteles porque no comprendemos en qué sentido la mente «llega a ser» caliente o fría (incluso aunque sea «potencialmente» y no sea, de hecho, caliente o fría) cuando percibe algo caliente o frío, ... «esférica»...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:29). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Esta antigua forma de pensar es completamente ajena a la idea de que solamente experimentamos eventos en nuestro interior, eventos cuya única relación con el calor y la frialdad, con la forma externa, con la inteligencia y la animalidad consiste en que son ***causados*** por estos rasgos. Solamente después de **Berkeley y Hume se considera esta última como la única manera *posible* de pensar.**

Es una cuestión complicada determinar por qué aparece esta manera de pensar como la única posible. Desde el lado empirista, sin duda, jugó un papel notable la nueva psicología de la «asociación de ideas». Desde el lado de Descartes, también se produjo cierta reacción contra la tradición aristotélica precisamente en relación con el énfasis que esa tradición ponía en la percepción, y la necesidad del propio **Descartes de amortiguar sus inquietudes escépticas minimizando el papel de la percepción en el conocimiento...** Por primera vez, se concibió en sentido moderno la «naturaleza» (ese sentido que difícilmente se daba antes del siglo XVII) como el reino de las leyes matemáticas, de las relaciones expresables *more geometrico* y que pronto se convirtieron en relaciones mediante álgebra y el cálculo. El color y el calor no parecían tener lugar alguno en esa concepción de la naturaleza y fueron relegadas al papel de meras afecciones subjetivas de la mente... **Pronto se impuso con fuerza la idea de que la descripción de la naturaleza mediante fórmulas matemáticas no nos deja otra opción diferente a la de decir que nuestras descripciones cotidianas de las cosas posiblemente no se pueden aplicar a las cosas «tal como son en sí mismas».**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:29-30). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La temprana filosofía de la mente del realismo moderno fue un intento de hacerle lugar a nuestras descripciones cotidianas, mientras que se aceptaba completamente aquella idea. **De acuerdo con esta nueva filosofía de la mente, nuestra «experiencia» es por entero un asunto que tiene que lugar dentro de la mente (dentro del cerebro)**, por así decirlo, dentro del ámbito concebido como el «interior», un territorio en el que, evidentemente, no hay mesa ni sillas, ni colores ni reyes, **un ámbito que estaba tan separado de lo que se llamaba el mundo «externo»** que (como insistía Berkeley) **no tenía sentido alguno hablar de ningún tipo de experiencia como *parecida a «algo de» lo que es la experiencia***. A pesar de todo, según los filósofos que no querían seguir a Berkeley en su idealismo, las cosas «externas» eran las causas de nuestras experiencias «internas», y, mientras que las personas corrientes se equivocaban al pensar que «percibían directamente» esas cosas, sin embargo, **las «percibimos indirectamente»** en el sentido de que tenemos experiencias provocadas por esas cosas. Incluso al color, al calor y otras «cualidades secundarias» (como se les llamaba) se les podía adscribir cierto tipo derivado de realidad —**no existían como «propiedades intrínsecas» de las cosas «en sí mismas»**, pero existían como «propiedades relacionales» como disposiciones capaces de afectar nuestras mentes (o nuestros cerebros) de determinadas maneras.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:30). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

En la última conferencia **defenderé que esta filosofía de la percepción impedía ver cómo es que podemos «referirnos» a las cosas «externas».** Además, defenderé que es preciso **revitalizar el realismo directo** (o como prefiero llamarlo, **el realismo natural**); dicho con más precisión, es preciso revivir el espíritu de épocas antiguas, aunque sin sus objetos añadidos metafísicos (por ejemplo, **la mente «llegando a ser» sus objetos, aunque sólo fuera de manera «potencial», o que la mente toma la «forma» del objeto percibido «sin su materia»**). Mencioné antes a William James como el primer filósofo moderno que sin ambigüedades, proponía ese tipo de explicación de la percepción, y señalé a Edmund Husserl, Ludwig Wittgenstein y John Austin como algunos de los que compartían la idea de James de que **el progreso en filosofía exige una recuperación del «realismo natural del hombre común».**



**PUTNAM, H.** (1999-2001:**31**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

## AUSTIN CONTRA LA REFUTACIÓN TRADICIONAL DEL «REALISMO INGENUO»

Ahora bien, ¿es el realismo natural una posición efectivamente defendible? Los argumentos exhibidos por epistemólogos, desde el siglo XVII hasta Bertrand Russell... no han cerrado, de hecho, la posibilidad de cualquier tipo de recuperación de lo que durante nuestra formación aprendimos a llamar «realismo ingenuo»? ... La discusión de James se plantea en el contexto de una gran metafísica de la «experiencia pura»; el planteamiento de Husserl se propone en el contexto de un gran proyecto de fenomenología pura (e incluye la importante idea de las «cualidades primarias» de la física no son un conjunto de «propiedades» que hemos descubierto en las cosas, sino un conjunto de abstracciones idealizadas). El debate de Austin se produce en el marco del ambicioso proyecto de intentar convencer al mundo filosófico de la importancia de proceder a un examen detenido de las formas en que los conceptos se despliegan en el lenguaje ordinario (y en la filosofía)...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:32). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Tal como planteaba Austin, la estrategia utilizada por los primeros epistemólogos modernos, y seguida en el siglo XX por Russell, Ayer, Price y otros, consistía en empezar «estableciendo» que hay «experiencias visuales» («experiencias auditivas», «experiencias táctiles», etc.) que no son «verídicas». En el caso de Descartes, los sueños eran un ejemplo particularmente convincente de esto.

En cierta manera, la elección de los sueños por parte de Descartes resultaba muy adecuada para sus propósitos. Los ejemplos de ilusiones ordinarias (la barra recta que parece doblarse dentro del agua, la imagen del espejo que puede confundirse con el objeto mismo, etc.), con toda abundancia en que aparecen en los escritos epistemológicos (incluidos los de Descartes), son bastante menos convincentes que los sueños como pruebas de que «por lo menos algunas veces, **lo que observamos es mental**». Esos ejemplos demuestran que la percepción no es infalible; pero la inferencia que discurre así: «La percepción no es infalible, por lo tanto, no puede ser directa», es muy peculiar y, evidentemente, es preciso añadir ciertas premisas que resultan harto problemáticas. Después de todo, percibo algo «ahí fuera» cuando veo una barra en el agua (incluso cuando veo una imagen en el espejo); precisamente, ocurre que aparece como otra cosa, y ésta es la razón por la que la tomo por otra. Si no tuviésemos la experiencia del sueño, la alucinación también parecería un caso problemático de la «percepción de algo mental». A dios gracias, la mayoría de nosotros nunca experimentamos alucinaciones.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**33-34**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Sin embargo, todos soñamos... La epistemología tradicional de los datos sensoriales argumentaría de la manera siguiente: «Es cierto que Elena está experimentando *algo*; lo que experimenta ciertamente no es el Taj Mahal (que está a miles de kilómetros de distancia) ni tampoco ningún objeto físico (tiene los ojos cerrados y la almohada le tapa la cabeza). Por lo tanto, lo que experimenta es algo mental. **De manera que el objeto inmediato de la percepción es, al menos *algunas veces*, algo mental**».

Imaginemos ahora que un año más tarde Elena tiene «exactamente la misma experiencia visual» pero efectivamente está en la India y viendo el Taj Mahal. El epistemólogo tradicional de los datos sensoriales diría: «Cuando menos, ¿no parece implausible que cosas tan diferentes en la naturaleza, como un edificio y un dato mental de los sentidos, puedan parecer exactamente iguales, ¿no deberíamos concluir de ello que lo percibido de inmediato por ella en la segunda ocasión eran también datos sensoriales, entidades mentales; de hecho, los datos exactamente similares a aquellos de los que era consciente la primera ocasión, pero con la importante diferencia de que en la segunda ocasión eran efectivamente causados... En la segunda ocasión percibía indirectamente el Taj Mahal pero en la primera no lo percibía ni siquiera indirectamente, aunque en los dos casos o que estaba percibiendo directamente esas sus datos sensoriales».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**34-35**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Austin dedicó un capítulo maravilloso de *Sense and Sensibilia* a mostrar todo el conjunto de errores que conlleva este «argumento». Para empezar, nos encontramos con **el supuesto gratuito de que quien sueña percibe algo**: si no se percibe ningún objeto físico, entonces se debe estar percibiendo (o «experimentando» objetos de algún otro tipo. Por otra parte, está **el supuesto de que todo lo que no sea físico debe ser «mental»** ... Nos encontramos también con el extraño uso de «directo» e «indirecto» (como si ver un objeto que está precisamente delante de mí fuera realmente ver su imagen en la pantalla de un televisor interno). Además, está el supuesto de que las experiencias que tenemos despiertos y soñando son «cualitativamente indistinguibles». Por último, incluso aunque aceptemos el último supuesto, nos encontramos con una afirmación sin apoyo alguno que plantea que objetos con «naturaleza» completamente diferentes no pueden *aparecer* como exactamente iguales...  
no hay ninguna razón para decir que el objeto de la experiencia verídica puede no ser el Memorial Hall [Taj Mahal].

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**35-36**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **Una posible contrarréplica**

Inicialmente, las doctrinas de las ideas sensoriales o de los datos sensoriales se plantearon como descripciones filosóficamente muy elaboradas de la fenomenología de la experiencia sensible ordinaria. Durante el siglo XX, en la medida en que se las criticaba de manera creciente como descripciones *inadecuadas* de esas experiencias, a veces se ha planteado que la teoría de los datos sensoriales no es una mera descripción de la experiencia, sino la mejor explicación disponible de diversos hechos bien conocidos en la relación con el tema de la percepción. Lo que quiero plantear durante unos minutos es ver si podemos encontrar en tales teorías algún tipo de explicación; una vez que abandonamos la idea de que tales teorías puedan justificarse a partir de una reflexión sobre los hechos suministrados por la mera introspección.

Consideremos a un epistemólogo partidario de los datos sensoriales que plantea la siguiente réplica a las objeciones de Austin: «Usted está en lo cierto al decir que no es *deductivamente* inconsistente mantener que, en algunos casos, percibimos inmediatamente partes y/o propiedades de las cosas materiales y que, en otros casos, por ejemplo, mientras soñamos, percibimos cosas subjetivas (llamémoslas “datos sensoriales”, sin con ello prejuzgar la cuestión de su naturaleza metafísica última). Pero los epistemólogos de los datos sensoriales no pretendemos decir que nuestro argumento cuente como una prueba *deductiva*. Efectivamente, si nos fijamos en los mismos pasajes de Ayer y Price que cita Austin, veremos que se evita ese planteamiento fuerte. Usted mismo, al reconstruir el argumento, utilizó las palabras “cuando menos, implausible”, que no son palabras que nadie utilice en un argumento deductivo».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**36-37**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

«El problema con la posición que sostienen James y Austin como alternativa a la nuestra ... es que fracasa completamente a la hora de una explicación de por qué le parecería al que sueña, a Elena... que está efectivamente viendo el Taj Mahal. Incluso aunque Austin tuviera razón, y la calidad de la experiencia del sueño no sea exactamente la misma que la de la posterior experiencia verídica, queda completamente sin explicar por qué la calidad de las dos experiencias podría incluso parecer *similar*. La hipótesis de que ambos casos se perciben inmediatamente los mismos (o, al menos, similares) datos sensoriales *explica* por qué las experiencias son similares».

Sin embargo, observemos cuán peculiar es la «explicación» que se sugiere. Consideremos primero su versión no materialista. **Después de todo, no es como si el epistemólogo «cartesiano» pudiera ofrecer algún mecanismo capaz de explicar exactamente cómo los eventos en el cerebro producen «datos sensoriales», o cómo la mente «observa inmediatamente» los objetos postulados.** Efectivamente, ni siquiera hay acuerdo entre los los epistemólogos (no materialistas) de los datos sensoriales sobre si «los datos sensoriales» son *partes* de las mentes individuales ... algo que pertenece a aquellas mentes sin ser parte de ellas... sobre si son particulares o cualidades (Nelson Goodman incluso piensa que las cualidades son particulares) o, en el siglo XX, sobre si los mismos datos sensoriales se pudieran concebir como «inmediatamente percibidos» por más de una mente, o, incluso, sobre si es concebible que pudiera existir algún dato sensorial no percibido.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**38-39**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **La vacuidad de la «teoría de la identidad»**

Aunque esté desacreditada la teoría de los datos sensoriales, los supuestos sobre los que se apoya siguen en boga. Incluyen el supuesto de que hay un ámbito de experiencias, o fenómenos mentales, autónomas; que estos fenómenos se producen en la mente/cerebro; que el lugar de este drama es la cabeza humana; y finalmente, que la percepción supone una relación cognitiva especial con algunas de esas experiencias «internas». Y la existencia de «cadenas causales del tipo apropiado» que las conectan con los objetos «externos».

... sin embargo, la «teoría de la identidad», **la teoría de las sensaciones y los pensamientos** son precisamente procesos cerebrales, no se convirtió en un tópico verdaderamente importante de discusión hasta la segunda mitad del siglo XX. El apartado sobre la naturaleza de los «qualia»...

Si los datos sensoriales («qualia») son ellos mismos eventos cerebrales, más que los efectos inmatrimales de eventos cerebrales, entonces, ciertamente, se evita el problema de cómo es que un evento material en el cerebro se supone que causa un evento inmaterial en la mente. Sin embargo, es más dudoso si también se logra evitar el segundo de los problemas que acabo de mencionar, el problema de cómo estos *qualia* se supone que son *observados*, o lo que es lo mismo, cómo llegamos a ser *conscientes* de ellos. En la *modularidad de la mente*, Jerry Fodor llama «apariencias» a los productos de sus hipotéticos «módulos de percepción». Esto supone asumir que cuando uno de estos hipotéticos reconocedores de pautas produce determinados «productos». El evento es *ipso facto* un evento consciente, pero esto resulta muy difícil de admitir.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**39-40**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Por otra parte, no sería adecuado buscar en el cerebro una especie de «neurona matriz», un punto tal que cuando lleguen *allí* los mensajes procedentes del cortex visual se *transformen* en datos sensoriales o en qualia. **Los cerebros tienen centros del habla**, áreas para diferentes tipos de memoria, etc., **pero no centros de la conciencia....** Sospecho que, precisamente porque la conciencia y la referencia no se pueden identificar con una correspondiente función cerebral [ni respectivamente con una relación física definida], Dennett se ve obligado a negar tanto la conciencia subjetiva como la referencia objetiva; estamos aquí ante otro caso del fenómeno filosófico del «retroceso», esta vez un retroceso desde el dualismo cartesiano pleno hasta la «ausencia de fenomenología».

De manera que en la versión materialista de la teoría se mantiene el problema de que la «percepción inmediata» de un dato sensorial es un proceso completamente inexplicado. En mi opinión, incluso hay un problema más serio en la teoría de la identidad y se refiere a lo que se supone que en este contexto significa «identidad».

Las dos propuestas más corrientes, que intentan dar sentido a la noción de identidad, exigida por la teoría que propone la identidad de las experiencias sensoriales con los procesos cerebrales, son:

- 1) La «causalidad de identidad» es la identidad de la identificación teórica, y
- 2) La «identidad» es «la identidad de caos anómalos»



**PUTNAM, H.** (1999-2001:**40-41**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Analicemos brevemente cada una de estas opciones

1) La «*cualidad de identidad*» es la *identidad de la identificación teórica* (comparemos: «La luz es idéntica a cierto tipo de radiación electromagnética»). Ésta es la alternativa que sostenía en *Razón, verdad e historia*. En este libro distinguía dos nociones de lo que he venido llamando «datos sensoriales» (a los que me refería con el término «qualia»: una noción funcional (en este sentido, tener un «dato sensorial azul» sería tener el tipo de dato sensorial que uno normalmente tiene cuando ve algo que es azul —de acuerdo con los criterios públicos—) y una noción «cualitativa» (en el sentido de tener un «dato sensorial azul» sería tener una «cualidad» que privadamente asocio con la palabra «azul», una cualidad que puede *ser o no* la que ustedes asocian con la palabra. **Me describía allí como alguien que se sentía atraído por la posición de que los datos sensoriales eran simplemente estados del cerebro.** Desde esta perspectiva, cuando agrupamos conjuntamente datos sensoriales sobre la base de sus características funcionales, utilizamos la noción funcional (de manera que, en este caso, estamos hablando de estados del cerebro caracterizados computacionalmente), y cuando los agrupamos sobre la base de lo que parece que son propiedades cualitativas, los estamos agrupando sobre la base de ciertas características neurológicas (aunque, en el sentido ordinario, no es lo que nos parece que estamos haciendo).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**41-42**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Esta alternativa presupone (como lo hacen muchas otras versiones de la teoría de la identidad) que los términos para los datos sensoriales (o qualia) pertenecen a una teoría científica... que puede «reducirse» a la física, o a física más ciencia de la computación, con ayuda de «identificaciones teóricas».

Pero, no está claro que haya una teoría de los datos sensoriales (en ninguno de los dos sentidos): Si suponemos que, cuando la gente ordinariamente habla sobre «ver», «soñar», etc., está describiendo *sensaciones*... igualamos las sensaciones en este sentido como los datos sensoriales, entonces podemos considerar como una «teoría» ruda sobre los datos sensoriales nuestras creencias cotidianas sobre el ver, soñar, imaginar, alucinar, como creencias sobre algo que es «parecido» al algo otro, etc. Alejarse de este supuesto especial sentido «cualitativo» de los *datos sensoriales* parece, más bien, expresión de un gusto por la especulación filosófica que parte de una teoría que se plantea producir explicaciones y predicciones. ... la pregunta que ahora quisiera plantear es si podemos darle sentido a la pretendida «identidad» en cuestión, con la ayuda de la noción de identificación teórica.

**Ahora bien, la red de nuestras creencias psicológicas ordinarias incorpora —de hecho, consiste principalmente en— nociones intencionales y actitudes proposicionales** (Un ejemplo de conexión entre los conceptos de «sensación y las actitudes proposicionales: «cuando tengo la experiencia visual de ver un campo verde, normalmente creo que estoy viendo un campo verde»). Pero la afirmación de haber «reducido» una noción perteneciente a la ciencia —digamos la óptica— a una noción de una ciencia diferente —la física, por ejemplo—, *por medio* de una «identificación teórica», resulta dependiente de la posibilidad demostrar que la verdad aproximada de las leyes de la primera ciencia puede derivarse a partir de leyes de la segunda ciencia (la «más básica»).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**42-43**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

De igual manera, si este modelo de «identificación teórica» se aplica a nuestra forma de hablar sobre los datos sensoriales, también debe ser posible reducir los conceptos que figuran en las leyes que presuponen datos sensoriales (es decir, las leyes que presuponen *sensaciones*), por ejemplo, sería posible reducir las expresiones que dicen que las sensaciones *parecen* ser de tal y tal manera. Si un término funciona realmente como parte de una teoría, entonces para demostrar que el término es reducible tenemos que reducir la teoría. **Si la forma de hablar intencional y la que utiliza los «datos sensoriales» están realmente tan conectadas, como lo están de conectadas la forma de hablar intencional y la forma de hablar en el lenguaje ordinario sobre lo que uno ve y lo que uno piensa que uno ve, entonces el éxito en el proyecto de reducir el discurso sobre los *qualia*** (si realmente hay un conjunto de «expresiones con qualia» a reducir) presupone que tenga éxito el proyecto de **reducir el discurso intencional** a física más términos computacionales.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**43**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

En los últimos años he dedicado buena parte de mis escritos a mostrar que ese proyecto **no es un auténtico proyecto científico**, como podría parecer a primera vista, sino que **es una quimera**. El proyecto puede adoptar dos formas. La más sencilla supone simplemente identificar, al menos en los casos básicos, **la intencionalidad de nuestros pensamientos** (concebidos como una suerte de *escritura interior*) con su *covariación causal* respecto a la referencia de esos pensamientos. Me parece que en diversas publicaciones, Barry Lowers y yo mismo hemos demostrado que se pueden plantear contraejemplos desastrosos... La idea más compleja fue **mi propia idea de «funcionalismo»**. **Era una idea que empleaba la la noción de identidad teórica que he explicado, y exigía la búsqueda de estados computacionales que pudieran identificarse con nuestras diversas actitudes proposicionales**. De hecho, inicialmente, esperaba que la noción de estado computacional que se exigía *ya estuviera disponible y precisada por medio de los formalismos existentes en la teoría de la computación, v.g., el formalismo de Turing o la teoría de los autómatas*. Al quedar patente que las propiedades formales de esos estados bastante diferentes de las propiedades formales de los estados psicológicos, la idea inicial del funcionalismo se sustituyó rápidamente recurriendo para ello a la noción de una «teoría psicológica» ideal. ... tendría precisamente las propiedades que poseían los formalismos de la teoría de la computación.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**44-45**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Por lo tanto, **el funcionalismo** concebía de manera muy extraña lo que he llamado una teoría psicológica ideal. Ninguna teoría psicológica existente ha pretendido nunca suministrar un conjunto de leyes que distinga, por así decirlo, el estado de celos provocado por la imaginada inclinación que sentía Desdemona por Cassio de cualquier otra posible actitud proposicional real o posible... **De manera que el funcionalismo supone incorporar en el estudio de la mente unos compromisos muy fuertes sobre cómo debe presentarse cualquier teoría verdaderamente científica.**

No hay razón alguna para pensar que no sea puramente utópica la idea de una teoría psicológica tal (con frecuencia en la actualidad se hace referencia a esta teoría como «**semántica conceptual**»). ... no es más que «una aspiración inútil» Nadie tiene ni la más remota idea de por dónde avanzar y qué hacer para construir una teoría de ese tipo. ...

No podemos conseguir que la noción no explicada de «identidad» de los «datos sensoriales» con «estados del cerebro caracterizados funcionalmente» se percibe con ayuda del concepto de reducción de una teoría a otra si no tenemos idea de la naturaleza de la teoría *que suponemos que actúa de reductora de la otra* (y solamente tenemos una idea vaga y problemática de *la teoría que supuestamente tratamos de reducir*).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:45). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Esta objeción me parece decisiva si nuestra noción de datos sensoriales es la que es desde el punto de vista «funcional». ¿Cuál de los sentidos supuestamente «cualitativos» es el sentido en el que se supone que los datos sensoriales se caracterizan físicamente de manera directa?

En este caso conocemos la teoría que suponemos que actúa como reductora, a saber, la física y la química del cerebro, pero de nuevo se plantea *qué «teoría» se supone que vamos a reducir*. Consideremos por el momento los «datos sensoriales visuales» que hemos aceptado. Si todo lo que tenemos que reducir son las relaciones entre colores, entonces existen muchas posibilidades. Efectivamente, hay relaciones entre los procesos que se dan en el *ojo* que se corresponden precisamente con todas las relaciones de color que podemos detectar, y sin duda también se dan relaciones entre diversos procesos que ocurren en el cortex visual («los módulos de la percepción» de Fodor). Pero no podemos identificar los datos sensoriales con los procesos que se dan en el ojo, sencillamente porque podemos tener sensaciones de color incluso después de haber perdido los ojos. Esto sugiere que la restricción sobre cualquier explicación de los datos sensoriales «cualitativos» debería incluir el hecho de que seamos *conscientes* de ello: ¿qué grado de plausibilidad hay que seamos capaces de reducir «leyes» (hipotéticas) que incluyan la noción de *conciencia* sin que por ello «reduzcamos» las actitudes proposicionales?

