

¿POR QUÉ LA RAZÓN NO PUEDE SER NATURALIZADA?*

HILARY PUTNAM

En el capítulo precedente se describió el error de los intentos contemporáneos por *naturalizar* la metafísica; en el presente examinaré los intentos por naturalizar las nociones fundamentales de la teoría del conocimiento, por ejemplo, la noción de una creencia *justificada* o *racionalmente aceptable*.

Mientras que las dos clases de intentos son semejantes en tanto que buscan reducir nociones mentalistas o *intensionales* a nociones materialistas y son, por ende, manifestaciones de lo que Peter Strawson (1979) ha descrito como una tensión permanente en filosofía, en otras formas ellas son completamente diferentes. El metafísico materialista usa a menudo nociones metafísicas tradicionales como *poder causal* y *naturaleza*, de una manera por completo acrítica. (He leído aun artículos en los cuales uno encuentra la locución *verdad realista*, como si todo el mundo entendiera esta noción excepto unos pocos antirealistas confundidos.) El *fisicalista* en general no busca *clarificar* esas nociones metafísicas tradicionales, sino mostrar que la ciencia está verificando progresivamente la *verdadera* metafísica. Esto es por lo que parece describir *su* empresa como *metafísica natural*, en estricta analogía con la *teología natural* de los siglos XVIII y XIX. Aquellos que proponen el eslogan *epistemología naturalizada*, por otro lado, *desprecian* la empresa tradicional de la epistemología. Además, en este aspecto, ellos no difieren de filósofos de una clase menos reduccionista; la crítica que expresan de la epistemología tradicional —que estaba asida a

* Traducción del inglés por Álvaro Peláez Cedrés. Originalmente publicado en *Realism and Reason Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 229-247. Agradecemos a Cambridge University Press la autorización para publicar este artículo.

una *búsqueda de la certeza*, que era irrealista al buscar un *fundamento* para el conocimiento como un todo, que el *fundamento*, el cual afirmaba proveer, no era en ningún sentido indubitable como pretendía, que la totalidad de la *empresa cartesiana* estaba equivocada, etcétera— son precisamente las críticas que uno escucha de filósofos de todos los países y tipos.

Georg W. F. Hegel denunció la idea de un *punto arquimedeano* desde el cual la epistemología pudiera juzgar todas nuestras creencias científicas, legales, morales, religiosas, etcétera (y establecer los estándares para todos los asuntos especiales). Es cierto que Bertrand Russell y George Edward Moore ignoraron esas recomendaciones de Hegel (como también ignoraron a Immanuel Kant), y revivieron la *epistemología fundacionalista*; pero hoy esa empresa tiene pocos defensores. El hecho de que el epistemólogo naturalista está intentando reconstruir lo que puede de una empresa que pocos filósofos de juicio verían sin defectos, es tal vez la explicación del hecho de que la tendencia naturalista en epistemología se expresa de formas variadas y mutuamente incompatibles, mientras que la tendencia naturalista en metafísica parece ser, y se ve a sí misma, como un movimiento unificado.

EPISTEMOLOGÍA EVOLUCIONISTA

La aproximación más simple al problema de dar una elucidación naturalista de la razón es apelar a la evolución darwiniana. En su forma más cruda, la historia es familiar: la razón es una capacidad que tenemos para descubrir verdades. Dicha capacidad tiene valor de sobrevivencia; evolucionó de la misma forma en que cualquiera de nuestros órganos o capacidades físicas lo hicieron. Una creencia es racional si se llega a ella mediante el ejercicio de esta capacidad.

Esta aproximación asume, desde el comienzo, una noción de verdad metafísicamente *realista*: verdad como *correspondencia con los hechos* o algo semejante. Y esta noción, como he argumentado en los artículos de este volumen, es incoherente. No tenemos nociones de la *existencia* de las cosas o de la *verdad* de enunciados que sea independiente de las versiones que construimos y de los procedimientos y prácticas que dan sentido al

discurso acerca de la *existencia* y la *verdad* dentro de esas versiones. ¿Existen los *campos* como cosas físicamente reales? Sí, los campos en realidad existen: relativamente a un esquema para describir y explicar los fenómenos físicos; relativamente a otro hay partículas, más partículas *virtuales*, más partículas *fantasmas*, más ... ¿Es cierto que existen los objetos *marrones*? Sí, relativamente a una versión del mundo del sentido común: aunque no se pueda dar una condición necesaria y suficiente para que un objeto sea marrón¹ (una que se aplique a todos los objetos, en toda condición) en la forma de una fórmula cerrada en el lenguaje de la física. ¿Existen las disposiciones? Sí, en nuestra forma ordinaria de hablar (aunque el discurso disposicional es tan recalcitrante a la traducción al lenguaje fisicalista como el discurso contrafáctico, y por razones similares). Tenemos varias formas irreductiblemente diferentes, pero legítimas de hablar y enunciados de *existencia* verdaderos en todas ellas.

Postular un conjunto “último” de objetos, el mobiliario del mundo, o lo que se quiera, cuya “existencia” sea *absoluta*, no relativa a nuestro discurso, y una noción de verdad como “correspondencia” con esos objetos últimos es simplemente revivir la empresa, por completo errónea, de la metafísica tradicional. Vimos en el último capítulo varios de los infructuosos intentos por revivir dicha empresa.

