

## *Más problemas con el realismo*

«...soy escéptico frente a toda apresurada conexión entre teoría e historia del mundo. En las sociedades complejas, entre la teoría y la práctica se interponen tantos eslabones, que deberíamos desconfiar de todo filósofo que hoy se presente con el gesto de tener la solución. Hegel creía todavía que en su teoría se resumía la verdad del curso histórico... Hoy las verdades están diseminadas en múltiples universos de discurso que ya no pueden jerarquizarse; pero en cada uno de esos discursos andamos tenazmente a la búsqueda de ideas que puedan convencer a todos.»

Jürgen Habermas

La mirada humana sobre el mundo ha oscilado siempre entre la fascinación por la unidad y el buscado rescate de lo múltiple. Solo que de modo asimétrico. Porque si lo no-idéntico y lo no-integrado, lo heterogéneo y lo disperso, lo plural y lo contingente, lo efímero y lo accidental, lo desviante y lo condicionado, apenas cruzaron nunca la azarosa y precaria frontera del «pensamiento del afuera», la idea unificante del Bien, en cambio, o del Primer Motor, el Uno y el Todo, lo Idéntico, lo Incondicionado y lo Absoluto, o, en fin, lo Universal y Necesario, reclamaron siglo tras siglo, con llamativa recurrencia, para sí, la atención de las corrientes «canónicas» del pensamiento occidental.

Por una rara confluencia de evidencias y factores la situación parece haber dado, sin embargo, en este orden de cosas, un vuelco radical. Porque no se trata sólo de esa revalorización de una sensibilidad más atenta a la multiplicidad y diversidad de la experiencia de la que tantas veces se reclamó, por ejemplo, Adorno con su crítica al despotismo del pensamiento identificador y su exaltación de lo singular y lo diferenciado, de la voluntad resistente de «distinguir en la cosa y en su concepto lo más pequeño e inaprensible para el concepto» y alimentar, a la vez, experiencias de lo no-idéntico del objeto, de los verdaderos «impulsos de las cosas», a la que, desde muy diversos frentes y con matices y objetivos muy distintos, estamos asistiendo. Ni tampoco de la creciente consciencia de la complejidad del cosmos, de la emergencia en la ciencia contemporánea de desarrollos centrados en el azar y la aleatoriedad, en lo fluctuante e irreversible, que hacen implausi-

ble toda búsqueda de esencias simples e inmutables y toda posible categorización basada en el viejo ideal de la simplicidad ontológica. Ni de la imparable decadencia de las teorías generales en las ciencias sociales, que han ido, paso a paso, cediendo a la búsqueda, mucho más cauta, de mecanismos explicativos de fenómenos parciales, con el consiguiente abandono, también en este hemisferio científico, de la arraigada pretensión de agotar, en unas pocas leyes y principios, la pluralidad indefinida, de axiomatizar y conseguir, en fin, el cierre del modelo. Ni tampoco, *last but not least*, de la no menos evidente caída —tan visitada por los teóricos de la «posmodernidad»— del pensamiento fuerte de la fundamentación, que ha arrastrado consigo, dejando apenas el hueco de una nostalgia, todo foco unificante de sentido, toda pretensión de conciencia efectivamente constituyente y toda presunta síntesis, elevada a sustancia de nuestra cultura hasta casi ayer mismo, entre dominio científico-técnico y armonía moral del individuo.

Se trata de todo ello, sí.

Pero también de algo más. Y de algo acaso más decisivo, toda vez que llevado a su nivel máximo de radicalidad se constituye, con cuantas matizaciones deban hacerse, en motor e índice a un tiempo —junto con transformaciones más «básicas», desde luego— de tan impresionante proceso de diseminación.