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**45-46**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

El concepto de conciencia (precisamente el concepto de conciencia que resulta pertinente para la *epistemología*) es el **concepto de disponibilidad para el pensamiento**. Una vez más, parece que o bien la teoría incluye una parte sustantiva de nuestro discurso sobre las unidades proposicionales. Estas últimas no pueden reducir a la física o la química del cerebro por una diversidad de razones, entre ellas razones «externalistas» que ahora nos resultan familiares: la dependencia del contenido de nuestras actitudes proposicionales de lo que fuera del organismo (pero presentes en el entorno del organismo). Los temas habituales de la realizabilidad variable, etc. En resumen, las nociones de «reducción de teorías» de «identificación teórica» carecen en el presente contexto de cualquier contenido real.

2) Quisiera considerar ahora la otra propuesta que intenta dar sentido a la noción de «identidad», propuesta por la teoría de la identidad mente/cerebro, a saber: *la identidad es la «identidad de casos anómalos propuesta por Donald Davidson»*. Las identificaciones teóricas, por ejemplo, la luz es una radiación electromagnética de tal longitud de onda, identifican todos los eventos que caen bajo una determinada descripción psicológica (eventos de otro «tipo»). Tal como he explicado, Davidson cree que hay identidades «tipo-tipo» que puedan encontrar entre eventos que caen bajo una descripción física, pero afirmar que, a pesar de todo, cada evento individual de que alguien piense algo de determinada manera o que experimente tal o cual cosa es «idéntico» a algún evento físico. En la jerga de Davidson, cada «caso» de un evento mental es idéntico a un «caso» de un evento físico.

PUTNAM, H. (1999-2001:46-47). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**En el criterio de Davidson para este tipo de identidad es que *dos eventos son el mismo si tienen las mismas causas y los mismos efectos*. Pero este criterio es desesperadamente circular** (como ha mostrado Quine). Lo que Quine plantea es que, para decir que «un determinado caso del evento A» tiene los mismos efectos (o causas) que el correspondiente «caso del evento B», tenemos que saber si son o no *idénticos*; en opinión de Quine, el criterio de Davidson es «un círculo vicioso».

Para ver que Quine tiene razón, imaginemos que queremos decidir si es o no un «caso idéntico» a una «experiencia de azul» la activación de un pequeño grupo de neuronas —uno de los «módulos» de Jerry Fodor—. A la activación de un grupo de neuronas le acompañará un conjunto de efectos que normalmente no consideraremos, ni hablamos de ellos, como efectos de mi experiencia de azul; por ejemplo, se excitarán otras neuronas. Si la experiencia de azul es idéntica a la activación del grupo de neuronas, entonces las otras excitaciones que le acompañan serán «efectos de la experiencia de azul»; sin embargo, si la experiencia de azul es idéntica a la actividad de una porción mayor del cerebro, incluidas otras neuronas correspondientes, entonces aquellos otros eventos de excitación serán parte del evento en que consiste «la experiencia de azul» y no *efectos de ello*. **Mediante el empleo del criterio de Davidson, no hay manera de decidir cuándo un grupo de eventos de excitación resulta idéntico a «la experiencia de azul»**. Nos encontramos así con una falta de criterio y un tipo de «identidad *sui generis*».



**PUTNAM, H.** (1999-2001:**47**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Buena parte de la teoría de la identidad ha estado siempre en el temor de no caer en el otro cuerno de un enorme dilema... o bien optamos por alguna forma de la teoría de la identidad... o bien nos vemos forzados a retomar a los oscuros y pretéritos días el dualismo. Pero, el abandono de la teoría de la identidad ¿nos compromete con el dualismo? De ningún manera. La salida del dilema que me gustaría proponer exige una estimación de la manera en que **las experiencias sensoriales no son afecciones pasivas de un objeto llamado «mente», sino (en su mayor parte) experiencias de aspectos del mundo experimentadas por un ser viviente. Hablar de la mente no es hablar sobre una parte inmaterial de nosotros, sino, más bien, una manera de decidir el ejercicio de ciertas capacidades que poseemos, capacidades que sobreviven a las actividades de nuestros cerebros y a todas las diversas transacciones que establecemos con el entorno**, pero que no tienen que ser explicadas reductivamente utilizando un vocabulario de la física, de la biología, ni siquiera el vocabulario de la ciencia de la computación. La reformulación metafísica que propongo supone aceptar una pluralidad de recursos conceptuales, de vocabularios diferentes y no mutuamente reductibles... además de suponer **un retorno al «realismo natural del hombre común»** aunque no sea un retorno al dualismo.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**48**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Los argumentos procedentes de la relatividad de la percepción

El debate que acabamos de precisar se planteaba la necesidad de proponer los «datos sensoriales», para ello se apoyaba en la argumentación de «las similitudes entre las experiencias verídicas y las no verídicas» ... Pero hay otra tragedia utilizada por los epistemólogos tradicionales, desde el siglo XVII hasta Russell de *Los problemas de la filosofía*... una estrategia que consiste en negar que la mayoría de las *propiedades* de cosas externas, que normalmente consideramos que percibimos (en particular, las llamadas cualidades secundarias de color, textura, calor, frío, etc.), estén realmente «ahí fuera» dispuestas para *ser* percibidas por nosotros. A partir del hecho (supuesto) de que estas cualidades no son «propiedades de las cosas como ellas son en sí mismas», se ha derivado tradicionalmente que están «en la mente».

La primera estrategia, la estrategia de la identidad funciona desde «el interior hacia afuera»; arguye contra el realismo natural entendido como una explicación de lo que está en nuestras mentes. La segunda estrategia va desde «fuera hacia dentro», enfrentándose al realismo natural como pretendida explicación de lo que está «ahí fuera»...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**48-49**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... permítanme recordarles mi inicial breve alusión a la importante idea de Husserl con respecto a que las llama **cualidades primarias de la física no son un conjunto de «propiedades», que hemos descubierto que tienen las cosas, sino un conjunto de *abstracciones idealizadas***. Cuando Husserl niega que las cualidades primarias sean propiedades, no pretende negar que los objetos físicos no tengan realmente, por ejemplo, masa y carga, sino que niega que las nociones de «masa perfectamente precisa» o de «carga perfectamente precisa» (o la posición, etc.) sean algo más que idealizaciones útiles. Esta afirmación de Husserl se adapta muy bien a la idea de que ya encontramos en James (y que Dewey adoptó de manera entusiasta) de que no hay nada «secundario» en los atributos que experimentamos de cosas como el color, pero esto es algo que no puedo ponerme a discutir ahora. ...

Tal como he señalado, **la dicotomía tradicional entre cualidades primarias y secundarias descansaba en un cuadro metafísico** según el cual las cualidades primarias representaban las maneras en que **las cosas reales son en sí mismas**, mientras que las propiedades secundarias representaban maneras en que las cosas afectan a los sentidos humanos. De manera que las **cualidades secundarias resultaban ser secundarias en el sentido en que eran propiedades del mundo real meramente *aparentes***. ...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**49-50**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Ahora me voy a restringir a plantear unas cuantas observaciones con respecto al color. De acuerdo con el planteamiento tradicional, las cosas que están delante de mí no tienen, de hecho, colores diferenciados. Pero, si (tal como se conoce desde Berkeley en adelante) los argumentos en contra de que las cosas tengan colores en el sentido en que parecen tenerlos deben también servir para ir contra la idea de que las cosas tienen *forma* externa que parecen tener, o que son sólidas de la manera que parecen serlo, etc., entonces se debería aceptar que son una masa de *falsedades* mis descripciones de los datos para cualquier pretendida explicación científica del mundo. Si tiene razón la epistemología tradicional, la ciencia (y el refinamiento epistemológico que, supuestamente, procede de la ciencia) *mina sus propios datos*. Pero veamos más en detalle el argumento contra la idea de que las cosas tienen efectivamente colores.

Mi encuentro más memorable con este argumento se retrotrae a mi época de estudiante, cuando leí por vez primera *Los problemas de la filosofía* de Bertrand Russell. Russell señala que las partes de la mesa que están en sombra tienen una apariencia diferente de aquellas que brillan, y concluye que los colores que vemos cuando miramos una mesa no pueden ser propiedades de la mesa misma, sino simplemente son disposiciones capaces de producir ciertos datos sensoriales «en condiciones normales». **Esta explicación sugiere que cuando se observa una parte de la mesa «bajo condiciones normales» producirá un conjunto de «datos sensoriales de color».**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:50-51). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Sin embargo, los colores son más abstractos de lo que han reconocido los escritores tradicionales sobre la percepción...** Un color, por ejemplo, el color del techo de las casa que está en la calle según se baja, no parece el mismo a la luz directa del sol que cuando está en sombras, **pero ninguna de las dos condiciones es excepcional o «anormal»**. ... Seguramente, las condiciones que podríamos considerar como ideales... son muy raras y anormales... cada color tiene un conjunto de diferentes «espectros».

Si queremos, **podríamos decir que el color es la potencialidad de tener esos diferentes «aspectos» según las diversas condiciones**. Y esos «aspectos» son, efectivamente, **propiedades relacionales**. Pero el mismo Russell se enfrentó con éxito a la persistente tendencia de los metafísicos a considerar que las propiedades relacionales sean *por consiguiente* «mentales». **La naturaleza relacional de los diversos aspectos de los colores no nos exige decir que el color es** potencialidad de causar ciertos datos sensoriales en los seres humanos, **donde se conciben los «datos sensoriales» como meras afectaciones de nuestra subjetividad**. Esa explicación solamente nos ayudaría a explicar la naturaleza de los colores (científicamente) siempre que los mismos datos sensoriales, como entidades científicas, estuvieran en mejor situación que los colores o que nuestro hablar de los «aspectos» de las cosas. Pero, como ya hemos visto, eso no es lo que ocurre.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**51**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

¿**Nos encontramos así en un «punto muerto»**, en el sentido en que metafísicamente sea igual: **1)** pensar que los diversos aspectos de las cosas son rasgos irreducibles (aunque relacionales) de la realidad, que dependen de la manera en que esas cosas reflejan la luz, de las diversas condiciones bajo las que se observan, etc.. o **2)** pensar que los diversos aspectos de las cosas son disposiciones que producen ciertos datos sensoriales, y pensar que los datos sensoriales son aspectos irreducibles de la realidad correlacionados con estados cerebrales? **No**, porque los colores y los aspectos de los colores, pensando en ellos de la primera manera, son perfectamente descriptibles (públicamente) y lo mismo ocurre con las dependencias empíricas correspondientes, mientras que si se les considera desde la segunda perspectiva, surgen de manera inevitable todos los problemas relacionados con el escepticismo que planteé en la primera conferencia. Epistemológicamente, tenemos toda la razón para preferir una explicación según la cual **nuestras experiencias son *ab initio* encuentros con un mundo público. ..**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:52). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... como hemos visto en nuestra discusión de los problemas que surgen de la «teoría de los datos sensoriales», con o sin epícolo de la «teoría de la identidad», la narración epistemológica tradicional postula «entidades» cuya conducta queda sin explicar y, de hecho resulta inexplicable, y, finalmente, su propia «postulación» no nos da sino una jerga alternativa en la cual reformular ciertas variedades elaboradas de los hechos, como que en ciertas ocasiones le parece a uno que está viendo (oyendo, sintiendo, oliendo, etc.) algo que no está allí presente, y el hecho de que el aspecto de ese algo no es una propiedad que sea independiente de las condiciones bajo las cuales se le percibe. «La explicación del realismo natural», a la que nos convocan Austin y Wittgenstein, en último término, no es una «explicación metafísica alternativa»... **Las ventajas de avanzar por la senda del realismo natural es darnos cuenta de lo innecesario y lo ininteligible que resulta un cuadro que impone una interfaz entre nosotros y el mundo.** Se trata de una manera de satisfacer la tarea de la filosofía, una tarea que John Wisdom se refirió en una ocasión como «el viaje que nos lleva de lo familiar a lo familiar».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**53**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Tercera conferencia

## EL ROSTRO DE LA COGNICIÓN

En las dos últimas conferencias defendí que la dificultad para ver cómo nuestras mentes pueden estar en contacto genuino con el mundo «externo» es, en buena medida, el producto de **una idea desastrosa** que ha perseguido a la filosofía occidental desde el siglo XVII, **la idea de que la percepción incluye una interfaz entre la mente y los objetos «externos» que percibimos**. En las versiones dualistas de la primera metafísica y epistemología moderna se suponía que esa interfaz consistía en «impresiones» (o «sensaciones», «experiencias», «datos sensoriales» o «qualia») que se concebían como inmateriales. En las versiones materialistas la interfaz se ha concebido durante mucho tiempo como algo formado por procesos cerebrales. La versión que he descrito como «cartesianismo materialista» sencillamente combina las dos versiones: **la interfaz consiste en «impresiones» o «qualia» y estas son «idénticas» a los procesos que se dan en el cerebro** (como ya dije, esta última versión es la que defendí en *Razón, verdad e historia*).



**PUTNAM, H.** (1999-2001:53-54). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Una vez más estamos persuadidos... de que ésta es la única manera *posible* de pensar a propósito de la percepción, uno se queda —en el caso de que **no queramos pensar en la «intencionalidad» como un poder mágico**— con la tarea de **intentar mostrar que la direccionalidad referencial de nuestros pensamientos, respecto a los objetos sobre los que pensamos**, puede estar construida por, o **de alguna manera puede «reducirse a», los impactos causales de tales objetos sobre nosotros**, una tarea tan poco esperanzadora que los filósofos reiteradamente ha tenido que retroceder hacia una u otra versión del idealismo para negar que tenga sentido la idea de los objetos que no son percibidos o, al menos, que no son pensados por alguien, o para mantener esa idea que no es más que un constructo intelectual que nos ayuda a «arreglárnoslas» de una forma u otra. Desde el siglo XVII, la filosofía ha oscilado entre realismos e idealismos igualmente impracticables.

Apoyándome en ideas de Austin y de William James, he defendido que una salida adecuada requiere alcanzar lo que he llamado una **«segunda ingenuidad»**... —un punto de partida que ve que las dificultades en vez de sucumbir a ellas ... **no nos exige rechazar la idea de que en la percepción estamos en contacto inmediato con nuestro entorno**—. **No tenemos que aceptar la concepción de la interfaz.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**54**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Por supuesto que rechazar el «cartesianismo materialista» no significa tener que retroceder precisamente hacia el dualismo cartesiano. No debemos pensar que, al no aceptar la identificación de la mente con el cerebro, nos veamos obligados a concebir la mente como si fuera una parte inmaterial de nosotros; defiendo que **el discurso sobre la mente se comprende mejor como un hablar de ciertas capacidades que poseemos, capacidades que dependen de nuestros cerebros y, en especial, de los diversos intercambios entre el entorno y el organismo, pero que no tienen que explicarse reductivamente utilizando el vocabulario de la física y de la biología, ni siquiera añadiendo el vocabulario de las ciencias de la computación.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**54-55**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

«El realismo ingenuo» con respecto a los conceptos

En mi primera conferencia dije también que la amenaza de una **pérdida del mundo**, que acompañaba a la aceptación de la epistemología y la metafísica de la primera modernidad, no quedaría eliminada hasta que llegásemos hasta lo que he llamado realismo del sentido común con respecto al problema de la conceptualización. Una posición que acompaña a esa «**segunda ingenuidad**» respecto a la percepción que he venido defendiendo. Ahora quiero explicar lo que entendía con esa precisión... Debido a que en los últimos años, mi posición realista está cada vez más inspirada e influida por la lectura de Wittgenstein, intentaré... señalar como encuentro en los escritos del último Wittgenstein esa «segunda ingenuidad»

Para iniciar nuestro alejamiento de la atención exclusiva a los temas relacionados con la percepción, consideremos un caso de *imaginación*. Supongamos que alguien se imagina un ciervo pastando en el prado y sale en su busca. ¿Cuál es la representación tradicional de tal «suceso mental»?

El imaginarse el ciervo, supongamos que **interviene la «imaginación visual»**, se concibe tradicionalmente como la formación de **algo en todos sus aspectos análogo a un cuadro o representación, excepto en que ocurre que tal cuadro es «mental»**. Esta «representación mental» se supone que juega **exactamente el mismo papel que el jugado por las «representaciones»** (concebidas **como interfaz**) en la explicación tradicional de la percepción. Se concibe como **algo enteramente «interno a la mente»** (o «interno a la cabeza») —un ámbito en el cual, por supuesto, **no hay ciervos**— y conectado —causal o misteriosamente— con el ciervo y el prado que están «**ahí fuera**». *La metafísica y la epistemología de la primera modernidad nos comprometían con el concepto de interfaz en la conceptualización al mismo tiempo que con una concepción de interfaz para la percepción*. Una vez más, el cartesianismo materialista simplemente mantiene la interfaz mientras que lo identificaba con algo que está en el cerebro; la manera usual de hablar de «representaciones mentales» en las «ciencias cognitivas» representa precisamente esta concepción.

Me parece que, además de atañer a otras cuestiones, la famosa discusión de Wittgenstein del dibujo «pato-conejo» se dirige contra la concepción de la interfaz. El esquema físico no es intrínsecamente un dibujo ni de pato ni de conejo; puede ser visto de cualquiera de las dos maneras. Pero es muy difícil formarse una «imagen mental» que sea ambigua de la misma manera que es ambiguo el dibujo pato-conejo.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:55-56). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Lo experimento como una imagen de un «dibujo pato-conejo» y no como una imagen de una cosa viviente, ya sea pato ya sea conejo). Se ha dicho que una de las razones de Wittgenstein para señalar que, cuando vemos el dibujo pato-conejo, lo que típicamente vemos es algo *como* el dibujo de un pato o como el dibujo de un conejo (pero no ambos) era hacernos caer en la cuenta de que «las experiencias visuales» son muy diferentes de las representaciones físicas que podemos dibujar para transmitir «a qué se parecen aquéllas», y con ello **minar la concepción clásica de lo que es un «dato sensorial»**. Efectivamente, eso es parte de lo que le intentaba hacer Wittgenstein, pero también es cierto que las «imágenes mentales», que a veces nos formamos cuando *pensamos o recordamos* algo, **tampoco son totalmente iguales a las imágenes físicas**. No debemos pensar que las «imágenes mentales» supuestas al imaginar el ciervo en el prado son como las del cuadro dentro del cual tenemos que *leer* una interpretación...

Wittgenstein hace una observación similar con respecto al papel que juegan las *palabras y las oraciones* cuando pensamos. **Es incontrovertible que las palabras y las oraciones de un lenguaje no tienen un significado intrínseco; las palabras «la nieve es blanca» podrían haber significado «el carburador está atascado» si otra hubiera sido la historia de nuestra lengua...**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:58-59). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Muchos intérpretes consideran el pensamiento como si éste fuera un objeto al cual se le *añade* una interpretación mediante las «condiciones de aserción», es decir, por un método de verificación, por ejemplo, diciendo: «Mi hermano tiene que dar un concierto en Nueva York, cuando su hermano le ha dicho que va a actuar en un concierto en Nueva York» cuando su hermano le ha dicho que va a actuar en un concierto en Nueva York el día correspondiente, etc. Tales intérpretes identifican la «técnica de uso» de la que habla Wittgenstein con tales condiciones de aserción o afirmabilidad; ... no debemos cometer el error de suponer que el lenguaje sea meramente un «código» que utilizamos para transcribir los pensamientos y que podríamos perfectamente hacer lo mismo sin el «código». **Esto es un error, no solamente porque el pensamiento más simple se altera (por ejemplo, resulta bastante más determinado) al expresarlo mediante el lenguaje, sino debido a que el lenguaje altera el rango de experiencias que podemos tener.** Aun así, queda el hecho de que nuestras capacidades de imaginar, recordar o esperar, a las que no nos estamos refiriendo aquí, son también parte de nuestra naturaleza. ... al hablar de la percepción y la conceptualización, del pensamiento y la imaginación, etc., son científicos sólo en algunas ocasiones... **No hay nada «anticientífico» en nuestro realismo de sentido común respecto a la percepción y a la conceptualización,** puesto que *se mantiene la dirección* de los intentos más serios que pretenden encontrar mejores modelos, neurológicos y computacionales, de los procesos cerebrales de los cuales dependen nuestras capacidades perceptivas y conceptuales, procesos sobre los que todavía sabemos poco.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**60-61**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

El antirrealismo de Dummett

Como ya expliqué en mi primera conferencia, **Michael Dummett ve que los problemas del realismo están relacionados con el «reconocimiento trascendente» de la verdad**. Tal como lo plantea, o la verdad es simplemente el estado de ser verificado o bien trasciende lo que el hablante puede verificar, y si trasciende lo que el hablante puede verificar, no es una propiedad cuya presencia «reconocer» el hablante. **Si la verdad es una propiedad cuya presencia (en algunos casos, al menos) no puede reconocer el hablante**, entonces resulta misteriosa la pretendida «captación» de la noción de verdad por parte del hablante. En efecto, nos dice Dummett, si la verdad no es verificable, entonces, a no ser que postulen poderes mágicos de la mente, no seremos capaces de explicar cómo comprendemos esa noción. El rechazo de los poderes mágicos de la mente exige la aceptación de una forma muy radical de verificacionismo, de acuerdo con la forma de pensar de Dummett; una forma tan radical que no exige revisar buena parte de las leyes de la lógica clásica, comenzando por el principio de bivalencia.

El mismo Dummett ha anticipado desde el principio una réplica que se le podría hacer a su argumento... remite al famoso ensayo de Tarski sobre el concepto de verdad, discurre de la manera siguiente: «¿Cuál es el problema? Tomemos cualquier oración que usted quiera, si usted quiere tomemos una oración de la que no seamos capaces de descubrir su valor de verdad. Por ejemplo, sea la frase:

1) Lizzie Borden mató a sus padres con un hecha».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:61-62). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

«Incluso aunque la verdad de esta oración sea el resultado de “un reconocimiento trascendente”, seguramente usted comprende qué *significa* decir que (1) es verdadera. Usted comprende (1), y el principal principio lógico que gobierna el uso de la palabra “verdad” es:

[**Convención T de Tarski**] *Si S es el nombre de una oración y escribimos esa oración en el espacio en blanco de :*

(2) *S es verdad si y sólo si...*

*entonces la oración resultante será verdadera.*

[De manera menos formal: una oración que dice de otra oración S que S es verdadera resulta equivalente a S misma. El famoso ejemplo de Tarski era:

(3) “La nieve es blanca” es verdad si y solamente si la nieve es blanca].

En resumen, usted comprende “Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha” es verdad si y solamente si Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha.

De manera que usted comprende lo que significa decir (1) es verdadera; *significa que Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha*». ...

Ahora bien, **la réplica de Dummett al argumento «tarskiano»**... nos conduce al centro mismo de sus preocupaciones filosóficas. Dummett responde... «Dado por garantizado que comprendo la oración (1), y otras oraciones que tienen un valor de verdad desconocido, por ejemplo, ciertas conjeturas matemáticas aún no decididas, el problema filosófico es *dar una explicación de en qué consiste esa comprensión*». **En resumen, si apelamos a una noción no explicada de «comprender una oración», entonces estamos simplemente eludiendo todos los problemas filosóficos.**



**PUTNAM, H.** (1999-2001:62). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Según Dummett, mi comprensión de la oración (1) (es decir, de cualquier oración) consiste en mi capacidad de *reconocer si (1) se verifica*. Con otras palabras, *si (1) se verificase* (por los datos que yo mismo percibo), entonces *sería capaz de decir que se verificó*, y la capacidad o sistema de capacidades que me permite hacer eso *constituye* mi comprensión de (1). De la misma manera poseo la capacidad de reconocer demostraciones matemáticas, y esto me permite decir que si se me diera una determinada demostración de la conjetura de que hay infinitos números primos gemelos (números primos tales que uno se obtiene añadiendo o restando dos al otro número primo), sería capaz de reconocer que es una demostración. Ésta es la manera en que puedo decir que *comprendo* la conjetura de los números primos gemelos. Por su puesto que Dummett aceptaría los puntos «tarskianos» de el sentido de que comprende el enunciado que dice que (1) es verdad y el que dice que la conjetura de los primos gemelos es verdad, y que él sabe que el enunciado que dice que (1) es verdad es equivalente al mismo enunciado (1), etc.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:62-63). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Ahora bien, Dummett señalaría (¡otra vez con mis propias palabras!): «Observemos que si mi explicación es correcta, la comprensión que tiene el hablante del enunciado que dice que (1) es verdad supone la comprensión del mismo hablante de lo que es preciso para que (1), se pueda verificar (la propiedad del “verificado” es una propiedad de la que pueden *carecer* tanto (1) como su negación). No requiere que el hablante sepa nada sobre una propiedad —llamémosla “verdad clásica”— que deba poseer tanto (1) como la negación de (1), con independencia de si alguien puede decir que la posee, como postula la lógica clásica» **En resumen**, si es correcta la explicación verificacionista de Dummett de lo que **constituye la comprensión**, o bien la verdad es una abstracción metafísica inútil, o bien es vacía la afirmación de que la **verdad es una propiedad bivalente** ... De esta forma Dummett llega a la afirmación radical de que una sólida filosofía del lenguaje exige la revisión de la misma lógica clásica.

Ahora quiero considerar la respuesta que dan los «filósofos deflacionistas»... Estos filósofos coinciden con Dummett al pensar que nuestra comprensión de las oraciones *consiste* en nuestro conocimiento de las condiciones bajo las que se verifican, aunque rechacen la noción de Dummett de **«verificación conclusiva» y la reemplacen por la de grados de verificación**. Así mismo rechazan la afirmación de Dummett de que no debemos considerar la verdad como una propiedad bivalente, aunque coinciden con él en que **no se trata de una «propiedad sustantiva»** sobre la que sea preciso plantear consideraciones metafísicas; más bien, afirman que rechazar ese cuadro metafísico a propósito de la verdad no exige abandonar la **ley del tercio excluso, « $p \vee \neg p$ »** ...

Como ya he dicho, los deflacionistas incluso podrían aceptar que afirmásemos la oración disyuntiva siguiente:

(3) «O bien *p* es verdad o es verdad la negación de *p*»

donde *p* es cualquier oración declarativa, pero interpretando la afirmación de (3) como una mera práctica lingüística, libre de compromisos con la existencia de una propiedad como la de «verdad», que sea poseída de manera determinada ya sea por la oración o por su negación. Es decir, lo que plantean es que su sustituimos la oración (1) por *p*, lo que dice (3) es:

(4) O bien Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha o Lizzie Borden no mató a sus padres con un hacha.

—y debemos darnos cuenta de que (4) no contiene la palabra *verdad*.

Pero, ¿por qué deberíamos aceptar (4)? Los deflacionistas dan diferentes respuestas. Carnap y Ayer decían que la aceptación de oraciones de la forma «*p* o no-*p*» es una convención lingüística. Quine rechazaba ese planteamiento y planteaba sencillamente que tales oraciones son «obvias» (a veces decía «centrales» para nuestro razonamiento). Pero la «obviedad» de (4), ¿no depende de nuestras creencia en que es una cuestión de hecho el asunto de si Lizzie Borden asestó o no los famosos «cuarenta golpes»? Y, si la preferencia de una oración ... consiste en seguir una práctica muy común de asignarle un grado de afirmabilidad «como una función de circunstancias observables», ¿cómo dar sentido a la idea de que es una cuestión de hecho la corrección de enunciados que *ni* se confirman ni se desmienten por aquellas circunstancias observables?

**PUTNAM, H.** (1999-2001:67). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **El error (y la perspicacia) del verificacionismo**

Parte de la respuesta que da el **realista metafísico al deflacionista** es correcta, porque muestra que este último no consigue enfrentarse con éxito... al antirrealismo de Dummett. Por el contrario, el deflacionismo en relación con la verdad —en la medida en que supone una explicación verificacionista de la comprensión (como ya se planteaba desde Ramsey, quien introdujo esta corriente en los años veinte)— **adopta el peor rasgo de la posición antirrealista**, precisamente aquel rasgo que ocasiona la **perdida del mundo** (y del pasado). En este aspecto solamente difiere del antirrealismo porque intenta disimular mediante un superficial conservadurismo terminológico. **El realismo metafísico tiene razón** en lo siguiente: para minar el antirrealismo de Dummett se requiere **atacar, no aceptar, su planteamiento de la comprensión**. Pero, lo que convierte la respuesta del realista metafísico en *metafísica* es su aceptación de la idea (que comparte con el antirrealista dummettiano) de que nuestro realismo ordinario —por ejemplo, sobre el pasado— **presupone la consideración de la verdad como una «propiedad sustantiva»**. El realista metafísico, en su búsqueda de una propiedad asignable a todas las oraciones verdaderas y solamente a ellas, pretende encontrar una propiedad que se corresponda con **la fuerza asertórica de una oración**. Pero se trata de una propiedad muy curiosa. Para evitar identificar esta propiedad de la «verdad» con la de aserción; el realista metafísico precisa defender que hay algo que decimos, cuando decimos de una afirmación particular que es verdadera, que está por encima de lo que decimos cuando sencillamente afirmamos lo que decimos. Quiere que la Verdad sea algo que *trascienda* del contenido de la afirmación y que es aquello en virtud de lo cual la afirmación es verdadera.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:68). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Esto↑ fuerza al realista metafísico a postular que existe alguna cosa que estamos diciendo (por encima de lo que estamos afirmando) siempre que decimos una afirmación verdadera, sin importar qué tipo de enunciado estamos discutiendo, sin tener en cuenta las circunstancias bajo las cuales se dice que el enunciado es verdadero y sin importar la cuestión pragmática de decir que lo que se dice es verdadero.

**La alternativa correcta a esta concepción de la verdad, como «propiedad sustantiva» al estilo del realista metafísico, no es pensar en nuestros enunciados como meras marcas y ruidos que nuestra comunidad nos ha enseñado a asociar con las condiciones para que algo sea verificado de manera concluyente** (como pasa en la explicación dada por el «antirrealismo global» de Dummett) o a asociar con «una conducta de apuesta» en el sentido de que es «una función de circunstancias observables» (como ocurre en el planteamiento de Horwich).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:68). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**La alternativa correcta es** reconocer que los enunciados empíricos, contengan o no las palabras *es verdad.*, hacen afirmaciones sobre el mundo —tipos muy diversos de afirmaciones sobre el mundo—. Lo inadecuado del planteamiento deflacionista es que no puede incorporar adecuadamente la obviedad de que ciertas afirmaciones sobre el mundo son *verdaderas* (y no meramente afirmables o verificables). Lo correcto en el deflacionismo es que, si afirmo que «es verdad que p», entonces afirmo las mismas cosas que si simplemente afirmase p. La confianza que tenemos, cuando hacemos enunciados referidos al pasado, en el que estamos diciendo algo **cuya corrección o incorrección depende de cómo fueron las cosas entonces** (cuando afirmamos, por ejemplo, que «Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha») **no es algo que requiera la idea metafísica de que hay una «propiedad sustantiva», cuya existencia asegura la misma posibilidad de utilizar la palabra *verdad*.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:68-69). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Para ver con mayor claridad la diferencia entre el realismo del sentido común que defiendo y el tipo de realismo metafísico del que queremos alejarnos, desplazemos ahora nuestra atención, centrada en nuestro discurso sobre cosas observables, tales como un ciervo pastando en el prado, para fijarnos por un momento en el discurso sobre inobservables, como, por ejemplo, microbios. ... el uso del lenguaje es también una manera de extender nuestras capacidades naturales de observación. Si no pudiera comprender las experiencias sobre «cosas demasiado pequeñas para ser vistas con el ojo desnudo», el microscopio sería en el mejor de los casos un juego (como el caleidoscopio); lo que viera cuando mirase a través del objetivo del microscopio no tendría para mí significado alguno. Sin embargo, sería un error concluir que la dependencia funciona en las dos direcciones. La frase «demasiado pequeña para verla con el ojo desnudo» no depende de la inteligibilidad de la invención de un instrumento que nos permita ver cosas más pequeñas que las cosas que podemos ver a simple vista ... **Lo que es un error por parte del verificacionismo es afirmar que el significado de una expresión como «cosas demasiado pequeñas para ser vistas con el ojo desnudo» depende de que haya métodos para verificar la existencia de esas cosas, y otra afirmación conectada con ésta y que dice que el significado de aquella expresión cambia con los cambios que se producen en el método de verificación** (v.g., con la invención del microscopio).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**69**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Sin embargo, existe el peligro filosófico de rechazar lo que es correcto en el verificacionismo, cuando rechazamos lo que es incorrecto en él. **Lo que es correcto en el verificacionismo es** que una gran parte del **discurso científico para su completa inteligibilidad depende de la presencia de detalles explicativos** muy importantes que **serían imposibles de plantear si no tuviéramos familiaridad con el uso de los instrumentos científicos.**



**PUTNAM, H.** (1999-2001:**71-72**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Un aspecto bastante diferente de la amplitud de nuestras capacidades conceptuales, producida por la posesión de palabras para la generalización, es la posibilidad de formular conjeturas que trascienden incluso la «verificabilidad ideal».** Por ejemplo, la conjetura «No existen extraterrestres inteligentes». El hecho de que no pueda verificar ni siquiera «en principio» no significa que no se corresponda con la realidad; pero solamente utilizando las palabras podremos decir que la realidad se corresponde con ella, caso de que sea verdad. **Esto no es deflacionismo;** por el contrario, el deflacionismo, al identificar la comprensión con la posesión de capacidades de verificación, convierte en misterioso el hecho de que encontremos inteligibles esas palabras. Una vez más, la dificultad reside aquí en mantener lo que es correcto en la posición verificacionista (o el deflacionista) mientras que rechazamos lo que es inadecuado. ...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**71-72**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

No pretendo acusar a Michael Dummett de mantener conscientemente ese cuadro de la conceptualización, pero su énfasis en la *demonstración formal* como un modelo de verificación, y su insistencia en que el objetivo de la filosofía del lenguaje debería ser *especificar recursivamente* cómo se pueden verificar los enunciados del lenguaje me hace pensar que la noción de lenguaje que utiliza se encuentra más cerca de la versión «científica-cognitiva» de la concepción cartesiana materialista de lo que él supone. La preocupación más importante de Dummett ha sido la de combatir las versiones «holísticas» de ese panorama —versiones en las cuales **la unidad de significado la ofrece la red global de oraciones en vez de cada oración individual por su parte— y favorecer una versión «molecular» en la que cada oración tiene su propio método separado de verificación...**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:72-73). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Dummett no ve alternativa alguna al cuadro concebido como un todo, salvo postular unos misteriosos actos mentales; y esto porque se ve obligado desde el principio a considerar sus propios pensamientos como si fueran objetos sintácticos que precisan reglas de manipulación. Pero **sí que hay alternativa, como ha señalado recientemente más de un filósofo —a saber, distinguir con cuidado entre la actividad de «representación» como una *interfaz* entre nosotros y aquello sobre lo que pensamos, comprender que abandonar la idea de las representaciones como interfaces exige una «semántica», pero que eso no es lo mismo que abandonar totalmente la idea de representación.**

«Cosas demasiado pequeñas como para ser vistas» y el experimento mental de Cora Diamond  
... En aquel entonces *estaba* ignorando la diferencia entre el discurso científico, que depende para su inteligibilidad de la presencia detalladas explicaciones coherentes... y una forma de hablar que no pudiera dar sentido de algo parecido porque careciera de tales detalles (por ejemplo, ¿cómo se supone que es el *metabolismo* de esas «personas demasiado pequeñas como para ser vistas» ¿Supongamos que sus *células* son también más pequeñas que las nuestras?) Efectivamente, hablar de personas demasiado «pequeñas como para ser vistas» es un «uso demasiado diferente» —un uso de *ficción* de la idea de persona (no de pequeño) —. Pero Dummett no podía ver la parte correcta de lo que yo decía: vemos la palabra *pequeño* (y en comparativo *más pequeño*) aplicada, por así decirlo, a moléculas exactamente con el mismo sentido que tiene cuando hablamos de un pequeño animal o un pequeño trozo de piedra, etc.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**79**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Wittgenstein en torno a la verdadera

**¿Cómo comprender los usos de la palabra *verdad* que «trascienden a su reconocimiento»?**

Por ejemplo, ¿cómo comprender ese uso cuando decimos que la oración «Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha» puede que sea verdad aunque pudiera ser que nunca consigamos establecerlo con seguridad? Tarski (que no era deflacionista en mi sentido del término, porque no suscribía ninguna de las versiones de la explicación verificacionista de la comprensión) expresaba una idea muy importante al señalar (como lo ha hecho **Frege** antes que él) que **hay una conexión íntima entre comprender una oración y comprender la afirmación de que esa oración es verdadera**. Si aceptamos que comprender la oración «Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha» no es simplemente el ser capaz de reconocer una verificación en nuestra propia experiencia —es decir, aceptar que somos capaces de concebir **cómo fueron las cosas que no podemos verificar**—, entonces no aparecerá como tan «mágico» o «misterioso» que podamos comprender la afirmación de que esa oración es *verdadera*.

Lo que la hace verdadera, caso de que lo sea, es sencillamente que Lizzie Borden mató a sus padres con un hacha. **En este caso, decir que la verdad trasciende a su reconocimiento** no supone nada más que decir que unos asesinatos trascienden a su reconocimiento.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**79-80**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Y ¿pensaríamos alguna vez que se pueden reconocer como tales todos los asesinos? O ¿vamos a considerar que es creer en los poderes mágicos de la mente creer que hay ciertos y determinados individuos que son o fueron asesinos y que no pueden detectarse como tales?

Sin embargo, hay algo que ignora Tarski, y es el hecho **de que hay oraciones declarativas perfectamente bien formadas que no son ni verdaderas ni falsas**; efectivamente, en la teoría de Tarski lo llama «definición adecuada» del predicado verdad que cada oración es o verdadera o falsa (tiene una negación que es verdadera). Pero hay muchas razones por las cuales **una oración puede no tener un valor de verdad: por ejemplo, la vaguedad de algunos de sus términos** («el número de árboles en Canadá es par»... cuestión bien diferente a la vaguedad habitual para cuya percepción solamente hace falta tener «intuición lingüística»). El uso de verdadero o falso es «Tal y cual oración *no es ni verdadera ni falsa*» es **inadmisible en semántica tarskiana**. Quienes consideran al término «verdad» como una simple «estrategia de desentrecomillado» (por ejemplo, afirmar oraciones sin, de hecho, usarlas) también ignoran o niegan este clarísimo uso predicativo de *verdadero* y *falso*.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**80-81**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Wittgenstein fue un pensador que *ni* ignoró ni negó lo anterior. En una importante sección (frecuentemente mal interpretada) de *Investigaciones filosóficas* (§136), escribe: «En el fondo, presentar “así es como son las cosas” como forma general de la proposición es lo mismo que dar la siguiente definición: una proposición es todo aquello que puede ser verdadero o falso. Pues, en lugar de “así es como son las cosas” podría haber dicho “esto es verdad (o, en su caso, “esto es falso”). Pero tenemos que

‘p’ es verdadera = p

‘p’ es falsa = no-p

y decir que **una proposición es todo lo que pueda ser verdadero o falso** es tanto como decir: **llamamos a algo proposición cuando en nuestro lenguaje le aplicamos el cálculo de las funciones veritativas.**

Ahora parece como si la definición —una proposición es todo aquello que puede ser verdadero o falso— determinase lo que es una proposición diciendo: una proposición es lo que se ajusta al concepto de “verdad”, o todo lo que se ajusta al concepto de “verdad”. **De manera que es como si tuviéramos un concepto de verdad y falsedad que pudiéramos usar para determinar lo que es y lo que no es una proposición.** Lo que *engrana* con el concepto de verdad (como con las ruedas dentadas) es una proposición.

El punto esencial que plantea Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas*, § 136), es que **no reconocemos que algo es una proposición al ver que se «ajusta» al concepto de «verdad» donde la verdad se concibe como una propiedad independiente**. Pero sería otro error del mismo calibre pensar que podemos explicar lo que es verdad diciendo que para cualquier *proposición*  $p$ ,  $p$  es verdadera  $= p$ , como lo sería pensar que podemos explicar lo que es una proposición diciendo que una proposición lo que es verdadero o falso. En ambos casos estamos simplemente estamos haciendo observaciones gramaticales; **no debemos confundir con descubrimientos metafísicos lo que realmente no es sino tautologías**. La noción de verdad y la noción de proposición se articulan como un par de engranajes de una máquina; ninguno de ellos es el fundamento en que se apoya el otro. Nuestra comprensión de lo que llega a ser verdad, en un caso particular (y puede servir para cosas muy diferentes), viene dada por nuestra comprensión de la proposición, y esto depende de nuestra capacidad para dominar «el juego del lenguaje», por el que Wittgenstein quiere decir aquí «el todo, que consiste de lenguaje y las acciones en cuyo seno se teje». Aquí aparece cierto «holismo»; saber lo que es verdad en un caso particular depende de conocer el uso de los signos en el juego del lenguaje, lo mismo que saber lo que es jaque depende del conocimiento del uso de las diversas piezas en el ajedrez.

2) Cuando nosotros queremos aplicar las funciones de verdad a una oración —obsérvese que Wittgenstein destaca que es en nuestro lenguaje—, consideramos la oración como verdadera o falsa, como una auténtica *satz* (oración).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**82-83**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

3) Una cadena gramatical de sonidos o marcas que *ni* es verdadera ni es falsa simplemente no es una oración (*Satz*) en el sentido de Wittgenstein. Esto es lo que Wittgenstein quiere decir cuando habla de «*la definición*» —una proposición es lo que puede ser verdadero o falso— ... Aquí no se sugiere para nada que añadir las palabras «es verdadera» sea un «artificio lógico» que podremos aplicar *ad libitum* a las «*oraciones declarativas*».

... veo en las ideas de Wittgenstein la posibilidad de preservar nuestro realismo del sentido común, mientras que apreciamos la enorme *diferencia* entre ese realismo del sentido común y la elaborada fantasía metafísica en que consiste **el realismo tradicional** —la fantasía de imaginar que **la forma de toda expresión de conocimiento queda fijada por adelantado y de una vez para siempre**—. La fantasía va unida a otra idea igualmente fantástica que dice que debe haber exactamente una manera en que una expresión de conocimiento pueda ser respuesta a la realidad —porque se «corresponde» con ella —, donde la «correspondencia» se piensa como una misteriosa relación que, de alguna manera, asegura la misma posibilidad de que algo sea una afirmación de conocimiento. Efectivamente, **el último Wittgenstein compartía con Tarski el rechazo a la idea de que podemos hablar de una vez y por todas de «todas las proposiciones», como si éstas constituyesen una totalidad determinada y examinable, y tampoco podemos hacerlo de un único «predicado verdad», cuyo significado se fija de una vez para siempre.**



PUTNAM, H. (1999-2001:83-84). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**En vez de buscar una propiedad independiente y autónoma de «verdad», con la esperanza de que, cuando encontremos lo que es esa propiedad, conoceremos lo que es la naturaleza de las proposiciones y lo que es la naturaleza de su correspondencia con la realidad**, lo que Wittgenstein nos pide es que observemos el lenguaje ético (no el tipo de lenguaje ético que solamente se da en filosofía), atendamos al lenguaje religioso, que nos fijemos en el lenguaje matemático que en sí mismo dice, es «variopinto», y que **nos fijemos en el lenguaje impreciso que se las arregla para ser perfectamente «claro» en su contexto.**

... Buena parte de lo que he querido mostrar en estas conferencias consiste en señalar que, en muchos casos de enorme importancia, **lo que reconocemos como el rostro del significado es también el rostro de nuestras relaciones cognitivas con el mundo** —el aspecto de la percepción, la imaginación, la espera, el recuerdo, etc.—, aunque sucede que el lenguaje, además de ampliar aquellas relaciones cognitivas naturales con el mundo, también las transforma. Nuestro camino nos ha traído de regreso a lo familiar; la verdad trasciende algunas veces al reconocimiento porque reconocer lo que pasa en el mundo a veces está más allá de nuestras capacidades, incluso cuando concebirlo no está más allá de esas capacidades.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**85-86**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

En esta conferencia final me he centrado en lo que me parece ser las dos causas principales de esta tendencia. La primera de ellas es cierto tipo de reduccionismo, **un tipo de reduccionismo que impide ver cundo los conceptos están interrelacionados, como lo están percepción, comprensión, representación, verificación, verdad**, la actividad filosófica debe consistir en explorar el círculo más que en comprimir en uno todos esos puntos del círculo. La segunda se estas causas es la prevalencia del tipo de supuestos que he mencionado —el supuesto enormemente seductor de que conocemos cuáles son las opciones filosóficas, y que nos exigen en cada caso una elección forzosa entre, por un lado, alguna hermosa metafísica que se sitúa al lado de nuestro discurso (se hable de «verdad», de «referencia», de «necesidad» o de «comprensión») y, de otro, un reduccionismo «brutal» (ya sea del «verificacionismo», el deflacionismo, el antirrealismo o cualquier otro)—. No importa cuál de estas causas sea la responsable en cada caso de la tendencia —en general, operan conjuntamente—, el síntoma más seguro de su presencia es la incapacidad para ver que el abandono de las maravillas metafísicas no nos exige abandonar unos conceptos que, con independencia de nuestra convicciones filosóficas, empleamos y debemos emplear cuando vivimos nuestras vidas. Hasta ahora no he mencionado la palabra *pragmatismo* es estas «Conferencias Dewey». **Pero si había una idea penetrante en el pragmatismo, era precisamente la insistencia en que lo que tiene importancia o peso en nuestras vidas también debería tenerlo en filosofía.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:89-90). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

SEGUNDA PARTE Mente y cuerpo. «MIS IDEAS SOBRE UNA “NOVIA AUTOMATICA”»

En cierta ocasión William James se planteó un importante experimento mental que consistía en imaginar a un ser humano carente (en forma no detectable) de toda propiedad mental:

Pensaba en lo que llamé una «novia automática», entendiendo por ello un cuerpo sin espíritu que pudiera ser absolutamente indistinguible de una joven espiritualmente animada, sonriente, habladora, con capacidad para ruborizarse, cuidarnos y realizar todas las actividades femeninas de manera tan cuidadosa y cariñosa como si tuviese alma. ¿Podría alguien considerarlas totalmente equivalentes? Por su puesto que no.