Me refiero, claro es, y a conciencia de la inevitable simplificación, al dato irrecusable del creciente reconocimiento del primado del contexto. Desde Wittgenstein, cuanto menos, sabemos bien, en efecto, que las convicciones, los juicios y los pensamientos de cada cual, individualmente considerados, anclan en «juegos lingüísticos», en «comunidades de certezas», en «formas de vida» socialmente operantes. Que están ahí y que son asumidos sin ser puestos previamente en cuestión, dado que desde siempre se está en ellos y el aprendizaje de sus reglas se hace por reiterado entrenamiento en su práctica pública. Lo que equivale a decir que las diferentes jugadas individuales —del tipo que sean— tienen necesariamente que ser comprendidas a partir de lo histórico-naturalmente devenido. De esas tradiciones, por así decirlo, de esos contextos que, propiamente hablando, solo domina quien está en ellos, quien juega su juego.

Solo que esta relativización de lo humano al contexto, a los diferentes contextos cuya suma inacabada y acaso inacabable compone la vida, ni es nueva ni es tan revolucionaria como se ha supuesto. Como tampoco lo son las hipotéticas consecuencias de algo tan obvio, pongamos por caso, como la inconmensurabilidad posible o real, resoluble o no, de muchos de esos contextos, «paradigmas» o tradiciones culturales. Esto es, de la imposibilidad (¿aparente o real?) de llevarlos a un terreno común desde el que valorarlos y juzgarlos al hilo de algún presunto (y nunca faltan candidatos) «meta-paradigma» o «super-paradigma» privilegiado. Se trataría, simplemente, y en el mejor de los casos, de algo que la propia evolución de este «multiverso» nuestro, tan crecientemente sujeto al principio de prolifera-

ción, ha ido *velis nolis* imponiéndonos: de aprender a vivir responsablemente, por decirlo al modo de Richard Bernstein, «con (entre) tradiciones rivales, plurales e inconmensurables» desde la conciencia de que «no hay algoritmos para captar lo que es compartido y lo que es diferente». Un nuevo —o no tan nuevo...— alegato, pues, a favor del respeto a la diferencia. Que solo desde una perspectiva irritablemente simplificadora cabría confundir con el tantas veces citado «¡todo vale!». (Cada tradición sabe, en efecto, muy bien, y sin necesidad de absolutizarlo, lo que vale y lo que no vale en y para ella...).

(Algo así late también, y por descender a terrenos más concretos, en el trasfondo del influyente artículo que, en diálogo con Evans-Pritchard y Alasdair MacIntyre, dedicó Peter Winch en 1964 al problema de la comprensión de una sociedad «primitiva», concretamente la de los Azanda. «No se trata» —leemos, en efecto, en Winch— «de invocar nuestras normas de racionalidad, sino de invocar nuestra noción de racionalidad al hablar de su conducta en términos de conformidad a «normas». Pero cómo haya de aplicárseles tal noción dependerá de cómo leamos el conformarse de ellos a sus normas; lo que para ellos cuenta como conformidad». Como bien puede verse, lo que según esta notable traducción de las tesis del segundo Wittgenstein a la metodología de la antropología cultural y a la antropología cultural misma está en juego es la relación, respectiva a ambas sociedades, la nuestra y la «extraña» —dos sociedades que tienen, obviamente, cada una sus propias normas y criterios—, entre conducta y normas, su conducta y sus normas, nuestra conducta y nuestras normas, no la relación entre nuestras normas y criterios y los suyos.)

Lo que aquí nos ocupa es, pues, otra cosa: algo bien distinto del llamado a la responsabilidad en el encuentro reflexivo con la otredad del Otro, entendiendo por «reflexivo», entre otras cosas, contrario a toda absolutización de las diferencias. (Una responsabilidad a la que incumbiría, entre otras cosas, hacernos conscientes de que estudiar seriamente una forma extraña, ajena, de vida equivale a ampliar la nuestra, no a integrarla simplemente en los límites ya bien trazados y estipulados de la misma, que no deja de ser, sin duda, una forma de vida radicalmente excluyente y aún incompatible con muchas otras, según muestra la historia, en su vocación de implantación planetaria.)