No fue James el primer filósofo en plantearse esta preocupación. También René Descartes ... En *Discurso del método* llega a proponer cierto tipo de «Test de Turing»:

Pues bien, podemos concebir que una máquina se construya de tal manera que profiera palabras e incluso que pronuncie algunas que correspondan a acciones corporales que causen un cambio en sus órganos (por ejemplo, que si las tomamos en alguna parte nos pregunte qué queremos, o si la tocamos en otra nos grite que le estamos haciendo daño y cosas por el estilo). Pero no se puede concebir que tal máquina produzca diferentes conjuntos de palabras que nos den una respuesta significativa apropiada a todo lo que se diga en su presencia, como pueden hacer incluso los hombres más estúpidos.

La preocupación, ciertamente, parece forzada. Sin embargo, el tema ha reaparecido en un debate reciente que se ha producido entre dos de nuestros más importantes filósofos de la mente, Jaegwon Kim y Donald Davidson.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:90). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... Aunque **Davidson es un materialista**, en la medida en que **crea que cada suceso individual es idéntico a un suceso físico individual**, para él **no hay leyes psicofísicas**. Sin embargo... **Kim defiende la posibilidad de encontrar tales leyes**. Como él mismo plantea, incluso aunque algunos de mis argumentos muestren que no es posible encontrar ninguna ley irrestricta **de la forma  $P \leftrightarrow M$** , donde **P sea una propiedad física, M una propiedad mental** y la ley venga cuantificada sobre todos los organismos físicamente posibles, bien pudiera ocurrir que, a pesar de ello, haya **«leyes puente específicas para una especie»**, es decir, **leyes con la forma  $S_i \rightarrow (M \leftrightarrow P_i)$** , **«que, en relación a una especie o estructura  $S_i$ , especifica un estado físico  $P_i$  como necesario y suficiente para que ocurra el estado mental M»**. Efectivamente, la posición que adopta Kim en «El mito del fisicalismo no reductivo» es **que las propiedades mentales pueden tener una auténtica eficacia causal solamente si existen tales leyes**.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:89-**90-91**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Veamos en primer lugar la descripción que hace Kim de la posición de Davidson:

Los sucesos mentales, señala Davidson, entran en relaciones causales con los sucesos físicos. Pero las relaciones causales deben estar respaldadas por leyes; esto es, las relaciones causales entre sucesos individuales deben ser instancias de regularidades legaliformes. Ya que (de acuerdo con Davidson) no hay leyes sobre lo mental, ya sean psicofísicas o puramente psicológicas, toda relación causal que envuelva un estado mental debe instanciar una ley física, de la que se siga que el suceso mental tiene una descripción física o que cae bajo algún tipo de suceso físico. Porque un suceso es físico (o mental) si cae bajo un suceso físico (o un suceso mental tipo).

Se sigue, por lo tanto, que todos los sucesos son sucesos físicos —en el supuesto de que todo suceso cae al menos dentro de una relación causal—.

Veamos ahora la crítica que hace Kim:

La ontología de Davidson reconoce los sucesos individuales como particulares espacio-temporales. La estructura principal que tienen estos sucesos es una estructura causal; la red de relaciones causales que interconecta los sucesos dota de estructura inteligible a este universo de sucesos. En el marco del monismo anómalo de Davidson, ¿qué papel juega lo mental a la hora de conformar la estructura, dentro del monismo anómalo de Davidson? La respuesta es: ninguno.

Parece que el monismo anómalo implica que se *obtendrá la misma red de relaciones causales en un mundo davidsoniano, si redistribuyésemos las propiedades mentales sobre los sucesos de la manera que quisiéramos*; entonces *no perturbaríamos ningún tipo de relación causal si, aleatoria y arbitrariamente, reasignamos las propiedades mentales a los sucesos e incluso aunque suprimiésemos totalmente del mundo lo mental*. Recordemos: para el monismo anómalo los sucesos son causas o efectos solamente en tanto que son instancias de leyes físicas y esto significa que las propiedades de los sucesos mentales no producen ninguna diferencia causal.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:89-**91-92**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Una defensa de Davidson

... **Por lo que respecta al monismo anómalo, mi posición consiste en decir que los sucesos mentales no son «idénticos» ni «no-idénticos» a los sucesos físicos; no creo que la noción de «identidad» tenga aquí ningún sentido.** También creo que el artículo «Causalidad y determinación», de Elizabeth Anscombe, contiene algunos ejemplos decisivos que permiten atacar la afirmación de Davidson de que todo enunciado singular verdadero debe estar respaldado por una ley estricta. ...

El argumento de Kim (admitiendo como correcta la posición de Davidson): *Si de manera arbitraria y aleatoria reasignamos propiedades mentales a los sucesos o incluso suprimimos completamente los aspectos mentales del mundo, no por ello distorsionaremos ninguna relación causal.*

Una consecuencia inmediata de este condicional es la siguiente : (AUTÓMATA) (en el supuesto de que la posición de Davidson sea correcta): *Incluso aunque ciertas personas no tuviesen propiedades mentales de ningún tipo, en la medida en que todas sus propiedades físicas y sus entornos fuesen iguales, ocurrirían los mismos sucesos físicos.*

... **Kim concluye que (si la filosofía de la mente de Davidson es correcta) el suceso mental carece de eficacia causal. Las propiedades mentales son meros «epifenómenos»**, tal como lo suponía Santayana.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**93-94-95**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La preparación del escenario: Fallos en el contrafáctico propuesto por Jaegwon Kim

... **John Haldane ha observado sabiamente que «hay tantos tipos de causas como sentidos hay del “porqué”»** y añade además que la «doctrina aristotélica de las cuatro causas es solamente una clasificación preliminar». Si nuestro «porqué» en la explicación anterior es correcto, entonces en algún sentido de «causa» mi decisión de abrir el grifo en una posición intermedia (entre caliente y frío) es la causa de que el agua corra ahora ... **Las decisiones (que son parte de las cosas a las que los filósofos se refieren como sucesos mentales o psicológicos) pueden ser las causas por las que corre el agua** (... sucesos físicos).

¿Se sigue de aquí que nuestras propiedades mentales deben ser reducibles como posibilidad plenamente inteligible (*algunas personas no tienen propiedad mental alguna, pero todas sus propiedades físicas son iguales a como serían si las tuviesen y fueran los mismos sus entornos físicos*) a la vez que negamos el consecuente (*ocurrirían los mismos sucesos físicos*). Es decir, no pretendemos afirmar lo siguiente:

(NO\_AUTÓMATA) *Si las personas no tienen ningún tipo de propiedad mental, pero todas las propiedades físicas son iguales a como serían si las tuviesen y fueran los mismos entornos físicos, podrían ocurrir DIFERENTES sucesos físicos.*

En enunciado de este condicional (NO-AUTÓMATA) no lo consideramos creíble... no consideramos aceptable un dualismo cartesiano fuerte («interaccionismo»). ...

**Creo que toda esta idea de la mente considerada como un objeto inmaterial que «interactúa con el cuerpo es un ejemplo excelente de posición ininteligible en la filosofía de la mente, aunque ésta no sea la crítica habitual al interaccionismo.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:89-**95-96**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La crítica habitual la planteó de manera elegante e incisiva Bertrand Russell. Si el interaccionismo dualista está en lo cierto, mi cuerpo debería tener una trayectoria diferente de la trayectoria predicha por las leyes de la física, a partir de la totalidad de las fuerzas físicas que actúan sobre él. El propio Descartes era consciente de esto y, puesto que no quería postular que cuando los cuerpos humanos están sometidos a interacciones físicas se violan leyes básicas como la conservación del momento, planteaba que aunque la mente puede alterar la *dirección* en que se mueve el cuerpo ... sin embargo no puede alterar la «cantidad de movimiento» ... Pero poco después de la época de Descartes, quedó claro que el *momento total en cada dirección del espacio* es también una cantidad que se conserva. **De manera que, si el interaccionismo está en lo cierto, algunas leyes de conservación de la física se violan cuando los humanos actúan a partir de sus decisiones y de otros tipos de pensamientos.** Dicho brevemente, el interaccionismo implica que los *cuerpos humanos se comportan de manera que violan las leyes de la física*. Puesto que no hay la más mínima evidencia de que las cosas sean así, **f**; de igual manera que rechazamos el vitalismo y otras actitudes pasadas de moda, que postulaban fenómenos diversos ... que constituían «excepciones a las leyes físicas».



PUTNAM, H. (1999-2001:97-98). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**El verificacionismo defiende que el estado de hechos descrito no sería verificable (si la persona en cuestión actuase de la misma manera a como lo habría hecho si hubiese tenido sus propiedades mentales, entonces sería imposible, en principio, verificar que carece de ellas) y, por lo tanto, la descripción supuesta de este «estado de hechos» («el antecedente de (AUTÓMATA) es verdadero, pero la persona en cuestión no se comporta para nada de manera diferente a como lo haría si fuera falso») no tiene significado cognitivo.** A diferencia del verificacionismo, el **conductismo lógico no asume necesariamente que todas las proposiciones significativas sean verificables en principio**, pero afirma que todas las proposiciones relativas a las propiedades mentales son, lógicamente, equivalentes a proposiciones referidas a la conducta (física). **De manera que si supiéramos que podemos imaginar un mundo en el cual el antecedente de (AUTÓMATA) es verdadero y el interaccionismo es falso** (un mundo en el cual el antecedente de (AUTÓMATA) es verdadero pero la persona en cuestión no se comporta para nada de manera diferente a como lo haría si fuera falso), estaríamos suponiendo que podemos imaginar que *satisfacen las condiciones lógicas necesarias para la presencia de propiedades mentales pero que no se dan esas propiedades, y esto es una contradicción*. De manera que si el verificacionismo es correcto, entonces la conjunción del «no-interaccionismo» con el antecedente de (AUTÓMATA) no tiene significado cognitivo; y, si el conductismo lógico es correcto, la conjunción es auto-contradictoria. ... **Desafortunadamente ni el verificacionismo ni el conductismo lógico parecen posiciones que se puedan seguir sosteniendo.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**98-99**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**La postura de Donald Davidson consiste en decir que la razón por la que hablamos de lo mental es porque nos permite «racionalizar» la conducta de los agentes humanos.** Más aún, mantiene que toda ésta es la función, y eso es lo que explica que no puedan darse leyes psicofísicas. Si su punto de vista es correcto, la conjunción del «no interaccionismo» con el antecedente de (AUTÓMATA) describe un estado de hecho en el cual se satisface por completo la racionalidad en la aplicación de todos los predicados mentales, pero eso predicados mentales no se aplican «realmente». Es muy probable que Davidson considere esto como una ¡sugerencia ininteligible!

**Está muy claro que Davidson no es verificacionista**, y que **tampoco es un conductista lógico, pero su posición tiene intereses relacionados con ambas orientaciones.** Al igual que los conductista lógicos considera que, si en todos los aspectos nos comprometemos como si se nos aplicaran los predicados mentales («todos los aspectos incluyen aquí los aspectos» microfísicos, si los sucesos microfísicos pueden llegar a ser pertinentes para la interpretación de nuestro uso del lenguaje y de otras conductas), entonces aquellos predicados mentales se *nos aplicarán*; aunque, a diferencia de lo que defienden los conductistas lógicos, **Davidson no cree que uno pueda conseguir verdades conceptuales enlazando determinados predicados mentales con determinados predicados conductuales.** Como los verificacionistas, considera que si un predicado mental se nos aplica, entonces un observador que fuera «omnisciente», con respecto a todos los hechos físicos relativos a nosotros y a nuestro entorno, podría verificar que se nos aplica. **De hecho, podríamos calificar a Davidson de psicoverificacionista — un verificacionista en relación a lo mental—.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**99-100**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Volvamos al reduccionismo físico** (a la versión muy refinada del reduccionismo físico **que defiende Kim**), que considera que tiene diversas estrategias posibles para abordar el problema planteado por (AUTÓMATA) y la amenaza que comporta para la eficacia causal de lo mental. El movimiento más sencillo es, precisamente plantear que **en el mundo real las que llamamos propiedades mentales son, precisamente, un subconjunto de nuestras propiedades físicas**, entonces cualquier mundo en el cual resulte verdadero el antecedente de (AUTÓMATA) es un mundo en el cual las propiedades mentales se «realizan» de manera muy diferente a como lo hacen en el mundo real. Incluso aunque las propiedades mentales *fuesen* «epifenómenos» en ese «mundo posible», seguro que no están en el mundo real, porque son físicas, **y las propiedades físicas por definición son epifenoménicas**.

Sin embargo... el fisicalismo reduccionista es incoherente. Si esto es cierto y no queremos convertirnos en verificacionistas (o en «psicoverificacionistas»), ni tampoco en conductistas lógicos, ¿sobre qué otras bases sería posible evitar aceptar (AUTÓMATA) y evitar que con dicha aceptación se obtenga la conclusión de que, puesto que todos los sucesos físicos funcionan de la misma manera, incluso nuestras propiedades mentales fuesen eliminadas, todas y cada una de aquellas propiedades mentales son *epifenómenos*? ¿Cómo podemos evitar la disyunción planteada por Kim que dice que nuestras propiedades mentales son propiedades disimuladas, o son epifenómenos? El mismo Kim me he dicho que le parecen poco atractivas las dos partes de la disyunción).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:102). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La cuestión de la «independencia» de lo mental y las propiedades físicas

Veamos de nuevo en enunciado (SIN-ALMA)

(3) (SIN-ALMA) *Ciertas personas no tienen propiedad mental alguna, pero todas sus propiedades físicas son iguales a como serían si las tuvieran y fueran los mismos sus entornos físicos*

Comencemos analizando una razón *prima facie* que permite pensar que lo anterior tiene sentido.

El siguiente principio parece *prima facie* plausible:

(INDEPENDENCIA) **Si A y B son dos tipos de propiedades, y las propiedades B no son reductibles a las propiedades A, entonces las propiedades B son *independientes* de las propiedades A, en el sentido de que es, lógicamente, posible que estén presentes las propiedades A mientras que no lo estén las propiedades B.**

Es más, el mismo Kim asume claramente en «El mito del fisicalismo reductivo» la aplicabilidad de (INDEPENDENCIA) en el caso de que las propiedades de A sean las propiedades físicas y las propiedades B sean las propiedades mentales.

Si aceptamos que este principio es correcto y aplicable, entonces, a partir de los supuestos que estamos haciendo (en esta etapa del razonamiento de Kim), nuestras propiedades mentales y nuestras propiedades físicas son *independientes*. De manera que por qué *no podríamos* concebir que estuvieran presentes las de un tipo y ausentes las otras, y preguntamos, como hace Kim, «qué ocurriría si ése fuera el caso».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:102-103). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... Precisamente, lo que plantea el enunciado (INDEPENDENCIA) es que aceptemos las naciones que, en particular, **Quine atacaba... : la idea de que las *propiedades* tengan condiciones de identidad bien definidas y la idea metafísica de «posibilidad»**. Esto es suficiente para mostrar que (INDEPENDENCIA) no es una simple e inocente obviedad, aunque mis problemas con (INDEPENDENCIA) no presuponen aceptar por completo la oposición de Quine hablar de propiedades y de posibilidad. No estoy interesado en (INDEPENDENCIA) en el plano abstracto, sino en la aplicación específica que hace Kim de (INDEPENDENCIA).

Cuando dejamos de analizar (INDEPENDENCIA) en el plano abstracto y nos movemos hacia el empleo implícito que de ella hace Kim en su argumentación, nos damos cuenta de que (SIN-ALMA) tenga sentido, debemos aceptar que tenga sentido hablar de la reductibilidad con una relación que se puede dar entre las propiedades mentales y las propiedades físicas, es decir, debemos suponer que *sabemos qué estamos preguntando* cuando preguntamos si una determinada propiedad mental (así llamada), por ejemplo, *el pensar sobre la belleza de las rosas en Safed*, **es o no «reductible a» (o «nomológicamente coextensiva con») una propiedad física**. Por el peso de mis argumentos, contrarios a las «teorías de la identidad» (incluidos mi previo «funcionalismo»), consiste en plantear que **la noción de identidad no tiene ningún sentido en este contexto...** (De manera que un determinado enunciado de identidad propuesto, por ejemplo, «La temperatura es la energía cinética molecular media», se puede establecer mostrando que, si aceptamos, las leyes de la teoría reducida —en el caso de la termodinámica— se puede derivar de las leyes de la teoría reductora).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:104). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... **Lo que Kim propone es, más bien, que cada propiedad mental «sobreviene en sentido fuerte» a una propiedad física**, al menos en el caso de cada especie (o, quizá, en el que cada «estructura» neurológica relevante). ..

Bien, no es difícil ver la pertinencia de la exigencia que planteo al enunciado (INDEPENDENCIA). Supongamos que reformulamos (INDEPENDENCIA) de la manera siguiente:

(¿INDEPENDENCIA?) Si A y B son dos tipos de propiedades, y no hemos dado un sentido claro a la cuestión de si las propiedades B son reductibles o no a las propiedades A, entonces las propiedades B son *independientes* de las propiedades A, en el sentido en que es, lógicamente, posible que estén presentes las propiedades A sin que lo estén las propiedades B.

¡No me parece que ningún filósofo pueda considerar como plausible la propuesta (¿INDEPENDENCIA?)! Porque, si no le hemos dado un sentido claro a la cuestión de la reductibilidad (o coextensividad nomológica), entonces sería natural suponer que tampoco tiene un sentido claro la cuestión de la independencia.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**105-106**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

En lo que quiero centrarme ahora ... es en la manera en que afectan a nuestras actitudes hacia el debate filosófico las diferentes posiciones filosóficas sobre **cuáles son las funciones del lenguaje y qué son los significados (o, mejor dicho, en qué consiste el conocimiento de los significados)**. Éste es el asunto sobre el que ha escrito mucho Charles Travis ... y también Stanley Cavell...

«Las palabras solamente tienen sentido en el fluir de la vida»

Travis presenta lo que he llamado «dos panoramas filosóficos» como dos concepciones diferentes sobre la semántica de una proferencia realizada en el lenguaje natural. Una de las concepciones es la que Travis llama «concepción clásica» (de la que Paul Grice sería un representante muy destacado); a la otra concepción, menos familiar, y que Travis atribuye a Wittgenstein y Austin, la califica como «**semántica sensible al habla**», porque el núcleo de esta segunda posición es la afirmación de que el contenido de una proferencia depende del contexto particular en que se emite, la cuestión particular sobre la que se «habla».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:106). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**La segunda concepción no niega que las palabras tengan «significado»** (es decir, que haya algo que se pueda denominar correctamente como «conocer el (o un) significado» de una palabra, y que este conocimiento restrinja los contenidos que se pueden expresar mediante el uso de la palabra utilizada con lo que puede considerarse como ese significado particular). Lo que niega es que el significado (o el conocimiento en cuestión) determine completamente lo que se dice (lo que se supone que es verdadero o falso, o si se está diciendo algo que es verdadero o falso) cuando se utiliza una frase para hacer una afirmación.

Un par de ejemplos pueden servir para aclarar el asunto. Por supuesto que conozco el significado de las palabras *hay, montón, café, sobre, la, mesa*. **Pero ese conocimiento por sí mismo no determina el contenido de la oración** *Hay un montón de café sobre la mesa*. La oración, considerada simplemente como una oración, no tiene un contenido determinado separado del que tiene en ámbitos determinados del discurso. Es más, el valor **de verdad determinable de la oración «Hay un montón de café sobre la mesa» depende en mucho de la ocasión concreta: según las circunstancias, la oración puede utilizarse para decir que hay muchas tazas de café en una mesa contextualmente definida** (*Hay un montón de café en la mesa; cárgalo en el camión*) o, que se ha vertido el café en la mesa (*Hay un montón de café en la mesa; límpialo*), etc.



**PUTNAM, H.** (1999-2001:107-108). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Por supuesto que la concepción clásica no niega que la referencia exacta de algunas palabras (por ejemplo, los indicadores temporales y deícticos comunes) sean insensibles al tema del que se habla**, pero trata esa sensibilidad como un fenómeno especial fácilmente corregible. El cuadro clásico de la semántica de un lenguaje natural es tarskiano: las condiciones de verdad se asocian recursivamente con todas las oraciones de un lenguaje natural .... Lo que plantea Travis es que la sensibilidad respecto a lo que se habla es la norma, no un simple fenómeno especial.

... Para determinar lo que se está diciendo ... necesitamos conocer el «significado de las palabras», las constricciones implícitas sobre lo que podemos y lo que no podemos decir utilizando palabras, y utilizar el buen juicio para imaginarnos lo que se está diciendo en ese determinado contexto y, como dijo Kant hace bastante tiempo (aunque no sean los mismos términos), no existe una regla recursiva para «el buen juicio». Como defiende con todo detalle Cavell en *The Claim of Reason*, nuestro «ajuste» con otros, nuestro sentido compartido de lo que es y lo que no es una proyección natural de nuestros usos previos de una palabra dentro de un nuevo contexto, es una capacidad general y fundamental para la misma posibilidad del lenguaje —sin que sea algo que pueda captarse mediante algún sistema de «reglas».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**110**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Una de las consecuencias que podemos extraer de este asunto es que en sí misma «**la comprensión**» es **sensible al contexto**; en cierto sentido, «comprendo» lo que significa decir que los miembros de la tribu en cuestión son «autómatas sin alma», comprendo lo que las palabras hacen, el efecto que se pretende que tengan y que tienen, pero eso ¡no significa que ellas comprenda en el contexto del argumento de Jaegwon Kim! Por el contrario, para comprenderlas en ese contexto es preciso que las comprenda en el priori *de* la idea de que ciertas personas son «autómatas sin alma». (O, dicho de manera más precisa, presupone que, si rechazamos el reduccionismo, esto nos lleva a considerar que (SIN-ALMA) tiene sentido —sin decirnos cómo comprender ese supuesto «sentido»—).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:111-112). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

LAS CONDICIONES PSICOLÓGICAS, ¿SON «ESTADOS INTERNOS»?