Porque los verdaderos problemas ontoepistémicos —aquellos que en su propia radicalidad encuentran los elementos de su definición— comienzan, ciertamente, cuando se piensa y lleva hasta el final la tesis de la naturaleza lingüística y presuntamente mundo-constituyente a un tiempo de esos contextos, de esos «juegos» o «paradigmas» teóricos.

Porque *si sólo hay hechos para teorías*, como nos dice, apurando la tesis del primado de lo teórico y de la inoperancia de los «experimentos cruciales» para dirimir entre teorías rivales, teorías entre cuyos términos básicos se daría el fenómeno de la «diversidad radical del significado» y que,

a un tiempo, pretenderían —o parece que vendrían a pretender— incidir sobre un mismo dominio de aplicación o de realidad, la *filosofía post-positivista de la ciencia* (Kuhn, Feyerabend, Toulmin), que niega así, traduciendo ahora la polémica sobre el realismo al terreno semántico, que la referencia de los términos centrales de las teorías científicas cambien en partes importantes, o sean sustituidas por otras, *¿qué es entonces lo real?*

Si «no existe lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse a sí mismo en objeto» y dado el *primado de la lingüisticidad*, de una lingüisticidad resuelta, claro es, ontohermenéutica, no cabe «pensar el sistema de las verdades como un sistema previo de posibilidades del ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos», como argumenta Gadamer, *¿qué es entonces lo real?*

Si cualquier posible determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje, como nos dice Wittgenstein, *¿qué es entonces lo real?* ¿Lo que se muestra a sí mismo *en* el sentido que el lenguaje tiene? ¿Algo, pues, que contra lo que afirma una tradición de siglos, no es lo que da sentido al lenguaje?

\* \* \*

Tras nuestra reiterada pregunta retórica —que como toda pregunta de este tipo no espera respuesta: pone el dedo, simplemente, sobre la falsa cicatriz de un problema no resuelto (o constitutivamente abierto)— late, como es obvio, y como acabamos, además, de sugerir, la constatación, fácilmente accesible a cuantos se interesen un poco por las cuestiones ontoepistémicas, del descrédito creciente de los realismos clásicos, críticos o no, incluyendo en su nómina, claro es, al propio realismo referencial (transteórico), realismos que en el mejor (y menos liquidacionista) de los casos, pasan a ser, están pasando a ser, reformulados por mil vías, todas ellas, eso sí, marcadamente restrictivas.

Nada menos extraño, por tanto, que uno de los resultados, sin duda *extremo*, de estas consideraciones, en las que tantos coinciden hoy y con las que, a la vez, tantos polemizan, asumiéndolas o matizándolas, haya sido algo más que una sugestiva llamada al constructivismo, al convencionalismo e, incluso, al relativismo como actitudes propias de una época de dispersión e hipercreatividad. Me refiero, claro es, a la propuesta de la *multiplicidad de los mundos*. A la invitación, si se prefiere, asociada al nombre de Goodman, a dejar «el» mundo, ese mundo estructurado en-y-por-sí del que el conocimiento sería espejo, ese mundo sobre el que centralmente caería el Ojo de Dios y en el que vendría asimismo a encontrar su hogar privilegiado —al menos como aserto teleológico— el consenso racional de una historia devenida absoluto comunicacional, y a instalarse, seguidamente, en uno (o en muchos) de esos innumerables mundos creados de la nada mediante el uso de símbolos. Verdadera estación final de ese movimiento que,

según parece, habría hecho con rara coherencia el pensamiento occidental desde una verdad única y un mundo que encontramos ya fijado, hacia una diversidad de versiones legítimas, por mucho que puedan también rivalizar entre sí, de mundos reales (no solo posibles, al modo leibniziano) en construcción.