En la última conferencia discutimos la forma en que ha reaparecido en los debates contemporáneos la extraña corriente llamada epifenomenismo, es decir, la opinión de que **los estados mentales carecen de eficacia causal**. ... un epifenomenismo con respecto a los *qualia* de la experiencia (Estos filósofos nunca discuten cómo es posible que seamos capaces de *referirnos* a los *qualia*, si ocurre que los *qualia* no tienen influencia causal sobre nada —ni siquiera sobre los pensamientos—). Efectivamente, Leibniz negaba que hubiera ninguna causación «mental-física», pero solamente porque negaba que hubiera «causación real» alguna aparte de la actualización divina de un particular mundo posible... Aristóteles pensaba que el alma (*psyche*) era la forma (*eidos*) de un cuerpo vivo organizado. Según su doctrina, además de lo que hoy consideramos como funciones «psicológicas» o «mentales», las funciones del alma incluían la *digestión* y la *reproducción*.

En varios de los diálogos platónicos nos encontramos con la idea del alma como algo preexistente al cuerpo y como algo que sobrevive a la destrucción del cuerpo, a veces por medio de la reencarnación, otras porque asciende al ámbito o esfera de las Ideas.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:119-120). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **El realismo directo y la concepción de lo mental como teatro interno**

Desde comienzos mismos de la filosofía como tema de estudio se ha mantenido un enfrentamiento entre dos concepciones muy diferentes de la **percepción**. En la **filosofía antigua se consideraba que la percepción nos suministraba «apariencias»**; la forma en que ese período adoptaba aquella batalla tenía que ver con la naturaleza de esas apariencias. Algunos filósofos clásicos concebían las apariencias **como intermediarias entre nosotros y las cosas externas al alma**. Para los seguidores de Demócrito, por ejemplo, las apariencias eran afecciones de los sentidos (y, en último término, del alma, que se consideraba formada también por átomos, aunque de un tipo muy fino que los que formaban los cuerpos), y las cualidades sensoriales particulares se definían en términos de los tipos de átomos que las causaban. Los estoicos consideraban las apariencias como «impresiones» en el alma o «alteraciones» de ella (de la que también tenían una concepción materialista).

Por otra parte, **para Aristóteles, en la percepción y el pensamiento la parte intelectual del alma está en contacto directo con las propiedades (la «forma sensible») de las cosas sobre las que pensamos**. En la jerga moderna, los estoicos y **los seguidores de Demócrito tenían una teoría «representacional» de la percepción mientras que los aristotélicos eran «realistas directos»**.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**120-121**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Aunque ninguna teoría representacional moderna suponga que sean *imágenes* en miniatura, en el sentido de su apariencia física, aquello de lo que somos directamente conscientes en la percepción, Willfried Sellars planteaba en un famoso ensayo que el cuadro que, incluso en la actualidad, subyace a todas las teorías representacionales es la imagen de un **teatro interno o una pantalla de cine interna**. Según esta perspectiva, «los colores que vemos» no son realmente propiedades de los objetos externos, sino propiedades de las imágenes que se producen en la pantalla interna; para ellos, los objetos que «vemos directamente» son objetos solamente en ese teatro interno o en esa pantalla interna. Esa es la perspectiva que siempre han tratado de combatir los llamados realistas internos, a saber, los defensores de lo que William James llamaba «realismo directo» como la negación de la necesidad de una teoría de la percepción y del valor explicativo que para el pensamiento y la percepción pudiera tener la adopción de esas «representaciones internas».

El desacuerdo entre las dos perspectivas se mantuvo durante toda la Edad Media. Sin embargo, después de Descartes, la situación cambió profundamente; el realismo directo pragmáticamente desapareció de la escena hasta comienzos del siglo XX, cuando lo defendieron (de forma nueva) William James y los «neorrealistas» estadounidenses encabezados por Perry... **en años recientes John McDowell como yo mismo hemos defendido diversas variedades del realismo «directo» (o mejor dicho, del sentido común)...**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:121-122). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

(... Efectivamente, a partir de su insistencia en que, cuando miraba por su ventana al hombre de la calle, Descartes no veía «a los hombres mismos», sino sus abrigos y sus sombreros, hasta llegar a la conclusión de que tampoco veía los abrigos ni los sombreros, sino **una colección de «cualidades secundarias» que no estaban «en» los abrigos y los sombreros, sino en su propia mente**, cada movimiento que ha servido de alimento para miles de cursos de epistemología, todos preocupados por la idea de que nunca nadie «ha visto directamente un objeto material» y con sus consecuencias: «el problema de la existencia del mundo externo» y el «problema de las otras mentes»).

Aunque hacía tiempo conocía *Sense and Sensibilia* de Austin, hasta que empecé a estudiar seriamente a William James en los años setenta no me di cuenta de que todos esos problemas tradicionales descansaban en una **concepción equivocada de la percepción**. Según la perspectiva tradicional, en la percepción no nos relacionamos *cognitivamente* con las personas, los muebles o los paisajes, sino **con las representaciones**. Estas «representaciones internas» se supone que se relacionan con la gente, los paisajes o los muebles que nosotros ordinariamente decimos ver, tocar, oír, etc., solamente **como efectos internos relativos a causas externas**. Cómo se las arreglan para representar cada cosa de manera determinada sigue siendo algo misterio, a pesar de la enorme cantidad de esfuerzos intentos realizados por «realistas» y «antirrealistas» para tratar de esclarecer ese «misterio».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:122). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... **me parece que sólo abandonando ese cuadro de la percepción**, como mediada por un conjunto de «representaciones» en un teatro interno, podremos en algún momento escapar del interminable reciclaje de posiciones que no resultan adecuadas para la filosofía de la mente (ni para la epistemología, ni para la metafísica tradicional), reajustes y reciclados que se han practicado por lo menos durante cuatro siglos.

Kim y los «estados psicológicos internos»

He recordado la concepción de lo mental entendido como un «teatro interno» porque, tal como veremos, los argumentos de Kim a favor de la supervivencia psicofísica presuponen de principio a fin esa concepción de lo mental. Veamos ahora la cadena argumentativa que plantea Kim en un artículo titulado «Supervivencia psicofísica». Kim comienza por decir que en cierta época muchos filósofos creían al «algo parecido» a la siguiente tesis:

*Tesis de la correlación psicofísica:* Para cada suceso psicológico M hay un suceso físico P tal que, como regularidad legaliforme, un suceso del tipo M le ocurre a un organismo en cierto momento precisamente en el caso de que un suceso del tipo P le ocurre al organismo en el mismo momento.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:122-123). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Sin embargo, dice Kim que esta tesis tal como se presenta no puede ser verdadera, porque los sucesos psicológicos se describen normalmente utilizando conceptos que no se refieren a estados que sean estrictamente «internos»; son conceptos cuya aplicación a un organismo en un momento determinado depende (conceptualmente) o bien de lo que ocurre en otros momentos o bien de la existencia de cosas externas al organismo, o de las dos cosas. Por ejemplo, si puedo decir correctamente que «recuerdo que esta mañana tome fruta y cereales para desayunar», esto no depende de mi estado actual, sino de si tomé fruta y cereales esta mañana (y, quizás, de si experimente que comía). Tal como **dice Kim, «el recordar no es interno»**. De manera similar, **si de verdad puedo decir que «sé dónde está París», esto no depende solamente de mi estado actual, sino de dónde, efectivamente, está París**. Ha sido defendido (por mí, por Tyler Burge y por otros) que el mismo *significado* de la mayor parte de los filósofos de la mente contemporáneos acepta esos argumentos. De manera que la tesis de la correlación psicofísica y otras tesis parecidas deben restringirse a ciertos especiales de estados psicológicos, a los estados psicológicos «internos», antes de que se pueda plantear el problema de su verdad. (Con el surgimiento de esta noción de estado psicológico interno, vemos cómo asoma su rostro y reaparece el viejo cuadro cartesiano de la mente como teatro interno).



**PUTNAM, H.** (1999-2001:123-124). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Precisamente, después de unas páginas dedicadas a explicar este punto escribe Kim:

Sugeriré el procedimiento siguiente. **Definamos primero la noción de «propiedad interna»** o «estado interno» de una cosa, y luego defenderemos las siguientes dos tesis:

*La tesis de la supervivencia:* Todo estado psicológico interno de un organismo es superviviente (sobreviviente) a su estado físico interno sincrónico.

*La tesis explicativa:* Los estados psicológicos internos son los únicos estados psicológicos que necesita invocar la teoría psicológica para explicar la conducta humana —los únicos estados que necesita la psicología.

Un poco más adelante hace Kim la observación siguiente (p. 186):

«Una mínima reflexión deberá convencernos de que pudiera ocurrir que quienes creen que sus estados mentales están determinados por los procesos físicos que se dan en sus cuerpos no estén pensando en estados no internos. No es que esos estados no internos no sean propiamente psicológicos ... sino, precisamente que van más allá de lo que está *aquí y ahora* en el espacio psicológico del organismo»...

La manera que tiene Kim de restringir la tesis es la siguiente. Aborda primero el conocer, utilizando el siguiente ejemplo (p.188):

Se que si giro esta perilla en el sentido contrario a las agujas del reloj, se encenderá este quemador. Puesto que quiero tener fuego, giro la perilla: Mi conocimiento de que el giro de la perilla causa que se encienda el quemador juega un papel causal en la explicación de mi acción en girar la perilla.

PUTNAM, H. (1999-2001:124-125). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Kim se enfrenta con este ejemplo diciendo que «de hecho, es solamente el elemento de creer en el conocimiento lo que es causalmente productivo de la acción. Como dice Stich, “lo que el conocimiento añade a la creencia es psicológicamente irrelevante”»**

Hagamos un alto para observar que con esta respuesta surgen, al menos, dos problemas. Tal como hemos indicado hace un momento, uno de los problemas es que se acepta generalmente que el significado de las palabras de un individuo depende de cosas externas al cuerpo y el cerebro de ese individuo. Pero, si esto es correcto, entonces la *creencia* no es más «estado interno» de lo que sea el conocimiento. Porque, si aceptamos la corrección del cuadro «externalista» en semántica, el contenido de una creencia depende en sí mismo típicamente de varios hechos sobre el «mundo externo» (¿qué es «el quemador»? ¿qué es «fuego»?; términos que tienen un sentido determinado solamente en virtud de que ocurren en un contexto particular y en un cierto tipo de entorno general). **Kim no discute esta dificultad ... dice que «la posición que defiende ... es análoga... al enfoque del contenido estricto” en relación con la causación mental...** no es que si giro la perilla en sentido contrario a las agujas del reloj, se encenderá el quemador» sino, más bien, *tener una creencia con ese «contenido estricto»*.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**125-126**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

¿Qué ocurre con los estados perceptivos? Sencillamente, que Kim asume en su totalidad representacional de la percepción e incluso emplea el lenguaje de la teoría de los datos sensoriales (p. 190)

Cuando vemos un árbol, ocurre algún estado fenoménico interno. Alguna representación interna de un árbol se dará dentro de nosotros. En el lenguaje de la teoría de los datos sensoriales, estamos experimentando sensorialmente un dato sensorial «de árbol», o se nos presenta la apariencia de árbol. La tesis explicativa afirmaría que, tanto si hay un árbol real fuera, como si tenemos exactamente esta presentación interna, ello no produce diferencia alguna en la conducta realizada [cuando se describe adecuadamente, en términos de «movimientos corporales básicos» que podemos ejecutar a voluntad].

Como explica Kim, su estrategia en defensa de la tesis explicativa consiste en «argumentar que, dentro de cada estado psicológico no interno que participe en la explicación de alguna acción o conducta, podemos localizar un “estado nuclear interno” que puede asumir el papel explicativo del estado no interno», para defenderse que, de hecho, ese «estado interno nuclear es el núcleo causas y explicativo del estado no interno. Es debido a ese núcleo que el estado no interno tiene el papel explicativo que tiene».

P. 128

Kim necesita el supuesto de una causa próxima de la conducta en el segundo y más problemático sentido.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:129-130 ). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

## LA CORRELACIÓN PSICOFÍSICA

En anteriores conferencias he explicado que Jaegwon Kim defiende una forma de lo que he llamado «reduccionismo». Específicamente, mantiene que lo mental «superviene totalmente» sobre lo físico, y esta superveniencia se explica como conjunción de dos tesis, a saber:

**La tesis de la superveniencia:** Todo estado interno de un organismo es superveniente (sobreviene) a su estado físico interno sincrónico; y

**La tesis de la dependencia:** Cada propiedad mental *depende* de su correspondiente propiedad física.

En esta conferencia final cuestionaré la inteligibilidad de la tesis de la superveniencia... Como explica Kim, la tesis de la superveniencia solamente exige que, si pudiéramos «replicar» una persona , por ejemplo, a mí mismo, es decir, si producir un ser humano sintético con su estado *físico* interno idéntico al mío en todos sus aspectos, entonces mi réplica también estaría en exactamente los mismos estados *psicológicos* internos. ... Un ejemplo de un estado psicológico que no es interno, según Kim, sería «pensar en Viena». «Situemos a mi réplica en el mismo estado cerebral, tiene las mismas imágenes visuales que yo ... y está pensando los mismos pensamientos que yo mismo estoy pensando ... (Kim nos dice que supongamos que su réplica no ha estado nunca en Viena, que nunca ha oído hablar de ella y que sus imágenes podrían reflejar una iglesia de Iowa)». Lo que sostiene Kim es que cada estado psicológico *no interno*, tal como el pensamiento de Viena, puede descomponerse en un estado que es interno y en un conjunto de relaciones externas («relaciones cognitivas e históricas»), y que la «superveniencia» se mantiene solamente para la componente interna del estado psicológico total no interno.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:132 ). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

...Observemos que la intrincada cadena de tesis y argumentos que hemos repasado ponen en acción un grupo bastante reducido de nociones filosóficas claves: «propiedad psicológica interna» (que Kim mismo relaciona con la noción de «contenido estricto»), «movimientos corporales básicos» (como la «conducta emitida» que explica la psicología), «estados fenoménicos internos» (que el mismo Kim relaciona con la teoría de los datos sensoriales) y «estado funcional» (procedente de mis propios trabajos previos). Defenderé que ninguna de estas nociones resulta plenamente inteligible.

Ahora bien, hay algunas condiciones psicológicas, por ejemplo, tener dolor, que en algún sentido son «internas» al organismo ... Aceptamos, por razones argumentales, que decir que alguien tiene dolor no entraña ni conceptual ni lógicamente que ese alguien exista previamente o que existirá en el futuro, y que tampoco entraña conceptual o lógicamente que exista algo «completamente disjunto de» ese alguien (aunque éstos sean supuestos discutibles).

En ese caso, ¿no estoy plenamente autorizado a decir que *dolor* es un estado psicológico interno, en el sentido de Kim, y que, por tanto, la *noción* de «estado psicológico interno» es inteligible? Pues bien, sí y no.

Una manera de hacer significativa la noción de «**estado psicológico interno**» podría consistir en decir: «Entiendo que podría aceptar este uso de “interno” como aplicable a una condición como la de dolor, sentir picor o mareo, en contraste con “el pensar en Viena” que aparece en el ejemplo propuesto por Kim». ... Cuando decimos que el enunciado de que alguien tiene dolor «no implica» la existencia de objetos disjuntos de las personas que tiene el dolor, lo que decimos puede tomarse razonablemente como trivialmente verdadero...

No me interesa si puede haber *algún uso* inteligible de la expresión «condición psicológica interna» o de «estado psicológico interno» (que, por supuesto que lo hay), *sino a si comprendemos lo que se afirma cuando se dice que, por ejemplo, la creencia de que hay iglesias en Viena es un estado psicológico interno con el mismo papel explicativo causal que el que tiene el estado no interno de saber que hay iglesias en Viena*. (Obsérvese que aunque las creencias cuentan para Kim como «estados psicológicos internos» *pensar que hay iglesias en Viena* era su propio ejemplo de *estado psicológico interno!*).... Lo que me interesa no es pensar en lo que hace Kim cuando afirma que la creencia es «interna», sino en lo que hace cuando se refiere al creer como a un *estado*.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:133-134 ). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI

Recordemos que la afirmación de Kim era que *creer que, si giro una perilla, se encenderá el quemador...* son «estados» que cumplen determinado «papel explicativo causal». Además, Kim afirma que hay razones poderosas para creer que (en el caso de los organismos con una estructura física particular , por ejemplo, yo mismo y mi réplica) para cada uno de esos «estados» debe haber un estado *físico* con el *mismo* «papel explicativo causal». Sin embargo, al aceptar como correcta la «concepción funcionalista de los estados psicológicos», los estados psicológicos (con la posible excepción de los «qualia» o los «estados fenoménicos») son «papeles» **con múltiple realización. Estar en un estado psicológico particular es estar en un estado** (sea estado físico, estado del «alma» inmaterial o lo que sea) con un «papel» particular. ... De esta forma, obtenemos la superveniencia de lo psicológico a partir de lo físico.

*Este razonamiento nos informa muy bien lo que entiende Kim cuando llama «estado» a la creencia.* De acuerdo con un artículo (escrito por una de mis personalidades anteriores) que Kim, cita para ilustrar «la concepción funcionalista de los estados psicológicos», un estado psicológico determinado se «realiza» (en cada organismo que es capaz de estar en ese estado) por medio de una condición física *particular*, una condición física que es la misma cada vez y en cada circunstancia siempre que el organismo esté en ese estado, aunque no sea necesariamente la misma condición física en el caso de organismos que pertenezcan a diferentes especies. **Sin embargo, normalmente no disponemos de una definición de esa condición física**, ni es necesario que la conozcamos...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:135 ). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Tratar la creencia como un «estado»** en este sentido es tratarla como un término en una teoría (proto)científica, un término cuyo significado viene dado, por así decirlo, por los «postulados» de la teoría y cuya función es **denotar una condición interna** (aunque sea la misma condición de todas las especies).

Cuando planteo la pregunta sobre si es realmente inteligible pensar la creencia como un «estado psicológico interno», lo que pretendo cuestionar es la inteligibilidad del pensar las creencias como en un «estado» en este sentido y la inteligibilidad de pensar en la creencia como «interna»

¿Tiene verdaderamente sentido suponer que lo que hago cuando adscribo una creencia (o un deseo, o un recuerdo, etc.) a alguien es *comprometerme en parte con cierta especulación protocientífica a propósito de las causas internas de su conducta?* Aunque algunos funcionalistas hayan supuesto que la respuesta es «sí», la posición funcionalista original, precisamente la que **yo mismo defendí en «La naturaleza de los estados mentales»**, era que **el funcionalismo es una teoría empírica y no un análisis conceptual**.



**PUTNAM, H.** (1999-2001:135-136 ). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

De manera que hubiera coincidido con la crítica implícita en la cuestión previa (si la tomamos como una cuestión retórica) en que lo que queremos decir cuando decimos «George cree que hay iglesias en Viena» no es que haya *estados fisiológicos comunes para la especie a la que pertenece George que cumpla tales leyes y cuales papeles explicativos causales*, y que George está de tal manera en alguno de ellos, sino que **hemos afirmado que es una hipótesis científica razonable pensar que los «estados psicológicos» de los que hablamos en la psicología tradicional son idénticos a los estados fisiológicos caracterizados por medio de sus papeles explicativo-causales (estados «funcionales»)**. Sin embargo, incluso **esta versión del funcionalismo, en forma de teoría empírica, sostiene que la psicología tradicional está interesada en la cuestión de predecir la conducta, y que lo que lo hace apelando a entidades teóricas, los «estados psicológicos»**. Solamente se decía que era una cuestión empírica la determinación de si estas entidades teóricas, los estados psicológicos, resultan o no idénticas a los «estados funcionales».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**137-138**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Para empezar, normalmente se reconoce que, en el caso de los humanos, *el lenguaje*, juega un papel decisivo no solamente en la individualización de las creencias, sino para hacer posible que tengamos la mayor parte o todas las creencias de las que somos capaces los humanos. ... En resumen, nosotros «individualizamos» las creencias, determinamos su contenido, mediante la determinación de qué *otras cosas* está dispuesto a decir quien las cree, además de afirmar la creencia (si es que el creyente está dispuesto a afirmarla). Planteadas las cosas así, parece una posición verificacionista, pero no depende de ninguna posición verificacionista... **el contenido de cualquier afirmación depende del contexto en el que se produce la afirmación.** Si no podemos suponer nada sobre una persona salvo que afirma las palabras «Hay iglesias en Viena», entonces la afirmación de que la persona «cree que hay iglesias en Viena» no tiene para nada un contenido claro.

Se acepta generalmente que la individualización de las creencias es «holística» en el sentido de que depende de cuáles otras creencias «interactúan». Sin embargo, creo que, con demasiada frecuencia, no se tiene en cuenta las consecuencias que comporta esta idea.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:140). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**En segundo lugar**, en el panorama de las creencias entendidas como estados (en la metáfora de la ciencia ficción, el estado de tener una oración en nuestra «caja de creencias») **se supone que las oraciones tienen contenidos fijos evaluables según la verdad con independencia del contexto**, es decir, se acepta que las oraciones que están en la «caja de creencias» representan contenidos *determinados*. Ahora bien, supongamos que la oración «Hay un montón de café en la mesa» está inscrita en la «caja de herramientas»: ¿significa esto que creo que hay un montón de tazas de buen café en la mesa?, ¿quiere decir que hay enormes bolsas de granos de café colocadas sobre o más bien, quiere decir que alguien se lió y derramó un montón de café en la mesa? ... **hay una oración en «mentales» disponible para simbolizar de manera independiente del contexto cualquier contenido posible dependiente del contexto. ... Todo lo que tenemos para apoyar la idea de que la creencia es un «estado interno» es pura ciencia ficción**, o mejor dicho, oraciones que tendrán un papel de ciencia ficción...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:141 ). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **La individualización de las creencias**

En general, este asunto de la individualización de las creencias se relaciona estrechamente, aunque no sea lo mismo, con la cuestión de individualizar el contenido de las palabras y oraciones que utilizamos para formular, comunicar y describir las creencias. Hay múltiples formas de entender cómo se produce lo segundo y sobre cuál es realmente el estatus metafísico y científico de nuestras maneras de individualizar los significados de las oraciones y de las creencias. Mi propio punto de vista (el «externalismo semántico»), que acepta hoy día la mayor parte de los filósofos del lenguaje y de la mente, **consiste en decir que el contenido de las oraciones** (y de manera derivada, el contenido de las creencias y de otras condiciones psicológicas dependientes del lenguaje) **depende, al menos en parte, de la determinación de la referencia en el contexto particular** (utilizando la jerga técnica), **depende de la «extensión» de los términos utilizados en la oración o en la expresión de creencia, y que la referencia depende de factores que son *externos* al cuerpo y al cerebro del hablante**. Por ejemplo, que un hablante quiera decir *olmo* cuando utiliza la palabra *olmo* dependerá, entre otras cosas, de si sus palabras se refieren a los olmos (árboles) y eso depende de manera muy compleja tanto a sus relaciones con otros hablantes ... , de los tipos de árbol que haya, de hecho, en el entorno del hablante y de los expertos en los que confía. Las condiciones neurológicas del hablante (o su «estado cerebral») no son suficientes, en principio, para determinar si un hablante determinado, cuando utiliza la palabra *olmo*, se refiere a un olmo o a un haya.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:141-142). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Por lo que se refiere a los temas relativos al lugar que ocupa el discurso sobre el significado y las creencias, opino que **deberíamos rechazar la pregunta sobre si hay lugar en la «ciencia» para «hablar de significado» y «hablar de creencias»** ya que es una pregunta que depende de nociones de «ciencia» inevitablemente ideológica. ..