Que en el marco de esta propuesta pluralista, entre cuyos nudos vertebradores figuran las tesis del carácter engañoso de «lo dado» no conceptualizado, del poder creativo del entendimiento y de la inspiración humanos y de la variedad y la función creadora de los símbolos, la verdad deje de poder definirse o comprobarse por un acuerdo con «el» mundo y pase, por decirlo al modo metafórico de Goodman, de ser un ama solemne y severa a asumir el papel, mucho más modesto y secundario, de sirviente dócil y obediente, es cosa que va de suyo. Tesis reformulable, por cierto, y, en definitiva, asumible incluso fuera de los presupuestos de la argumentación de Goodman. Porque si no parece, desde luego, plausible negar que lo específicamente característico de la justificación epistémica es su relación interna a y con la verdad, sí lo parece, en cambio, oponerse a la vieja interpretación de la verdad de nuestras representaciones semánticas en orden al modelo de la refiguración o del espejo. O al ideal «cartográfico» del conocimiento, si se prefiere.

Porque las representaciones son tales representaciones (o estados con un contenido de información semántico) en la medida en que portan efectivamente tal información y no en la medida en que refiguran correcta o incorrectamente el mundo. Eso —esto es: si contienen *realmente* informaciones sobre el mundo y no si estamos o no ante una refiguración— es, pues, viendo ahora las cosas desde otro ángulo, pero sin perder de vista la cuestión central de la pérdida de protagonismo de la categoría de verdad, lo que está en juego cuando debatimos, preguntándonos, por ejemplo, si nuestras creencias «corresponden» o no a los hechos, la cuestión de la verdad.

\* \* \*

Por otra parte, y sin necesidad, tal vez, de llegar tan lejos como Goodman, ahí están las consecuencias (en algunas de sus dimensiones últimas acaso todavía por extraer) de desarrollos técnicos del peso específico de los de Quine y su principio de la inescrutabilidad de la referencia. A conciencia, por lo demás, de que sus tesis de la indeterminación de la traducción y, en general, de la relatividad ontológica vienen, de todos modos, vinculadas a posiciones últimas caracterizables en términos de holismo y de realismo. Un *holismo* inteligible como oposición consciente y largamente razonada a la concepción «ingenua» según la cual se asume como posible otorgar a cada oración científica un contenido empírico separado. Y un *realismo*, adjetivado como «irregenerado», que expresa en Quine —quien lo asume ante todo como argumento negativo a favor del giro naturalista—

más bien una actitud preteórica, un «robusto estado mental» del científico y, en su estela, del epistemólogo naturalizado, que una actitud fijada en filosofemas sistemáticos. Pero precisado, en cualquier caso, como tal realismo, en el sentido de la afirmación de que las entidades, sean cuerpos, espíritus, partículas microscópicas, fuerzas, etc., existen *en el seno de una teoría*. Lo que, ciertamente, equivale a relativizar la noción de existencia a un marco conceptual al que debe ser referida, si es que quiere dotársele de algún sentido, toda vez que es la teoría la que establece lo que existe... Pero también a asumir al modo tarskiano un concepto «metafísico» o globalizante de *verdad* en definitiva y con cuantas matizaciones se quiera *como correspondencia*, según el cual *lo que hace verdadera a una teoría es la naturaleza del mundo*. Similarmente a como a propósito de las oraciones aisladas tal verdad ha de ser asumida (en un sentido no menos tarskiano) como «desentrecomillado».

O en desarrollos como los de Davidson, quien ha hecho ver que la referencia no tiene por qué desempeñar una función esencial en la explicación de la relación entre lenguaje y realidad, a la vez que —entre otras aportaciones tendentes a ampliar el ámbito de aplicación del método semántico— no ha dudado en reformular, en la estela última de Tarski, la teoría de la verdad como correspondencia proponiendo una interpretación «natural» que relativiza la verdad a las ocasiones de habla y entreaña, a la vez, una noción de traducción que, aún admitiéndola como indeterminada, no invalida un concepto de significado. Sin olvidar, claro es, su opción —esa opción que ha sabido hacer plausible—, de dejar a un lado el dualismo de esquema conceptual y mundo, manteniendo, sin embargo, a un tiempo, el carácter relativo de la verdad de las oraciones al lenguaje *sin dejar de lado el mundo*. O lo que es igual, restableciendo, en una suerte de sutil realismo, «un contacto sin mediaciones con los objetos familiares cuyas travesuras y extravagancias hacen a nuestras oraciones y opiniones verdaderas o falsas». (Por lo demás, uno de los precios de este empeño —el relativo descuido davidsoniano de las diferencias culturales y su actitud tal vez en exceso negativa hacia el relativismo cultural— merecería, en efecto, esa discusión en profundidad a la que Carlos Moya acaba implícitamente de invitarnos...)

O, en fin, en desarrollos como los característicos de *la perspectiva internalista*, a que —frente a quines suponen que el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente, de modo que hay o puede haber *una* descripción verdadera y completa de «cómo es el mundo»— se ha acogido Putnam. Una perspectiva a cuya luz solo tiene sentido formular la pregunta «¿de qué objetos consta el mundo?» desde dentro de una teoría o descripción. Y desde la que no hay problemas insuperables para aceptar que hay más de una teoría o descripción del mundo verdadero. Siendo aquí, claro es, la «verdad» una suerte de aceptabilidad racional (idealizada), una suerte de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí

y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias, y no una correspondencia con «estados de cosas» independientes de la mente o del discurso.

Desarrollos todos ellos que han conmovido, en cualquier caso, y con cuantos matices, diferenciaciones y puntualizaciones deban hacerse, hasta sus cimientos la acreditada metáfora objetualista del mundo, su consoladora concepción como entidad homogénea y conmensurable. Y el concepto de verdad a ella cuasi-naturalmente correspondiente...

\* \* \*

Y, sin embargo, y con todo, el realismo forma parte, como implícitamente hemos ido sugiriendo ya, de nuestro bagaje intelectual elemental. Empapa el sistema mismo de nuestro sentido común y conforma nuestro tráfico cotidiano con las cosas. La idea de un mundo objetivo sigue estructurando para muchos, ciertamente, la forma como nos las habemos con los desacuerdos fácticos en las más diversas dimensiones de nuestra vida, desde las que se desarrollan a ras de tierra hasta las más propiamente científicas, como tan razonablemente argumenta Quine. (Hasta el mismo Kant consideraba, sin mengua de su «idealismo trascendental», como leeríamos en cualquier manual, que el conocimiento científico encuentra su objetivo permanente de interés en «la existencia de las cosas en tanto configuran una conexión conforme a ley», lo que no deja de resultar afín a la común percepción de la aspiración a verdad como establecimiento o aspiración al establecimiento de relaciones objetivas expresables en leyes...)

Y si es cierto, por aludir ahora a otro aspecto de la no siempre bien interpretada —sobre todo por algunos de sus defensores— cuestión general del relativismo, que Europa se ha considerado muchas veces abusivamente como «el mundo» o «la humanidad», y así puede leerse literalmente en documentos tan diversos como la *Krisis* de Husserl o el poema «Mozart» de Luis Cernuda, también lo es que con ello lo único que en algunos casos cimeros ha querido, aún poco felizmente, significarse es la convicción de que esa cultura que llamamos «nuestra» expresa, incluso en esta coyuntura de hiperrelativismo (¿pos-ilustrado?), nociones y criterios transculturales de validez. Algo que convendría, ciertamente, no olvidar precisamente ahora: en un momento en el que, como acabamos de indicar, la reflexión sobre lo común a la condición humana, sobre lo universal humano realizable de mil formas idiosincrásicas e individual-irreducibles, deja paso a descripciones y observaciones de particularidades (a menudo del mayor interés) que, en vez de servir de punto de partida al pensamiento, se presentan, instalándonos en el absoluto de las diferencias, como su logro final. Lo que ha llevado a alguien a escribir, no hace mucho, con declarada intención irónica, que si «en el siglo XVIII el viajero ilustrado trajo la buena nueva de que los caníbales poseían ya —y mejor que los civilizados!»— algunos de

los valores que los europeos creían monopolizar, doctrinas recientes sostienen, bajo el rótulo del “relativismo cultural”, del “multiculturalismo” o del “fin” del “eurocentrismo”, y creyéndolo como una justiciera liberación, que no puede hablarse de valores “civilizados” y que, por tanto, el valor más respetable de los caníbales es el canibalismo».