En el polo opuesto se encuentra **Quine, para quien no se puede tomar en serio el discurso sobre los significados ni sobre las creencias** cuando nuestro interés reside en «iluminar la verdad y la estructura última de la realidad»; ninguna de esas maneras de hablar tiene «relevancia» metafísica o científica, aunque las dos sean esenciales para nuestra vida práctica y por ello formen parte de «nuestro sistema de segundo orden». **Para John Searle, debemos tomarnos con toda seriedad el habla sobre las creencias y sobre significados**, pero ni el significado ni las creencias dependen de algo que esté fuera de la cabeza del hablante. **Para Fodor... Quine tiene razón en lo que se refiere al discurso sobre el significado**, en la medida en que va más allá de la determinación de la referencia de nuestras palabras, pero está equivocado respecto a las creencias (La referencia debe estudiarse seriamente, científicamente, y esto significa, para Fodor, metafísicamente). Fodor es «externalista» en relación con la referencia, al igual que yo mismo.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:143). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

De todas formas, está muy claro que el programa de Kim para confinar la psicología (que él se toma en serio tanto científicamente como «metafísicamente») a los «estados internos» y a los «movimientos corporales básicos» depende de que se encuentre una manera de individualizar las creencias *sin* apelar a factores externos. Porque, si la psicología tiene que apelar a factores externos para individualizar sus «estados», esos estados no serían «estados internos» en el sentido que Kim, ya que a partir de la definición de «interno» que da Kim, la similitud o diferencia de dos estados *internos* no puede depender de nada externo al organismo, ni del tiempo en que el organismo está en el (los) estado (s) en cuestión. Esto significa que, si es correcto el externalismo semántico, y nuestra manera corriente de individualizar las creencias depende de tender a diversos hechos relativos al entorno y a otros hablantes, entonces Kim necesitaría individualizar las creencias de una manera que le alejara de la forma habitual.

Quienes comparten ese deseo de una manera tal normalmente apela al «contenido estricto», como señala el mismo Kim. **Pero, ¿qué es el contenido estricto?** (El «contenido estricto» de una creencia **incluye la referencia de los términos que intervienen, lo que no queda fijado «internamente»**).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**143-144**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La noción de contenido estricto (con la terminología de «estado psicológico en sentido estricto») la introduje en «El significado del “significado”» ... digamos que *siempre que dos seres humanos están en el mismo estado cerebral, sus creencias tienen el mismo «contenido estricto»*. Si podemos comprender razonablemente que las acciones (o los «movimientos corporales básicos») son «causadas» por las creencias y que esto consiste en que son causadas por creencias *individualizadas por su contenido estricto*, entonces el programa «internalista» podría avanzar. Me parece que es a esto a lo que se refiere Kim cuando escribe:

«La posición que defiende en relación con la importancia psicológica de este fallo de la supervivencia[a saber, el hecho de que algunos estados psicológicos se individualizan en parte por factores externos al organismo] resulta análogo, en alguna manera, al enfoque del “contenido estricto” respecto a la causalidad defendido por algunos filósofos».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:144-145). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Pero este enfoque se encuentra simultáneamente ante dos dificultades. La primera consiste en que el criterio propuesto, o, más bien, la condición suficiente propuesta para determinar la similitud del contenido estricto —que los **dos sujetos estén en idéntico estado cerebral**—, **es una condición *nunca se satisface en el mundo real***. La segunda dificultad reside en que, si decimos que lo que es necesario es la **similitud en los *aspectos relevantes*, y no la «identidad» de los estados cerebrales**, incurrimos en una petición de principio, ya que era la *existencia* de estados internos («aspectos relevantes») lo que se podía identificar con las creencias (o con sus «contenidos estrictos»)...

No quisiera dar la impresión de que el hecho de que los significados de nuestras palabras sean individualizadas parcialmente por factores *externos* sea el único problema serio que se presenta cuando hablamos de **«contenido estricto» (concebido como un estado físico interno o un estado computacional interno)**. **Un problema igualmente difícil surge a partir de la forma «holística» y sensible al contexto** en que determinamos cuándo dos enunciados tienen el mismo significado y cuando lo tienen diferente...



**PUTNAM, H.** (1999-2001:145-146). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

El contenido estricto y la «competencia»

Noam Chomsky ha sugerido... que cuando un hablante comprende una palabra, esa comprensión se logra mediante algún componente existente en la «gramática» interna al cerebro del hablante (aunque Chomsky no queda satisfecho con llamar a ese componente «semántico, precisamente porque, según él, la semántica no tiene nada que ver con la *referencia*»). Si esto fuera correcto, entonces parecería que hay otro camino posible para definir el «contenido estricto», a saber, identificar el «contenido estricto» con el componente semántico de la «gramática internalizada». Pero, ¿qué se supone que debería ser este componente semántico?

Consideremos la palabra *demostrar*, en el sentido de *dar una prueba concluyente a partir de ciertas premisas*. Si nos preguntamos sobre la sintaxis de la palabra *demostrar*, podemos decir muchas cosas sin temor a que se produzcan desacuerdos, por ejemplo, que es un verbo, que su pasado es *demostrado*, que el presente es *demuestro*, que la tercera persona del singular es *demuestra*, etc. Un hablante que hable de manera que manifieste un «conocimiento tácito» de estos hechos tiene «competencia sintáctica» en conexión con esa palabra. Tal hablante también sabe que «Elena ha demostrado que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos» es gramatical y que «Elena ha demostrado la botella» no es gramatical. La idea que tiene Chomsky es que hay un conocimiento más complejo que se refiere a la relación de cualquier palabra [y en definitiva, a «demostrar» (en este sentido)] con otros conceptos, conocimiento que posee de manera tácita *cualquiera* que sea «competente» es esa palabra y que constituye la parte *semántica* de la gramática» del mundo. Sin embargo, admitiría que esa parte semántica de la gramática nunca ha sido sistematizada, ni por él ni por ningún otro.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:146-147). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... Para ser «competente» semánticamente tenemos que ser capaces de dar *algunos* ejemplos de lo que es demostrar algo, pero los ejemplos es preciso que no sean todos del mismo tipo. **A una persona le puede resultar imposible ofrecer un ejemplo en matemáticas pero puede ser muy capaz de darnos uno de demostración en teología;** otra persona puede pensar en ejemplos geométricos, pero ser incapaz de dar ejemplos en teoría de los números, etc. La idea de que **existe un único conjunto especificable de habilidades cuya posesión constituye la «competencia semántica» de una persona con la palabra «demostrar» es una ilusión orientada por la teoría.**

Sucede que Chomsky no solamente afirma que *existe* tal cosa como la «competencia semántica» en conexión con cualquier palabra, sino que dice que una competencia semántica se puede *sistematizar de la* manera en que se han sistematizado las relaciones sintácticas. Pero, precisamente porque no tenemos idea sobre lo que sería nuestra «competencia semántica» (aparte de los ejemplos triviales de las verdades analíticas, o verdades pretendidamente analíticas, que es todo lo que ofrece Chomsky en relación con esto), y porque nadie ha hecho siquiera una sugerencia de cómo extender el formalismo chomskiano de «competencia y actuación» (o alguna otra teoría sintáctica) para cubrir el supuesto «componente semántico», nos encontramos de nuevo en el ámbito de la *ciencia* ficción. **Decir que la «gramática universal del cerebro» genera la «competencia semántica», cuando los valores de ciertos parámetros se han «establecido adecuadamente por parte del entorno», es lo mismo que decir que ¡no sabemos qué es lo que hace algo que no conocemos, cuando no sabemos lo que ha ocurrido!**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**147**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La adscripción del significado como una proyección

He utilizado un verbo abstracto, *demostrar*, para poner un ejemplo que mostrase que no hay un conjunto determinado de habilidades que debamos poseer para ser competentes en el uso de una palabra, pero podía haber puesto ejemplos con palabras más sencillas del lenguaje. Los escritos de Charles Travis están llenos de ejemplos bellísimos. **Un hablante competente puede utilizar apropiadamente cualquier palabra en una enorme variedad de circunstancias diferentes, y otros hablantes competentes le entenderán...** Un ejemplo interesante, que recuerdo haber leído en un artículo de Travis, es el siguiente: está entrando en el puerto un aerodeslizador que lleva barriles de petróleo. ¿Es verdadera o falsa la oración «Hay petrolero en el puerto»? Una primera reacción podría ser la de decir, «se trata de un caso límite»; pero las cosas no son tan sencillas. Puede ocurrir que bajo ciertas circunstancias la oración sea claramente verdadera (ese es el tipo de petróleo que ahora utiliza esa empresa), en otras circunstancias manifiestamente falsa e incluso puede haber otras en las que, efectivamente, sea un caso límite. No se trata de que la frase «Hay un petrolero en el puerto» se pueda utilizar en cualquier momento para decir cualquier cosa, evidentemente no es esa la cuestión.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:148). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

**Los significados de las palabras restringen lo que se puede decir utilizándolas; pero lo que se puede decir utilizándolas, y de manera consistente con el significado de las palabras, depende de nuestra capacidad para imaginar cómo es *razonable* utilizar esas palabras en circunstancias nuevas, dados aquellos significados (dada cierta historia de usos previos). A pesar de lo que Chomsky, la idea de la misma *razonabilidad* pueda reducirse a un algoritmo es una pura fantasía científica.**

El mismo asunto juega un papel clave en la obra maestra de Stanley Cavell. *The Claim of Reason*. Cavell nos enseña que lo que convierte en apropiado o correcto en un contexto el uso de las palabras en una circunstancia particular es la naturalidad (también podríamos decir razonabilidad) de **proyectar** esas palabras dentro de ese contexto (dada una cierta historia de usos previos): a esa naturalidad o razonabilidad no le sostiene algo (una «forma» platónica o un «universal» aristotélico) que esté «presente por completo en cada uno de esos casos», como solían decir los realistas medievales. Incluso a la extensión del término (petrolero, en el caso del ejemplo de Travis) no la fija de una vez y para siempre el significado del término, sino que se adapta para ajustarse al contexto.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**148**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

He hablado sobre cuando consideramos que un uso de una oración resulta conforme con el significado particular, y cuando no se conforma a ese uso, pero prácticamente lo mismo podría aplicarse a la individualización de las *creencias*. Un hebreo antiguo se refería al jefe de una pequeña tribu como *melekh*. Traducimos la palabra como «rey» y aceptamos la creencia de que «Og era el rey de Basham». El 1945, los ingleses se referían al jefe (decorativo) del Estado como «el rey de Gran Bretaña» ¿Qué importa en estos dos ejemplos de creencias que uno u otro sea un *rey*? ¡Solamente la naturalidad de la proyección! **Las inútiles búsquedas de objetos científicos llamados «contenidos estrictos» en el caso del significado, y «estados psicológicos internos» en el caso de las creencias, son casos similares del error racionalista que asume que siempre que sea natural proyectar las mismas palabras en dos circunstancias diferentes es porque debe de haber una «entidad» que está presente en los dos casos.**

**PUTNAM, H. (1999-2001:149-150).** *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

«Acciones básicas»

Kim insiste en que los estados psicológicos deben reducirse a un «núcleo interno» antes de que se puedan legitimar metafísica y científicamente; de igual manera insiste en que las acciones deben reducirse. Criticaré también esta afirmación... Repito los párrafos que cité en la anterior conferencia:

Es cierto que mi acción tendrá o no éxito a la hora de producir el resultado pretendido dependiendo de si la creencia es verdadera o no. De manera que, si mi acción tiene como resultado el encendido del quemador, ello dependerá de si es correcta mi creencia de que se encenderá si giro la perilla. Sin embargo, no es parte del objeto de la explicación *psicológica* explicar por qué se encendió el quemador; todo lo que se necesita explicar es por qué giré la perilla ... El objetivo de la explicación psicológica queda satisfecho una vez que he explicado la acción corporal de girar la perilla... La teoría psicológica necesita explicar solamente las *acciones básicas*, no las acciones «derivadas» o «generadas».

(Estas «acciones básicas» también se identifican con «los movimientos corporales básicos que podemos realizar voluntariamente»). Lo primero que tenemos que decir en relación con esta afirmación de Kim es que no tiene apoyo en ninguna teoría psicológica contemporánea. Sin duda, la «teoría psicológica» es, efectivamente, algo variopinto. ...

Consideramos, por el momento, un ejemplo de la rama de la psicología que podría ser favorable a la descripción que hace Kim, la psicología conductista en su forma clásica, la «psicología de la rata»...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:152-153). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

«Estados fenoménicos internos»

Hace pocos años, dediqué toda una serie de conferencias a criticar la idea de que, «cuando vemos un árbol, se está produciendo algún estado fenoménico interno, alguna representación interna de un árbol se nos presenta dentro de nosotros». Efectivamente, como que esta idea es responsable de un conjunto central de «problemas» inabordables y de ciertas posiciones inadecuadas que han confundido a la filosofía desde la época de Descartes. No tengo espacio suficiente aquí para desarrollar todo esto de nuevo. Simplemente, intentaré exponer la incoherencia de un argumento familiar que, creo, es responsable de buena parte del atractivo de la idea de «representaciones internas» o «datos sensoriales».

Este argumento se puede llamar el «argumento del máximo común divisor». En su forma más simple, lo que el argumento dice es que si «tengo la misma experiencia» en dos ocasiones, digamos, por ejemplo, «ver un muro cubierto de rosas», pero en uno de los casos no estoy percibiendo realmente lo que parece estoy que percibiendo (porque estoy soñando), entonces, en un sentido bastante literal, en los dos casos **hay algo en común, (por así decirlo, «un máximo común divisor»)**, y ese algo en común no puede ser externo (ya que lo hemos excluido por hipótesis en uno de los dos casos), y, por tanto, debe ser un algo *interno* que experimenté. Podemos llamar a este algo interno una «representación», podemos denominarlo con una palabra antigua, ***apariencia***, o **podemos llamarlo**, con palabras que hicieron popular Russell y Moore, un ***dato sensorial***.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:153). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

El punto de vista opuesto, defendido por Austin y, más recientemente por John McDowell y por mí mismo ... puede denominarse *el punto de vista disyuntivo*. Desde esta perspectiva, cuando digo que en los dos casos que he descrito «veo un muro cubierto de rosas», todo lo que estoy autorizado a concluir es que es verdadera la siguiente disyunción:

(D) *O bien veo realmente un muro cubierto con rosas, o me parece como si estuviera viendo un muro cubierto con rosas.*

Sin embargo, no estoy para nada autorizado a inferir que haya algún objeto significativo (un dato-sensorial-muro-cubierto-con-rosas o un atributo de «la sensación de un muro cubierto con rosas») que esté, literalmente, «presente en los dos casos».

**Lo que el argumento del máximo común divisor plantea es que el enfoque disyuntivo no puede ser correcto.** Por así decirlo, viene a expresar que es evidente —evidente a partir de la misma experiencia— que hay un máximo común divisor.

Observemos, sin embargo, algo sobre la suposición de un máximo común divisor (ya sea el «dato sensorial» o el «estado fenoménico interno»): el «máximo común divisor» se supone que es *necesario y suficiente* para la «apariencia» en cuestión. Efectivamente, se supone que es la «apariencia»! Si es correcto el «argumento del máximo común divisor», entonces hay «estados fenoménicos internos» para los cuales *esse es principi*. Si *parecen ser* el mismo estado fenoménico interno, son el mismo estado fenoménico interno.



**PUTNAM, H.** (1999-2001:153-154). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Porque, si pudieran darse dos estados fenoménicos internos,  $P_1$  y  $P_2$ , que al sujeto le pareciesen ser exactamente el mismo pero que no fuera el mismo, entonces fracasaría el principio del que dependía el rechazo del enfoque disyuntivo, a saber, que no debe haber un contraejemplo para la condición siguiente: *Si las dos ocasiones le parecen idénticas al individuo en la medida en que se refiere a la apariencia, entonces debe darse una «máximo común divisor» idéntico (un estado fenoménico idéntico).*

El principio se generaliza para situaciones en las que no es toda la escena la que parece la misma (los mismos olores, sonidos o tacto) para el sujeto, sino solamente un único aspecto. Por ejemplo, si miro dos objetos y su *olor* me parece idéntico, entonces el argumento del máximo común divisor establece que hay una «cualidad del color» común que experimento en los dos casos.

Treataré ahora de convencerles que no puede ser correcta la idea de un «máximo común divisor», a pesar de todo el atractivo que, indudablemente, parece tener. **No puede haber estados fenoménicos cuyo *esse sea principi*, estados fenoménicos que obedezcan al principio de que *si dos ocasiones le parecen idénticas al individuo en la medida en que se refiere a la apariencia, entonces el individuo debe estar en el mismo estado fenoménico.***

**PUTNAM, H.** (1999-2001:157). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

¿Qué nos queda cuando no nos vale la «correlación»?

Mi rechazo a la «tesis» de la correlación psicofísica no tiene nada que ver, ni en su forma ni en su estilo, con ningún tipo de defensa del «dualismo» ni con el «interaccionismo». Lo que rechazo no es la tesis de la correlación psicofísica, *sino la idea de que la cuestión misma tenga sentido*. He planteado que resulta erróneo el cuadro que la cuestión presupone, es decir, la imagen de nuestras características psicológicas como «estados internos» que, en tanto estados internos, deben estar «correlacionados» o «no correlacionados» con lo que ocurre dentro (*literalmente* dentro) de nuestros cuerpos.

He defendido que nuestras características psicológicas, como norma, se individualizan de manera que resultan sensibles al contexto y, además, extremadamente complejas, que presuponen factores externos (la naturaleza de los objetos que percibimos, sobre los que pensamos y con los que actuamos), factores sociales y proyecciones que parece natural (o no) hacer. ... Kim es consciente de estas dificultades, y el artículo que he criticado hoy es un intento grandioso por el enfoque tradicional del problema, argumentando que ocultos en el interior de nuestros estados psicológicos, externamente (y holísticamente), individualizados, se encuentran otros estados, se encuentran otros estados «nucleares» que son propiamente internos, como el modelo de la mente como «teatro interno».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:154-155-156). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Sencillamente, la dificultad es que la *indistinguibilidad de las apariencias no es una relación transitiva y, sin embargo, el encontrarse en el mismo estado (es decir, en el mismo miembro de un conjunto de estados mutuamente exclusivos) sí que es una relación transitiva*. ...

Analicemos un experimento realizado en su momento por Rohit Parikh. Con un bote de pintura blanca y un taco de cien tarjetas [pintó las 99 con una gota de pintura adicional por tarjeta para que la sucesión resultaran idénticas] De manera que el estado fenoménico pertinente (la «cualidad del color» pertinente) debe ser el mismo, por argumento del máximo común divisor. Llegamos a esta cualidad de color « $Q_{1/2}$ ». De igual manera,  $C_2$  y  $C_3$  le parecen iguales al sujeto experimental...

Si no son idénticos, entonces, una tarjeta, la  $C_2$ , tiene *dos colores subjetivos diferentes* ( $Q_{1/2}$  y  $Q_{2/3}$ ) ¡al mismo tiempo! ... Por tanto, ¡debe de ser falsa la premisa del argumento!, y esa premisa era el principio del «máximo común divisor».

... lo mismo que ocurre a la hora de determinar cuándo se convierte el *calvo* un hombre que está perdiendo el cabello. Que podamos decir «Era absolutamente indistinguible» y que la expresión sea verdadera en dos ocasiones distintas no nos autoriza a inferir de ello que «estaba en el estado fenoménico numéricamente idéntico». Efectivamente, una vez que nos hemos dado cuenta de que es *absurda* la condición para la identidad de los estados fenoménicos, nos queda claro que *no sabíamos de lo que estábamos hablando cuando inicialmente los postulamos*.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:161-162). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Epílogo primero CAUSALIDAD Y EXPLICACIÓN

En las conferencias que conforman la segunda parte de este libro cité con aprobación una expresión de John Haldane en el sentido de que **hay «tantos tipos de causa como sentidos hay de “porque”»**. Pero hay varias maneras de entender este planteamiento. Una que hasta hace poco parecía atractiva, consiste en decir **que la noción de explicación tiene prioridad sobre la noción de causalidad**. Pero en la actualidad esta formulación parece errónea como su «opuesta», es decir, me parece tan incorrecta la idea de que la noción de causalidad (comprendida como algo que sencillamente es *independiente* de nuestras diversas prácticas explicativas) tenga prioridad sobre la noción de explicación. **Las nociones de explicación y causalidad se presuponen** la una a la otra en todo momento; **ninguna tiene «prioridad» sobre la otra**. En este epílogo haré algunas observaciones a propósito de cómo y por qué esto es así.

El realismo y el internalismo explicativos (según Kim)

En un artículo de 1994 titulado «Conocimiento explicativo y dependencia metafísica», Jaegwon Kim proponía distinguir entre dos maneras posibles de concebir la explicación, a las que llamamos *realismo explicativo* e *internalismo explicativo*. Comenzaré por explicar y discutir esta distinción.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:161-162). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Kim analiza allí dos cuestiones diferentes que los filósofos pueden querer preguntarse a propósito de la explicación. El primer asunto es lo que llama *la cuestión epistemológica*:

*La cuestión epistemológica*: ¿qué es lo que sabemos, es decir, cuál es exactamente nuestro beneficio epistémico, cuando tenemos una explicación de p?

En segundo lugar, podemos preguntarnos qué es lo que «sustenta» una explicación. A esto llama Kim la *cuestión metafísica*:

*La cuestión metafísica*: ¿Cuándo es G un *explanans* de E, en virtud de la relación que se da entre *g* y *e*, que son sucesos representados respectivamente por G y por E? ¿Cuál es la relación objetiva que conecta los sucesos *g* y *e*, y que sustenta la relación explicativa entre sus descripciones G y E?

Una respuesta posible a la cuestión metafísica, según Kim, consiste en negar que exista o que sea necesario que exista tal «relación objetiva». Esta es la respuesta que Kim llama *internalismo explicativo*. ... : «La explicación es esencialmente una actividad *interna* a un corpus epistémico: si algo es o no una explicación —una explicación buena, “verdadera” o “correcta”— dependerá de factores internos al cuerpo de conocimiento, no de lo que ocurra en el mundo, salvo, por supuesto, por lo que hace la verdad de los enunciados que constituyen el *explanans*».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:162-163). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La otra opción posible que Kim tiene en cuenta es una respuesta correcta a la cuestión «por qué ocurre *e*» debe «sustentarse» en alguna «relación» (o relaciones). Esta es la respuesta dada por el *realismo explicativo*. **La relación causal es la que aceptan para fundamentar sus explicaciones los realistas explicativos, por ejemplo, David Lewis o Wesley Salmon. El éxito de una explicación viene determinado por su éxito en localizar el lugar de un suceso en la estructura causal del mundo.** C.G. Hempel, Michael Friedman o Philip Kitcher), y como indica Kim:

La explicación no es... asunto de descubrir u ofrecer más conocimiento proposicional. La actividad explicativa consiste en construir deducciones cuya estructura y pasos estén lógicamente y epistemológicamente relacionados de ciertas maneras específicas con el acto de nuestro sistema de creencias. Para decirlo con toda crudeza, la explicación se refiere a la forma y organización de nuestro sistema de creencias, no a su contenido.