En el ámbito más específicamente ontoepistémico, que es el que aquí hemos preferentemente escogido, la atención a la relación existente entre los constructos conceptuales que arbitramos para habérmolas con y dar cuenta del mundo que nos rodea y ese mismo mundo, irrumpe, por otra parte, a pesar de tanto desvío, una y otra vez reclamando para sí *en cierto modo* y con atención cada vez mayor al primado de lo teórico el estatuto mismo de idea regulativa del proyecto de una teoría del conocimiento (esto es, de la creencia verdadera y justificada). Una teoría que en su versión onto-semántica ha operado siempre al hilo de una reformulación de ese supuesto tal que a su luz ciertos elementos lingüísticos significativos, en los que toma cuerpo el conocimiento, incluyendo una posible totalización de esos elementos, son asumidos en relación *constitutiva* con algo extralingüístico, algo que determina, a su vez, lo que más o menos metafórica y/o simplificadoramente llamamos su «verdad» o su «falsedad». Sin que esa relación tenga, claro es, que asumirse necesariamente *more* representacionista, ni menos en términos deudores de los rígidos supuestos, de la semántica referencialista, del modelo *nomen/nominatum*.

Nada tiene, pues, de extraño que incluso a propósito del segundo Wittgenstein, sobre cuyo relativo protagonismo genealógico en la pleamar contextualista de las últimas décadas no habrá que insistir otra vez, se haya hablado de realismo, de un «realismo sin empirismo» compatible, a lo que parece, con, o no desvirtuado por, su convencionalismo, su antropocentrismo, su nominalismo radical, su naturalismo débil, su presunto cripto-behaviorismo y hasta su sofisticado «pragmatismo». Para G.E.M. Anscombe, en efecto, el dato de que para Wittgenstein las determinaciones ontológicas que nos es dado efectuar sobre la realidad dependan, en última instancia, de las determinaciones gramaticales —entendiendo, claro es, como «gramática», el conjunto de las reglas y criterios de uso de los signos que guardan relación con su significación y sus usos—, con la consiguiente imposibilidad de acceder cognoscitivamente a la realidad por vías no lingüísticamente mediadas (lo que, expresado de otro modo, viene a implicar que las preguntas ontológicas del tipo «¿Qué hay?» o «¿Qué es el mundo?» son inevitablemente parasitarias de nuestra manera de hablar), no autoriza en modo alguno a interpretar el enfoque global del autor de las *Investigaciones Filosóficas* como una variante del idealismo. Concretamente, como un idealismo (o relativismo) lingüístico más o menos radical. (Pero tampoco, claro es, como un realismo semántico referencial transteórico...).

Sin discutir siquiera, por obvia, la tesis de la independencia del mundo extralingüístico respecto del lenguaje, Wittgenstein sí vendría, en cambio,



a asumir como producto de la actividad lingüística humana esos rasgos de la realidad que tantas veces se nos han presentado como «necesidades metafísicas». Necesidades que para este Wittgenstein «realista» a pesar de todo no serían sino los rasgos gramaticales que como reglas regulan —o someten a normas— el uso de las palabras y son, sustrayendo toda centralidad a las referencias, constitutivos de su significación: «la esencia se expresa en la gramática».

Pero la verdad, qué sea esa verdad tan en retroceso a pesar de su ilustre y conflictiva historia como rasgo específico del «conocimiento» digno de ese nombre, esa verdad tan debatida y conceptualmente acosada o relativizada al hilo de los últimos (o penúltimos) avatares del pensamiento filosófico finisecular, pero de la que aún hablamos y a la que aún decimos tender llevados de un poderoso atavismo, es cosa que en última instancia decidiría nuestro tráfico con los hechos. (En el bien entendido, pues, de que nuestras «evidencias» no pertenecen al orden del «ver», sino al del actuar.) Tesis perfectamente compatible con la más convencionalmente wittgensteiniana de que cuanto puede ser conocido, creado o dudado viene delimitado por esos juegos de lenguaje que definen y delimitan las «condiciones de asertabilidad» de nuestras expresiones. Esos juegos que son, no se olvide, formas de vida: el genuino transcendental wittgensteiniano...

Aunque, claro es, el holismo pragmatista tardowittgensteiniano permitiría razonar también —sin abandonar, con todo, la sustancia de lo dicho—, posiciones decididamente ajenas ya a la polémica clásica entre realismo e idealismo. Lo que nos situaría tal vez, en lo que a las grandes cuestiones ontoepistémicas afecta, en un camino que no tendría por qué perderse, una vez más, en los laberintos usuales. Incluidos, sobre todo, los abiertos por la concepción referencialista y nominativa del lenguaje en sus (obligadas) traducciones onto-epistémicas.

\* \* \*

Entre tales consecuencias figura centralmente, desde luego, la reformulación del realismo en términos de ese «realismo semántico» que Ulises Moulines ha expuesto —y a la vez criticado— recientemente con el rigor y la claridad —acaso excesiva...— que le caracterizan. Un realismo para el que «la referencia de la mayoría de los términos centrales de la mayoría de teorías científicas permanece fija a pesar de que esas teorías se alteren sustancialmente o incluso sean sustituidas por otras». Y permanece fija «porque hay modos de determinarla que son inalterables a pesar del cambio de teorías». En realidad, las limitaciones o «problemas» de este realismo, que Moulines subraya, y en orden a los que lo juzga inservible, derivan todos ellos del carácter referencialista de la semántica con la que se confunde o hace suya en esta versión de Moulines. Así subrayada su naturaleza refe-

rencial, nada más obvio que esos «aprietos» en que las tesis de la inconmensurabilidad y el principio quineano de la inescrutabilidad de la referencia ponen al realismo. Por lo demás, para conferir mayor potencia (y mayor coherencia) a la tesis de la inconmensurabilidad, Moulines parte del supuesto de que «lo que tienen en común las teorías que suponemos comparables e inconmensurables es que, a pesar de serlo, se refieren a lo mismo, se ocupan de la misma parcela de la realidad». O lo que es igual, del supuesto según el cual dos teorías presuntamente inconmensurables son — o pretenden que sean tal los defensores de esta tesis— «empíricamente adecuadas» ambas dentro de un mismo «dominio», dentro de un dominio común de objetos.

Como ya de suyo, tanto el citado principio quineano como la inexistencia de una superteoría referencial convierten la tesis de la inconmensurabilidad —y así lo razona del modo más coherente: con una coherencia cuyas condiciones de posibilidad ha creado él mismo, Ulises Moulines— en un escollo insalvable para el realista epistemológico. Sin que, por otra parte, pueda hacer valer, siempre según la férrea lógica de esta «reconstrucción», la sustancia última de sus pretensiones acogiendo a una versión meramente ontológica de sus posiciones y haciendo suyo el convergentismo metateórico. Y sin que tampoco resulte, por último, aceptable ese presunto mecanismo transteórico de fijación referencial defendido por los partidarios de la teoría causal de la referencia.