Aunque a la postre no me parezca que sea útil esta distinción... considero que es una excelente manera de enfrentarse con problemas auténticos. Empezaré con la palabrita *salvo* que aparece en la presentación que ofrece Kim del internalismo. Recordemos que para el enfoque internalista la explicación depende de «factores internos al cuerpo de conocimiento» (al estructurar el cuerpo de conocimiento de manera que las partes mantengan relaciones lógicas y epistemológicas apropiadas) «*salvo*, por supuesto, por lo que hace a la verdad de los enunciados que constituyen los *explanans*».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:163-164). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La razón por la que Kim plantea las cosas de esta manera es porque toma a Hempel como paradigma de «internalista». En un famoso artículo Hempel, escrito con Paul Oppenheim, se identifica una explicación «completa» con un argumento deductivamente válido cuya conclusión es **el hecho a explicar (el «explanandum») y cuyas premisas son los enunciados que contribuyen a la explicación (el «explanans»)**. Se añade cierto número de exigencias lógicas y epistémicas, se exige que las premisas sean *verdaderas*. De manera que las explicaciones «hempelianas» se ajusten bien al modelo internalista, tal como lo define Kim.

¿Se ajusta tan bien? Hempel y su coautor exigen también que alguna de las premisas sea *legaliforme*, ¿será la legaliformidad una propiedad «puramente» interna de los enunciados?

Dejando de un lado, por el momento, esta última cuestión, resulta importante observar que el empirismo lógico de Hempel le llevaba a adoptar el supuesto habitual empirista/positivista de que el *lenguaje de la ciencia* (que, según los positivistas, es todo el lenguaje «cognitivamente significativo) *puede concebirse sin que contenga el predicado*» «*causa*» *ni ningún otro que presuponga el concepto de causalidad*. Históricamente hablando, **este supuesto remite al punto de vista de Hume según el cual nunca observamos la causalidad: la causalidad debe reducirse a la contigüidad y a la conjunción constante**, etc. ... (El mismo Hempel ... parece que concebía su noción de explicación como una manera de *reemplazar* el concepto tradicional de causalidad).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:164-165). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Ahora bien, **¿qué ocurriría si no aceptásemos que el lenguaje de la ciencia** (y no digamos la tradicional) pueda concebirse sin contener el predicado «causa» **o algún otro tipo de predicado que presuponga el concepto de causalidad?** Después de todo, **nuestras descripciones habituales de lo que observamos están cargadas de contenido causal.** Preguntemos a la gente lo que hace utilizando verbos del tipo *comer, beber, levantar, romper*, etcétera, cada uno de los cuales presupone semánticamente la noción de causalidad... Si no podemos dar siquiera un ejemplo de un informe de observación normal (por no hablar de los enunciados no observacionales) que, directa o indirectamente, no presupongan, entonces **debería resultar sospechosa la misma idea de que la ciencia (o la psicología tradicional) pueda, «en principio», prescindir de la noción de causalidad.** (También hay resultados empíricos que entran en conflicto con la idea de que «no observamos causalidad».

... Lo que plantearían [Hume y otros] es cómo debemos interpretar ese contenido causal. Hume hubiera dicho que lo que hacía era decirnos lo que *significaban* enunciados del tipo «Betty tiró el jarrón». Pero la explicación de Hume de lo que quieren decir tales enunciados presupone que hay un nivel de observación —el nivel absolutamente fundamental— que está libre de hipótesis causales. Este nivel sería el de las cualidades sensoriales. **Pero la afirmación de que nuestro hablar sobre los objetos físicos se puede reducir a hablar sobre cualidades sensoriales es algo que ha sido abandonado por prácticamente todos los filósofos contemporáneos.**



**PUTNAM, H.** (1999-2001:165-166). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Mi propia consciencia de estos problemas se retrotrae a la lectura que hace años hice del Trabajo de **Elizabeth Anscombe «Causalidad y determinación»**. No resisto citar un párrafo extraordinario (p.137):

En primer lugar, revisamos el enunciado que dice que nunca podemos observar la causalidad en un caso individual. Alguien dice que esto nos anuncia que no va a considerar nada como «observación de la causalidad». Con frecuencia pasa así en filosofía; se razona que «todo lo que encontramos» es tal y cual cosa, y nos encontramos con que quien argumenta ha excluido de su idea de «encontrar» el tipo de cosas que dice que no «encuentra». Cuando consideramos que estamos autorizados a decir que «encontramos», tenemos el derecho a volver las tornas sobre Hume, y decir que «encontramos» los cuerpos, tal como las bolas de billar acercándose una a la otra. Cuando «consideramos el asunto con la mayor atención», nos encontramos solamente con la impresión de una trayectoria descrita por las posiciones sucesivas de una mancha blanca circular en nuestro campo visual, etc. Ahora bien, una explicación «humeana» de la causalidad tiene que darse en términos de conjunciones constantes de cosas físicas, sucesos, etc., no de las experiencias de ellos. Por tanto, **si se nos permite que «encontremos» cuerpos en movimiento, por ejemplo, entonces, ¿qué teoría de la percepción puede rechazar la percepción de la causalidad?**

Y continua diciendo:

**La verdadera —aunque inútil— respuesta a la pregunta «¿cómo alcanzamos nuestro conocimiento primario de la causalidad?»** consiste en decir que, al aprender a hablar, aprendimos la representación lingüística y la aplicación de un montón de conceptos causales. Muchos de ellos los representamos por verbos transitivos y de acción que utilizamos al referir lo que observamos. Otros, un buen ejemplo es «infectar» o «contagiar», no forman enunciados de observación, sino, más bien, expresiones de hipótesis causales.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:166-167). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

La palabra «causa» es enormemente general. ¿Cómo muestra alguien que ha adquirido en concepto de causa? Nos gustaría decir que solamente porque tiene esa palabra en su vocabulario. Si fuera así, entonces la evidente posesión del concepto presupone otras muchas capacidades del lenguaje. Quiero decir que la palabra «causa» se puede añadir a un lenguaje en el que ya estaban representados muchos conceptos causales. Una pequeña selección: *raspar, arrastrar, empujar, mojar, comer, quemar, tirar, atropellar, proteger de, aplastar, hacer* (v.g., ruidos, barquitos de papel), *herir*. Pero si nos dedicamos a imaginar lenguajes en los que no aparezca representado ningún concepto causal especial, entonces ninguna descripción de los usos de una palabra en el seno de ese lenguaje será capaz de presentarse como significado *causa*. Tampoco contendrá palabras para presentar algunas clases naturales de objetos, ni palabras equivalentes a «cuerpo», «viento» o «fuego». Aprender a usar verbos causales especiales es parte integrante del aprendizaje de aplicar los conceptos que responden a estos sustantivos y a otros muchos. Tan seguro como que hemos aprendido a llamar a la gente por su nombre o referir que hemos visto al gato sobre la mesa, también aprendimos que el perro hizo un ruido gracioso o que las cosas fueron cortadas o rotas por alguien a quien le vimos cortarlas o romperlas.

Regresemos a la distinción entre los **enfoques internalista y realista de la explicación**. Si mi respuesta a la petición de que explique por qué un determinado jarrón está por lo suelos... consiste en decir que Betty lo rompió, ¿qué tipo de explicación es la que he dado? Resulta obvio que una relación causal es lo que «sustenta» dicha explicación... Por tanto, ¿se trata de una explicación realista? Recordemos la caracterización que dimos del enfoque internalista: «Si algo es o no una explicación —una explicación buena, “verdadera” o “correcta”— **dependerá de factores internos al cuerpo de conocimientos, no de lo que ocurra en el mundo**, salvo, por supuesto, por lo que hace a la verdad de los enunciados que constituyen el *explanans*». La «bondad» de esa explicación depende de factores internos, por ejemplo, al citar el empujón dado por Betty se resuelve nuestro problema...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:167-168). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

No depende de ningún otro factor *salvo* «de la verdad de los enunciados que constituyen el *explanans*». De manera que también resulta que ¡la explicación es «internalista»! **Tal y como se ha planteado esta dicotomía asume plenamente que las relaciones casuales son algo que está *por encima y separado* de lo que se conoce cuando conocemos «la verdad de los enunciados que constituyen el *explanans*». Y éste es el legado de la idea del empirismo lógico de ¡cómo debe ser una explicación adecuada!**

¿Son los realistas realmente internalistas (y viceversa)?

La distinción entre internalistas y realistas en relación con el tema de la explicación parecerá aún más confusa cuando examinemos las posiciones que defienden algunos de aquellos a quienes Kim se refiere como «realistas paradigmáticos» (por ejemplo, David Lewis y Wesley Salmon). Efectivamente, Salmon sostiene que para responder a una pregunta de forma «¿Por qué ocurrió tal o cual suceso?» ... decir que el suceso A causó el suceso B es hacer un enunciado complicado sobre las frecuencias relativas de varias sucesiones de sucesos. La relación causal que constituye el «fundamento» de la explicación puede incorporarse a la misma explicación y, cuando se hace esto, el único factor «externo» que contribuye a la «bondad» de la explicación estaría incluido en la cláusula «salvo» que plantea Kim; como dice Salmon, para obtener una buena explicación no hace falta ninguna otra cosa diferente a «la verdad de los enunciados *explanans*», una vez que se han incluido todos los hechos pertinentes conectados con «la frecuencia relativas.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:168). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Está claro que David Lewis no cree que la causalidad pueda analizarse en términos de frecuencias relativas. Pero, como él mismo dice, *puede* analizarse en términos de contrafácticos. Estos contrafácticos en su momento se explican en términos de una rica ontología de «mundos posibles» y de «similitudes objetivas». Pero, y esto es crucial para el tratamiento que **hace Lewis de la asimetría de las relaciones casuales**, la manera en que *estimamos* las similitudes entre mundos posibles, para asignar valores de verdad a los contrafácticos, **depende de nuestros intereses**, de hecho, de nuestros intereses **epistémicos**. (Por ejemplo, a veces, consideramos la similitud entre las leyes como similitud más importante entre mundos posibles y, otras veces, consideramos como de mayor importancia la similitud de los sucesos que hayan ocurrido en el pasado). ¿Será, quizás, la teoría de Lewis una teoría *internalista* disfrazada? (Si ... rechazamos la creencia de Lewis en la «existencia real» de los mundos posibles y los construimos como simples *historias* posibles del mundo, ¿no eliminamos el último vestigio del «realismo» — en el sentido de Kim— de la teoría de Lewis?)...

Volviendo al de Hempel paradigma del internalismo, también aquí surgen complicaciones. Como ya dije, Hempel no solamente exigía que las premisas de una explicación «correcta» fuesen *verdaderas*, también exigía que algunas de las premisas fueran del tipo de las leyes *legaliformes*, y no está para nada claro que la legaliformidad sea una propiedad puramente «interna» de los enunciados.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:169). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... **Todos admiten que la noción de causalidad finalmente se *eliminará*.** [La discrepancia está en cómo hacerlo: si debemos utilizar la semántica de los mundos posibles, si son suficientes los hechos sobre frecuencias, los hechos sobre la «forma» de las generalizaciones que decimos que son leyes (más, desde luego, la verdad de las generalizaciones), o si es preciso que recurramos a hechos metafísicos relativos al estatus de algunos de los predicados utilizados en la generalización]. Lo mismo que Hume, **todos estos filósofos rechazan que los predicados descriptivos ordinarios posean ya contenido causal.** La batalla que analiza Kim es un conflicto familiar entre filósofos que comparten las sospechas humeanas sobre la causalidad, y ésta es la razón por la que me resulta extraño describir *cualquiera* de ellos como un «realista explicativo».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:169-170). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **Una alternativa no considerada: la interdependencia de la causalidad y la explicación**

Coincido con el enfoque que defendía Anscombe. Es un punto de vista que tiene cuatro componentes principales: **primera**, **Anscombe afirma que las nociones específicamente causales se aprenden a medida que aprendemos el lenguaje**. Sin ellas no podemos hablar de los objetos y actividades corrientes. En **segundo lugar**, defiende que, en la mayoría de los casos, lo que vemos, oímos, etc., no puede describirse sin utilizar nociones causales específicas. (De manera que rechaza la pretensión humeana de que no «observamos» cosa tal como la conexión causal). Una **tercera** componente del enfoque de Anscombe consiste en plantear que **el concepto «causa» es una *abstracción* de estas nociones causales más específicas**. Y una **cuarta** es que **no cree que pueda realizarse el proyecto *analizar el concepto de «causa»*** (en el sentido de reducir el concepto a otros que no sean ya conceptos específicamente causales de la manera en que son causales «romper», «recoger», etc.). Quizá podría yo añadir una quinta componente, Anscombe no ve razón alguna por la que debemos comprometernos de partida con ese tipo de proyecto de reducción.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**170**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Ahora bien, al aceptar esta orientación deberíamos tener cuidado de **no caer en el error contrario, el de suponer que podemos reducir la noción de «explicación» a la noción de «causalidad»**. Debemos tener en cuenta que aprendemos las diversas nociones causales que hemos adquirido aprendiendo a contestar a diversas preguntas por el «porqué», es decir, mediante el aprendizaje de muy variadas prácticas explicativas. La atracción por la expresión «El significado es el uso» con frecuencia desestimada que, tal como Wittgenstein entendía la observación que inspiraba la expresión, las formas como utilizamos las palabras no se pueden describir en algún vocabulario «científico» que venga fijado de antemano. Al describir una práctica explicativa, tenemos que utilizar los conceptos que adquirimos con esa práctica (o conceptos relacionados). **La causalidad y la explicación son nociones independientes.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:170-171). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **Rechazo del enfoque Ayer-Hume sobre la causalidad mental y física**

En la parte segunda de este volumen he defendido la idea de que un determinado suceso físico (por ejemplo el agua que corre en una bañera) puede tener a la vez una explicación física y otra «mental» (el agua está corriendo en la bañera porque he decidido darme un baño). Esta perspectiva es también la que sostiene un humeano como el último A. J. Ayer, pero por razones que no puedo compartir. **Según la explicación de Hume de la causalidad, decir que un suceso A causa un suceso B es, precisamente, decir que hay una regularidad R, de manera que (bajo ciertas condiciones especificables C) a los sucesos del tipo A les siguen siempre sucesos del tipo B** (por supuesto Hume admite que está ya demostrado el supuesto que critiqué antes, que los «sucesos» de los que hablamos cuando hacemos afirmaciones causales pueden describirse sin utilizar nociones causales). **Según Ayer**, esto resuelve el problema de cómo el suceso físico P (el agua corre en la bañera) puede tener tanto una **causa física** (a saber el estado físico  $S_0$  del agua en las condiciones, el grifo, la bañera y, si queremos incluirlo, nuestro cerebro y nuestro cuerpo en un tiempo previo  $t_0$ ) como una **causa mental** (D) sin que ello nos exija «reducir» la causa mental a la causa física. Pero decir que P tiene simultáneamente esas dos causas es decir simplemente que D puede subsumirse a la vez bajo dos regularidades (para unas condiciones adecuadas  $C_1$  y  $C_2$  bajo la regularidad «En las condiciones  $C_1$ , los sucesos del tipo  $S_0$  vienen seguidos siempre por sucesos tipo P» y bajo la regularidad «En las condiciones  $C_2$ , los sucesos del tipo D vienen seguidos siempre por sucesos del tipo P»); y ¿por qué debería plantear un problema metafísico que un suceso pueda subsumirse bajo dos o más regularidades diferentes?



**PUTNAM, H.** (1999-2001:171-172). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

A la objeción normal que dice: «¿Cómo es posible que el *mismo suceso* P (el agua corriendo) se *produzca* por dos cosas diferentes) la decisión y el estado físico  $S_0$ ?», la respuesta de Ayer consiste en decir que la noción de «producir» no es sino un añadido «espiritualista» a la noción de causalidad, y que es preciso que nos deshagamos de ella.

Aunque coincido con la conclusión del argumento de Ayer, a saber, que podemos hablar de ciertos sucesos físicos, tales como el agua que corre, P, en forma doble (*dependiendo del contexto*, como el lector de la segunda parte esperaría que dijésemos a diferencia de Ayer) como algo que tiene una «causa mental», como la decisión D, y como algo que tiene una «causa física» —una vez más diré que *cuál* sea **el suceso físico previo que citeamos como «causa» es algo que es sensible al contexto**—, sin embargo, mis razones, sin duda alguna, son bien diferentes de las de Ayer. No pienso que «producir» sea una noción de la que podamos o podríamos prescindir, ni que las afirmaciones causales no hagan otra cosa sino subsumir sucesos bajo *regularidades*. Parte de la noción de decisión es que se *actúa* con las decisiones, que pueden *llevarse* a cabo, y mi decisión de dejar correr el agua, más el hecho de que la llevo a cabo, que la hago, *producen* realmente que ahora esté corriendo el agua por la bañera. La línea de Hume-Ayer es una forma sencilla de desactivar la preocupación de Kim, que decía que, **si aceptamos la causación mental en cualquiera de sus formas (y no la reducimos a causalidad física), tenemos que sacrificar «la clausura causal de lo físico», pero no tengo ninguna intención de seguir el camino fácil.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:172). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

## **El reduccionismo y la (in-)inteligibilidad**

Como ya he dicho, **el camino fácil consiste en decir que la existencia de múltiples respuestas a una pregunta de la forma «¿Por qué ocurrió E?»**, incluidas las respuestas que apelan a las decisiones, pensamientos, deseos y otros «fenómenos mentales», *podría* entrar en conflicto con la «clausura causal de lo físico», en el caso de que fuera completamente inteligible la cuestión «qué ocurriría si todos los sucesos físicos fueran los mismos y no se produjera la decisión (o el pensamiento o el deseo)». Pero no seguiremos ese camino porque resulta que esa pregunta no es plenamente inteligible.

Los filósofos que consideran reducir lo mental a lo físico si queremos resolver el problema de «reconciliar la clausura causal de lo físico con la causalidad mental» suelen molestarse cuando se les dice que hay algo ininteligible en el escenario de la novia automática... Es fácil pasar por alto que *el reduccionismo también implica que esa pregunta no es inteligible en la forma que primero imaginamos* (es decir, no es completamente inteligible).

Para ver este asunto, consideremos primero lo que me parece más importante de la intuición que expresa Kripke con su famosa afirmación de que *no existe un mundo posible en el cual el agua no sea H<sub>2</sub>O*. ... En una primera impresión, parece perfectamente inteligible decir que «el agua sólo contingentemente es H<sub>2</sub>O» y como hay un sentido obvio en el cual esto es verdad ... es decir, hace falta experimentar (y no análisis conceptual) para determinar su verdad, es muy probable que pensemos que es posible concluir en forma inteligible que «el agua podría no haber sido H<sub>2</sub>O»

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**173-174**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... La turbadora cuestión a la que nos enfrentamos es sencillamente la siguiente: «¿Por qué describimos este mundo como un mundo en el cual el *agua* no es H<sub>2</sub>O?»... ¿Por qué no decir que hay un mundo posible en el que utilizamos la palabra *agua* para un *liquido diferente*, un líquido que comparte muchas propiedades con el agua pero que, de hecho, no es agua?

Por supuesto que Kripke nos da un *sentido* de «posible»—un sentido epistémico— en el cual es «posible que el agua no sea H<sub>2</sub>O». Es decir, podemos describir una situación en la que hay lo que Kripke llama una «contrapartida epistémica» del agua (que incluso llama agua) pero que no es H<sub>2</sub>O...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:174-175). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

El reduccionismo también es una estrategia para defender que no resulta convincente que tenga realmente sentido un escenario como el de la novia automática... Lo que quiero decir es que podemos negarnos a aceptar que el escenario de la novia automática tenga sentido sin por ello tener que comprometernos con el programa utópico que pretende reducir los predicados mentales a los físicos... Aprendemos los predicados llamados mentales mientras aprendemos a utilizarlos en prácticas explicativas que suponen criaturas de carne y hueso. La idea a la que se refieren con «entidades» que pudieran estar presentes o ausentes con *independencia* de lo que suceda, en nuestros cuerpos y con nuestra conducta, tiene una larga historia y un gran atractivo figurativo (y no sólo figurativo, también religioso, etc.). ... **Los materialistas tienen razón al insistir en nuestra naturaleza corporal, tienen razón en insistir en que nuestra conexión entre la mente y el cuerpo es demasiado íntima como para hablar de espíritus incorpóreos, novias automáticas, «tribus de seres sin alma»**, etc. Pero se equivocan cuando su cientificismo les conduce a afirmar que solamente podemos pensar sobre nuestra mente como en algo que actúa al interior *y por medio* de nuestros cuerpos si pudiéramos reducir los términos de la psicología tradicional a términos químicos, físicos, neurológicos, de las ciencias de la computación, etc.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:175-176). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Comencé citando con aprobación una expresión planteada por **John Haldane** en el sentido de que **«hay muchos tipos de causas, tantas como sentidos hay en de “porqué”»**. He explicado por qué esa expresión no se debe entender como queriendo decir que la noción de explicación tenga prioridad sobre la noción de causalidad, en un sentido explicaría que podemos comprender la noción de explicación con independencia de comprender la noción de causalidad. **Tampoco debería comprenderse la afirmación de Haldane como queriendo decir o presuponiendo que los diferentes sentidos de porqué literalmente sean diferentes significados de esa palabra**. Cuando hablamos de diferentes «sentido» de una palabra, de una frase, de una oración, con frecuencia lo que hacemos es señalar muy diferentes usos de la expresión correspondiente, usos que, sin embargo, consideramos como **proyección de un único concepto**. ... propongo que consideremos la aguda observación de Haldane de la manera siguiente: **deberíamos entender lo que dice de los «sentidos de “porqué”» con nuestra gama expandida de prácticas explicativas**. Comprendida así, lo que su indicación nos dice es que comprendemos los diversos usos de *causa* al aprender a manejar las **prácticas explicativas**. Podríamos añadir que nuestro repertorio de prácticas explicativas se puede expandir indefinidamente, de manera que nuestro concepto de causalidad resulte ser **indefinidamente expandible** (lo mismo que nuestro concepto de realidad, como he indicado ...).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:177-178). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Epílogo segundo LAS APARIENCIAS, ¿SON «QUALIA»?

Hoy en día determinados filósofos de la mente y de la psicología consideran como algo obvio que la consciencia tiene que ver con que se den qualia. Ahora bien, el término *qualia* (en singular *quale*) no es para nada inocente.

Una breve historia sobre el uso de los qualia

El primer filósofo que tengo noticias que utilizó el término *qualia* es C.I. Lewis en sus conferencias sobre teoría del conocimiento impartidas en Harvard en el año 1949. En los trabajos de esa época el término que se prefería normalmente era el de *datos sensoriales*, ... *Qualia* es el término latino correspondiente a «cualidades». ... El cuadro es esencialmente el mismo que el de Berkeley: las *cualidades* de las que somos conscientes cuando nos confrontamos con una manzana —la rojez de la piel, la blancura del interior, la suavidad que sentimos cuando la cogemos— están en la mente de quien la contempla y no «ahí fuera». **El rechazo de lo que he denominado en estas conferencias «el realismo del sentido común» (y, a veces, con el término *realismo directo*) se construye normalmente en términos de *qualia*.**

Ya desde la Primera Meditación de Descartes, el escepticismo se ha visto impulsado por el panorama. (Escena primera). La persona A tiene una experiencia («verídica») de que ve algún objeto, por ejemplo, una puerta amarilla. (Escena segunda). La persona B... tiene una experiencia totalmente no verídica (un sueño o una «alucinación total») que resulta ser «cualitativamente idéntica» a la experiencia de la persona A (con frecuencia, esta «identidad cualitativa» no se distingue de la *indistinguibilidad*... Este escenario con sus dos momentos nos conduce al argumento tradicional siguiente: **lo que «percibimos directamente» es lo mismo en los dos casos...pero en uno de los dos casos... no existe físicamente...**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:178-179). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

De esa manera, lo que B «percibe directamente» no es físico, y, puesto que es lo mismo en los dos casos, esto quiere decir que tampoco es físico en el caso de la persona A, no es físico aunque la percepción sea verídica. Lo «amarillo que vemos» (como diría Berkeley) no es físico, sino mental.

Es cierto que la mayor parte de los filósofos que han defendido este cuadro tradicional suele añadir que existe un «perfecto buen sentido» según el cual *vemos* la puerta física, precisamente los datos sensoriales (*qualia*) de los que somos conscientes son «causados la manera adecuada» por la puerta ... «tiene propiedades superficiales que causan un reflejo de la luz de tal tipo que, al impactar en los ojos de un observador normal, causarán que el observador tenga el dato sensorial amarillo».

Otros filósofos, por ejemplo, Thomas Reid, y supongo que la mayoría de los filósofos contemporáneos, modifican esa perspectiva y plantean que no somos *conscientes* del uso sensorial amarillo (a menos que hagamos introspección), simplemente lo *tenemos*. De lo que somos conscientes ... es de la puerta física y del color físico... esta actitud, de hecho, nos enfrenta a la perspectiva anterior: la parte esencial de ese cuadro es que viene recogida por la palabra *qualia*, y dice que en la medida en que en la medida en que hay algo en el mundo como lo que de manera no reflexiva imaginamos que es *amarillo* (algo «sensorialmente amarillo», como en cierta ocasión escuché decir a alguien), es algo que está en nuestras mentes ... y no fuera.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:179-180). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Frente a ese punto de vista, William James, John Austin, John McDowell ... han propuesto un **enfoque disyuntivo de la percepción**. De acuerdo con éstos, no hay nada *literalmente* «en común» entre la escena 1 y la escena 2, es decir, ninguna «cualidad» idéntica... en ese enfoque disyuntivo «experimentar visualmente una puerta amarilla» es una expresión que incluye una disyunción (es ambigua). Puede querer decir que vemos una puerta real con una real cualidad de color (amarillo) o que parece que la vemos. De los hechos que se presentan en la escena 1 y en la escena 2 no se sigue la conclusión de que haya un MCD (máximo común divisor), un «quale de color» que sea mental.

En este libro he señalado reiteradamente mi acuerdo con estos filósofos. Me parece que el argumento tradicional comete la falacia (la llamaré la «falacia del MCD»).

¿Hay o no un divisor común»?

(a) Comencemos por hacer un comentario en relación al escenario tradicional. Como señala Austin, los sueños no son «cualitativamente idénticos» a las experiencias que tenemos despiertos. ...

(b) Como también indica Austin, si se meten en el mismo saco las ilusiones de tipo general (por ejemplo, el bastón que se dobla en el agua ...) con errores y delusiones (o con los sueños), se comete cierto número de incongruencias. Efectivamente, algunas de las ilusiones tradicionales (por ejemplo, el bastón que se doble en el agua) tienen un aspecto que es bastante objetivo (incluso pueden fotografiarse).

(c) Puedo imaginar una forma de enfrentarnos a la siguiente objeción de McDowell:



**PUTNAM, H.** (1999-2001:180-181). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

(c) objeción de McDowell:

Supongamos que yo fuese un cerebro en un frasco que parece que ve una puerta amarilla. (Incluso pude haber aceptado realizar este experimento y saber que lo que veía era real). O puede que haya ingerido una droga y, aunque el estado de delusión no sea totalmente idéntico al estado de vigilia, podría darse el caso de que conlleve una puerta amarilla.

En vuestra explicación, diría McDowell, **la percepción tiene contenido**. En los dos casos (del escenario tradicional, tanto en la escena 1 como en la 2) el sujeto tiene una experiencia cuyo contenido «afirma» que una determinada parte del espacio visual, una cierta ubicación del color relativa a mi cuerpo, contiene una puerta amarilla. *¿Por qué no puede ser este contenido común precisamente el MCD que usted niega?*

Por supuesto que la respuesta consiste en decir que McDowell insiste en la existencia de este tipo de «factor común». ... en el caso de lo no verídico, el amarillo no es una propiedad de algo de lo que *tenemos* experiencia (o una propiedad de lo que es la experiencia) como pretende decírsenos cuando se habla en términos de *qualia*, sino que es una propiedad que la experiencia *adscribe* a la puerta. La experiencia *representa al entorno conteniendo el amarillo* (se «refiere» a amarillo, por así decirlo); no es un amarillo (o un «subjektivamente amarillo») particular o universal. Como lo plantea William James, la cualidad está «en» la experiencia «intencionalmente», pero la experiencia no la tiene «como atributo». La falacia del MCD consiste en confundir tener la rojez o calidez «intencionalmente» con el ser rojo o caliente «adjetivamente» (es decir, como atributos).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:181-182). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **Las apariencias como presentaciones**

Como ha indicado recientemente Richard Heck, la disputa actual en relación a **si toda experiencia perceptiva se «conceptualiza»** conlleva con frecuencia otro conjunto de temas diferentes. Uno de ellos tiene que ver con si las experiencias son objetos mentales con ciertas cualidades (por ejemplo, representaciones mentales como en el modelo de la mente propuesto por Hume) o si tienen algún *contenido* que tiene que ver con el mundo. Esta es la cuestión que acabamos de tratar. También se discute sobre si el contenido puede «naturalizarse», es decir, si puede reducirse a una covariación causal. **He defendido en muy diversos lugares que la intencionalidad —el contenido— no puede reducirse de esa manera, y también he defendido que la noción de causalidad es en sí misma una noción dependiente del interés** (un rasgo que se ajusta a papel que le quieren asignar los metafísicos reduccionistas) ...

**PUTNAM, H.** (1999-2001:181-182). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Pero también hay un debate sobre si «es todo el contenido *conceptual*». Un tema que no resulta nada claro pero que depende, evidentemente, de las exigencias que planteamos a «ser conceptual». Heck ha planteado que existe una propiedad *más débil* que la conceptualidad, tal como la concibe McDowell (por ejemplo, al plantear las discrepancias que sobre este asunto mantiene con Gareth Evans), y que sería suficiente para muchos de los propósitos de McDowell. Tanto Evans como McDowell exigen, para que la **experiencia perceptiva sea conceptual, que se disponga de los conceptos necesarios para describir ese contenido del pensamiento que pensamos —no el pensamiento de que la experiencia es de tal y cual tipo, sino otros pensamientos que presuponen esos mismos conceptos y otros conceptos que el sujeto posee—**.

[VA: pensar en Funes el memorioso de J.L. Borges]

**PUTNAM, H.** (1999-2001:182). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

(Éste es un planteamiento aproximado de la «constricción de generalidad» de Evans, que Heck formula de la siguiente manera: «Según la constricción de generalidad, **nadie que piense es capaz de plantearse un pensamiento que tenga una estructura determinada a menos que sea capaz de recombinar los elementos de esa estructura para poder formar otros pensamientos relacionados**»). La propiedad más débil que plantea Heck, para sustituir la conceptualidad entendida en ese sentido, es la propiedad de *representar* (o, como voy a llamarla, de *presentar*) una parte del mundo (o una parte del espacio en la vecindad del sujeto) como teniendo ciertas propiedades. Como **propone Heck**:

A los enfoques que parte de los datos sensoriales ... se les pueden plantear las objeciones que he avanzado, *porque niegan que la experiencia tenga contenido intencional o representacional*. Estas objeciones se apoyan en el hecho de que, en la concepción de los datos sensoriales, mis experiencias son simples ocurrencias subjetivas que, por así decirlo, no tienen ninguna conexión o vínculo con el mundo exterior al mío. Por tanto, *prima facie*, parecería que se podrían evitar estas objeciones insistiendo en que **la experiencia perceptiva tiene un contenido de representación**. Pero el contenido no conceptual *es* contenido representativo, de manera que no resulta nada claro qué se debería exigir la demanda adicional de que la experiencia tenga contenido conceptual.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**182-183**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Estas observaciones de Heck se apoyan en el siguiente argumento , que aparece en *Mind and World*, de McDowell. McDowell defiende (correctamente, en opinión de Heck) que las experiencias no simplemente *causan* que tengamos creencias, sino que *justifican* algunas (esperamos que muchas) de nuestras creencias. Mantienen relaciones racionales con nuestras creencias, incluida su verificación y su probabilidad. Pero no podrían cumplir con este cometido si careciesen de contenido. La experiencia de ver una puerta amarilla tiene un contenido que implica que es verdadera la creencia de que hay una puerta amarilla delante de mí. Esto no quiere decir que debamos aceptar una creencia siempre que tenga una experiencia de ese contenido. ..

La cuestión que plantea Heck es que si la experiencia es la que justifica las creencias, entonces esto plantea una restricción sobre el sentido en que tiene contenido (una restricción que no parece que pueda explicar las covariaciones causales que puedan darse del contenido): el contenido de las experiencias que justifican las creencias puede ser, para acuñar un término poco elegante, *presentacional*. (Encuentro extraño **el propio término que utiliza Heck, representacional, porque él mismo ... rechaza el punto de vista de que los objetos de la experiencia sean representaciones, a lo que él llama «el enfoque representacional»**). En mi terminología, Heck cree que las experiencias *presentan* el mundo como si tuviera ciertos rasgos, pero rechaza la idea de que experimentemos representaciones). Donde Heck ve una laguna en el argumento de McDowell es que en el paso de ser presentacional a ser «conceptual», en el sentido de satisfacer la restricción de la generalidad.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**183-184**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Sin embargo, me parece no solamente que *muchas* de nuestras experiencias tienen la propiedad de que presuponen capacidades conceptuales de nuestra parte... sino... también que *tales experiencias no se pueden reducir a experiencias con contenido no conceptual*. En particular, las experiencias de «el ver como...» presuponen, evidentemente, los *conceptos* que utilizamos al decir (o pensar) que la cosa experimentada es vista como tal cosa. **Ver un dibujo pato-conejo como un conejo, sin tener el concepto de conejo, es una idea a la que no se le puede asignar ningún sentido.** La idea de que podamos *reducir* la experiencia de «ver como... » a un ver que carece del contenido pertinente (pato o conejo) más una *inferencia* (una inferencia que hace el *sujeto*, no un fragmento del procesamiento de datos que se produce en algún lugar del cerebro) es simplemente una fabulación... Mi propia posición «conservadora» consiste en aceptar que puede ocurrir que algún contenido de experiencia sea no conceptual en el sentido de no estar conceptualizado, mientras que un contenido epistemológico importante como el reconocimiento de algo como un objeto de cierto tipo es *irreductiblemente conceptual*. Estas son las experiencias a las que apelamos para la *justificación* de las creencias.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:185). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Veamos el siguiente ejemplo de una experiencia que depende de que se posean los conceptos apropiados. Veo un signo en el que están escritas las siguientes letras:

ALTO

como diciendo «alto», pero alguien que no conoce el alfabeto de nuestra lengua solamente puede ver «algo en un alfabeto que no conoce», y alguien que conoce el alfabeto pero no la palabra ve las letras pero no «alto»; lo mismo que ocurre con alguien que ha visto patos pero no tiene el concepto de conejo y que no puede ver el famoso dibujo pato-conejo como un conejo. La discusión entre McDowell y algunos de sus oponentes es una repetición de la disputa sobre si ciertas «capas» básicas de la **experiencia perceptiva** (por ejemplo, la capa de colores en el espacio visual) **son no conceptuales...** Russell pensaba que debía de ser posible dividir cualquier experiencia perceptiva en **dos partes, una parte que era no conceptual y otra parte que se «añadía» mediante la conceptualización**. La posición de William James era que, mientras toda experiencia perceptiva tiene aspectos conceptuales y no conceptuales («sensoriales»), resultan inútiles los intentos de dividir tales experiencias en partes. «Las sensaciones y las ideas resultado de la percepción (percepción consciente) se funden aquí de manera íntima [en un “objeto material reconocido presente” que **no podemos decir para nada dónde empieza una y termina otra...**».

**PUTNAM, H.** (1999-2001:185-186). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

El enfoque empirista que plantea que lo que vemos es simplemente una colección de manchas de color es una distorsión, porque **no consigue explicar qué parte de nuestra experiencia perceptiva está conceptualizada** («fundida con ideas apercibidas», en terminología de James). Por ejemplo, cuando vemos un sillón, puede ser cierto que en ese momento no veamos su parte trasera (y, evidentemente, no vemos el relleno); pero, a pesar de todo, hay un sentido más importante en el cual lo que vemos *como* un sillón, como un objeto sólido tridimensional, con respaldo y lados que *podemos ver*, con cierta suavidad, quizás con «aspecto confortable», como algo para sentarse él y otra gran cantidad de aspectos... Tal como indica Husserl, las experiencias perceptivas («intuiciones») son «los actos en el el conocimiento sirven para la satisfacción de otras intenciones». **Charles Parsons**, para explicar esta propuesta, utiliza un ejemplo muy parecido a nuestro ejemplo del sillón: «**Los actos de percepción externa tienen la característica de que contienen tanto intenciones realizadas o satisfechas como intenciones abiertas o no realizadas; por ejemplo, la percepción de una taza sentado en una mesa la representará con fondo, pero, puesto que el fondo no resulta visible, la intención no se satisface**».



**PUTNAM, H.** (1999-2001:**187**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Hay una larga y duradera tradición en filosofía que considera que las propiedades conectadas con la perspectiva son subjetivas, que no son realmente propiedades, **pero se trata de un error**. (El error se conecta con otro que critiqué en *Las mil caras del realismo*, el error de negar la relatividad de muchas de nuestras nociones fundamentales a los esquemas conceptuales). Las líneas que aparecen en la ilusión óptica de Müller-Lyer tienen la misma longitud cuando se miden con una regla y también son de longitud diferente tal como se le aparecen a un observador humano típico. No hay solamente un par de líneas, junto con una multiplicidad de intercambios perceptivos y de otro tipo que los individuos pueden tener con ellas, y la consiguiente variedad de propiedades *objetivamente relativas de las mismas líneas*.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:199-200). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

### **Los propósitos de nuestros planteamientos en este libro**

Mi preocupación... era la de ofrecer una manera de conceptualizar nuestras experiencias perceptivas que no convirtiesen esas experiencias en una especie de *interfaz* entre nosotros y el mundo, que no convirtiesen esas experiencias directas en una experiencia de una pantalla cinematográfica interna a nuestras cabezas o mentes *en vez* de tener experiencia de tazas, puertas, gatos, personas, montañas y árboles. Una vez que la experiencia perceptiva se concibe en términos que he denominado *transaccionales* y (en caso de que tenga éxito) como la familiaridad con las auténticas propiedades de los objetos, hay una forma del escepticismo que ya no puede plantearse —la forma radical berkeleyana que afirma que es *ininteligible* la manera en que las experiencias perceptivas (que la concepción tradicional son completamente «internas») pueden tener una correlación única con los objetos «externos»— ... no hay manera de disipar esas dudas si se mantiene la concepción de la experiencia perceptiva considerada como interfaz.

**No hay forma de negar ... que, incluso aunque concibamos las propiedades del color ... como propiedades de objetos «externos», debemos admitir que son propiedades *relativas a la perspectiva***, que hay diferentes *apariencias o aspectos*, que incluyen aspectos que dependen de la condición del sujeto perceptor. Pero desde el punto de vista del realismo y del antirrealismo, problema que ha perseguido a la filosofía desde que Berkeley negó que pudiéramos darle sentido a algo como *el concebir* un objeto «externo», todo lo anterior no afecta a la (di-)solución que he propuesto.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:200-201). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

En la parte 2 de este volumen vimos como aparecían de otra manera los temas relacionados con las cualidades. **Lo que he venido defendiendo es que la mente no es una cosa.** Hablar de nuestras mentes es hablar de las *capacidades que tenemos y las actividades que realizamos en nuestra conexión con el mundo*. Como de forma sucinta planteaba Dewey: «La mente es, primariamente, un verbo. Denota todas las formas en las que tratamos consciente y expresamente con las situaciones en las que nos encontramos. Por desgracia, una forma de pensar que ha sido muy influyente ha cambiado los modos de acción en una especie de sustancia subyacente que realiza esas actividades. He tratado la mente como una entidad independiente *que* atiende, tiene propósitos, preocupaciones y recuerdos». Pero el enfoque tradicional de tratar los estados mentales como si fueran estados de la «sustancia subyacente» los convierte en propiedades de algo «interno», y, si uno es un filósofo materialista, esto significa propiedades de nuestro *cerebro*. De manera que el siguiente problema que surge de manera natural parece ser el siguiente: «¿Qué propiedades neurológicas de nuestro cerebro son las que pueden «reducir» esas propiedades mentales?

**Porque, ¿cómo es posible que nuestro cerebro tenga propiedades que no son neurológicas?** De esta manera es como los filósofos materialistas han visto el problema hasta que aparecieron algunas alternativas en filosofía de la mente y filosofía del lenguaje como son el **funcionalismo y el externalismo semántico**.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**201**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Jaegwon Kim está demasiado atento a las complejidades del problema como para olvidar que los estados mentales de la «psicología tradicional» (si prescindimos del cientificismo de llamarles «estados») no pueden reducirse a estados cerebrales como aquellos que mantienen, porque contienen buen número de elementos «externos». La conclusión que ofrece Kim es decir que, antes de poder mostrar la verdad, su tesis de la correlación psicofísica y otras tesis parecidas deben restringirse a estados psicológicos de tipo especial, a estados psicológicos «internos». De manera que Kim se ve abocado a buscar un núcleo que esté totalmente «dentro», que se corresponda con todos los estados mentales de los que hablamos en la psicología tradicional. Las cualidades hicieron su aparición en este contexto, como el supuesto «núcleo interno» de estados mentales «no intencionales» tales como ver una mancha blanca sobre una pared azul. También es este caso desaparece el problema si rechazamos la idea de que los estados perceptivos ordinarios pueden «factorizarse», dividirse en (*qualia*) cualidades y en diversas relaciones, relaciones de la mente con sus *qualia* y relaciones de los *qualia* con el «mundo externo». **El problema de «reducir» los *qualia* a procesos/estados/sucesos neuronales es un artefacto de la percepción como una interfaz, lo mismo que ocurre con la forma berkeleyana del problema del realismo y el antirrealismo.**

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**202-203**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Podría ocurrir que algunos de ustedes dijeran que he ignorado el problema enormemente complicado y difícil de abordar, el problema de «**la naturaleza de la conciencia**». ... Pero quienes dicen que la naturaleza de la conciencia es un «misterio» (y, con frecuencia, también quienes piensan que solamente se puede resolver el misterio mediante una reducción bien lograda de todo lo mental a neurofisiología más ciencias de la computación) no parecen que estén particularmente interesados en el análisis *conceptual*. Todos ellos piensan que «cual sea la naturaleza de la conciencia» es una cuestión fáctica, que debe responderse (si es que puede serlo) mediante investigación *empírica*. Pero, ¿qué es lo que supuestamente quiere decir esa «cuestión fáctica»?

Actualmente se acepta con demasiada frecuencia que una cuestión como «cual es la naturaleza de X» tiene solamente un significado que merece discutirse, a saber, «¿cómo podemos reducir X a física?, química, neurofisiología?, etc.». Algunos de los filósofos que mantienen que la naturaleza de la conciencia es un misterio, que no puede resolverse de ninguna manera por la ciencia tal como la conocemos por ahora, creen que sería preciso algún cambio en el plano de nuestra física fundamental antes de que podamos reducir la conciencia a la física. Otros «oscurantistas» o amantes del misterio creen, en el plan pesimista, que la ciencia tendría que cambiar de manera *que los humanos ni siquiera podamos imaginar* para que pudiera conocerse la naturaleza de la conciencia. Pero todos esos que abogan por el misterio comparten con los reduccionistas más optimistas la creencia en que se trata de una cuestión científica, y que —cuando no son declaradamente dualistas— para poder responder a la cuestión, tendrían que conseguirse la reducción a algo parecido a la física (pero también algo diferente, de alguna manera que no podamos imaginar).

**PUTNAM, H.** (1999-2001:204-205). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

... **Decir que «algún día la ciencia podrá encontrar la manera de reducir la conciencia (o la referencia o lo que sea) a la física», aquí y ahora, es lo mismo que decir que algún día la ciencia puede que haga no-sabemos-qué de manera que no-sabemos-cómo.** ...

Por lo que respecta a las apariencias, he defendido que la misma lógica de los términos que se pretenden reducir es considerablemente diferente de la lógica de las entidades que serían el fundamento de la reducción o base reductora. **La identidad (a diferencia de la indistinguibilidad) no está definida para las apariencias. Incluso he planteado que las apariencias son estados portadores de contenido**, y el contenido (que llamamos «conceptual» en todos los casos, como los quiere McDowell .... es una noción **intencional**, y las dificultades que aparecen en el caso del paradigma intencional con la noción de referencia también surgen respecto al contenido de los estados perceptivos, o al menos, así lo creo.... Tal como lo planteaba un joven filósofo ... **el misterio consiste en cómo «emergen» cosas tales como la conciencia y la intencionalidad.**

Pero la metáfora de la *emergencia* no es buena. ... porque sugiere que todas las oraciones verdaderas que se puedan expresar en el vocabulario de las ciencias básicas, física, química, biología ... podrían ser verdaderas *sin* que haya conciencia o intencionalidad. En resumen, sugiere que sería concebible que todos fuésemos novias automáticas, y que es «misterio» que *no lo somos*.

**PUTNAM, H.** (1999-2001:**205-206**). *La trenza de tres cabos*. Madrid: Siglo XXI.

Por supuesto, si consideramos que llamar «misterio» a lo mental es una manera de decir que algo *maravilloso*— algo que merece nuestra admiración y asombro— entonces, en ese sentido, ciertamente, es un «misterio»; pero, en ese sentido, lo que es el mismo universo físico, como Einstein nos lo recordaba con insistencia. Muchas cosas merecen admiración, pero la formulación de una pregunta inteligible exige algo más que admiración.