¿«Bancarrota», pues, del realismo «en sus formas más interesantes»? Así parece, en efecto, dada, además, la vacuidad epistémica de la noción de verdad que Moulines subraya —y a la que ya hemos ido aproximándonos y con la que hemos contado también en otros recodos de este trabajo—. Solo que el hecho de que no haya «océano» alguno de «verdades aún por descubrir» ante nosotros, o, si lo hay, de que no sea eso «lo que interesa a la empresa científica», o de que lo que con toda seguridad haya es, como Moulines indica harto wittgensteinianamente, «un montón de piezas de diversos rompecabezas que solo en parte encajan, o encajan mal», en absoluto clausura las posibilidades ni las exigencias implícitas en la intuición de fondo del realismo.

Es posible que lo que aquí está en juego sea, simplemente, el empeño, tácitamente operante en tantos enfoques actuales, de redefinir un realismo efectivamente funcionante más allá del «realismo». Más allá, en cualquier caso, de ese imposible e implausible realismo referencial transteórico, vástago final de las arcaicas metáforas objetuales y especulares dominantes durante siglos, que tan fácil, *et pour cause!*, le ha sido reducir al absurdo a Ulises Moulines.

(Por lo demás, con su tesis de la infradeterminación empírica de las teorías y del carácter postulacional de los objetos, tanto en el marco de la concepción científica, como de la ordinaria y de sus respectivos constructos. Quine ha procurado —aunque, ciertamente, no sin vacilaciones ni re-

formulaciones de todo tipo, a veces conflictivas entre sí, y, en cualquier caso, con un instrumental muy distinto al que Moulines ha escogido para redefinir y criticar el realismo— elementos tentativamente favorables a la hipótesis de la existencia de teorías empíricamente equivalentes diferentes a la que en un momento dado pueda sustentarse. Esto es, teorías diferentes y, a la vez, «empíricamente adecuadas dentro de un mismo dominio». Desde los supuestos de la reformulación última de esta tesis, resultaría, en efecto, defendible la idea de que dos teorías distintas, pero de idéntico apoyo evidencial —o lo que es igual, de idéntico contenido empírico—, y de grado similar de justificación empírica, puedan ser, ambas, verdaderas. Al precio, claro es, de reconceptualizar una vez más a la baja el predicado «verdadero», que pasaría a ser definido en y desde un lenguaje inclusivo y teóricamente neutro en el que ambas teorías encontrarían su encaje. Pero que, a la vez, incluiría variables cuyos valores reflejarían aquello que, en definitiva, hace de ambas teorías dos teorías diferentes: la diversidad de sus compromisos ontológicos.)

Jacobo MUÑOZ

(Universidad Complutense de Madrid)

## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, TH. W.: *Dialéctica negativa*. Madrid, 1975.
- ANSCOMBE, G. E. M.: «The question of linguistic Realism», en: *Collected Philosophical Papers, I. From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, 1981.
- BERNSTEIN, R. J.: «Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad», en *Isegoría* 3, abril 1991, pp. 5 ss.
- DAVIDSON, D.: *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, 1990.
- FEYERABEND, P. K.: «Explanation, Reduction and Empiricism», en W. Feigl & G. Maxwell (comps.): *Scientific Explanation, Space and Time*, Minneapolis, 1962.
- «Problems of Empiricism (II)», en R. G. Colodny (ed.): *The Nature and Function of Scientific Theories*, Pittsburgh, 1970.
- GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, Salamanca, 1977.
- GOODMAN, N.: *Maneras de hacer mundos*. Madrid, 1990.
- KUHN, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 1971.
- MOULINES, C. U.: «Problemas con el realismo», en Id.: *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*. Madrid, 1991.

PUTNAM, H.: *Razón, Verdad e Historia*. Madrid, 1988.

QUINE, W. v. O.: *Palabra y Objeto*. Barcelona, 1968.

— *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, 1974.

— «On empirically equivalent systems of the world», en *Erkenntnis*, 1975, pp. 313-328.

— *La búsqueda de la verdad*. Barcelona, 1992.

RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, 1983.

WINCH, P.: «Understanding a Primitive Society», en *Ethics and Action*. London, 1972.

WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, 1988.