La verdad, en el único sentido en el cual tenemos una noción vital y operativa de ella, es la aceptabilidad racional (o, antes bien, aceptabilidad

¹ Elijo marrón debido a que este no es un color espectral. Pero el punto se aplica también a los colores espectrales: si ser un color fuera sólo una cuestión de reflexión de una luz con una cierta longitud de onda, entonces los objetos que vemos podrían cambiar de color un determinado número de veces al día (y todos serían negros en la oscuridad total). El color depende de condiciones básicas, efectos de margen, reflexión, relaciones con equivalencias de luz, etcétera. Dar una descripción de todas ellas sólo definiría el color *percibido*; para definir el color *real* de un objeto se necesita también una noción de *condiciones estándar*: los filósofos tradicionales dijeron que el color de un objeto rojo es un poder (una disposición) para lucir rojo a observadores normales bajo condiciones normales. No obstante, esto requiere un condicional contrafáctico (siempre que el objeto *no* esté en condiciones normales) y vimos en el capítulo anterior que el intento para definir contrafácticos en términos *físicos* ha fallado. Lo que hace a los términos de color físicamente indefinibles no es que el color sea subjetivo, sino que es *subjuntivo*.

racional en condiciones epistémicas suficientemente buenas; y qué condiciones sean epistémicamente mejores o peores es relativo a la clase de discurso en la forma en que la aceptabilidad racional misma lo es). Pero sustituir esta caracterización de la verdad por la fórmula “la razón es una capacidad para descubrir verdades” es ver la vacuidad de dicha fórmula de una sola vez: “la razón es una capacidad para descubrir lo que es (o sería) racionalmente aceptable” no es el enunciado más informativo que un filósofo podría usar. El epistemólogo evolucionista debe, o bien presuponer una noción realista (i.e., metafísica) de verdad, o ver que su fórmula colapsa en la vacuidad.

Roderick Firth² ha argumentado que, de hecho, colapsa en una clase de vacuidad epistémica en cualquier teoría de la aceptabilidad racional (o de la verdad). Porque, apunta, cualquiera que sea la epistemología que tomemos como correcta (o la teoría de la verdad correcta), no tenemos forma de *identificar* verdades excepto postulando que los enunciados que corrientemente aceptamos como racionalmente aceptables (por nuestras luces) son verdaderos. Aun si esas creencias fueran falsas, o si nuestras creencias racionales contribuyeran a nuestra sobrevivencia por alguna *otra* razón que la verdad, la forma en que las *verdades* son identificadas *garantiza* que la razón parecerá ser una *capacidad para descubrir verdades*. Esta caracterización de la razón no tiene, de este modo, contenido empírico real.

El epistemólogo evolucionista podría, supongo, intentar usar alguna otra noción que la de *descubrir verdades*. Por ejemplo, podría intentar decir que *la razón es una capacidad para llegar a creencias que promueven nuestra sobrevivencia* (o nuestra *forma genética inclusiva*). ¡Pero esto significaría ser un perdedor! La ciencia misma y la metodología que hemos desarrollado desde el siglo XVII para construir y evaluar teorías ha mezclado efectos en formas genéticas inclusivas y efectos inciertos en la supervivencia. Si la raza humana perece en una guerra nuclear, puede ser que (aunque no hubiera alguien vivo para contarlos) los científicos no promo-

² Este argumento aparece en el discurso presidencial de Firth a la división de la Asociación Filosófica Americana (29 de diciembre de 1981), titulado “Mérito epistémico, intrínseco e instrumental”. Firth no se refiere específicamente a la epistemología evolucionista, sino antes bien al *utilitarismo epistémico*; no obstante, su argumento se aplica muy bien a la epistemología evolucionista de la clase que estoy describiendo.

verían la *supervivencia*, en una escala de tiempo suficientemente larga. Sin embargo, éste no es el caso por el cual las teorías científicas no son racionalmente aceptables, sino debido a que nuestro *uso* de ellas es irracional. De hecho, si la racionalidad fuera evaluada a través de un valor de supervivencia, entonces las protocreencias de las cucarachas, quienes han existido durante diez millones de años más que nosotros, tendrían un índice de racionalidad mayor a la suma total del conocimiento humano. Pero dicha medida sería ridícula; no hay contradicción en imaginar un mundo en el cual las personas tengan creencias por completo irracionales que por alguna razón los capacitan a sobrevivir, o un mundo en el cual la mayoría de las creencias racionales conducen rápidamente a la extinción.

Si la noción de *verdad* en la caracterización de la racionalidad como una *capacidad para descubrir verdades* es problemática, así, casi de la misma forma, lo es la noción de una *capacidad*. En un sentido del término, *aprender* es una *capacidad* (aun *para descubrir verdades*) y todas nuestras creencias son el producto de ella. Sin embargo, para bien o para mal, no todas nuestras creencias son racionales.

El problema aquí es que no hay líneas claras en el cerebro entre una *capacidad* y otra (a pesar de los chomskianos). Aun ver incluye no sólo los órganos visuales, los ojos, sino la totalidad del cerebro; y lo que es verdadero de “ver” es ciertamente verdadero de *pensar* e *inferir*. Trazamos líneas entre una *capacidad* y otra (o las hacemos dentro de varias versiones que construimos); pero a una línea clara en un nivel no le corresponde usualmente otra en un nivel más bajo. La mesa en la cual escribo, por ejemplo, es una unidad natural al nivel del lenguaje ordinario; soy consciente que la pequeña partícula de comida pegada a su superficie (idebo hacer algo acerca de ello!) no es una parte de la mesa; pero al nivel del físico, la decisión de considerar a dicho trozo de comida fuera del límite de la mesa no es natural en absoluto. De manera similar, *creer* y *ver* son completamente diferentes en el ámbito de la psicología del lenguaje ordinario; pero los procesos cerebrales correspondientes se interpenetran en formas complejas que sólo pueden ser separadas viendo hacia fuera del cerebro, al medioambiente y la respuesta conductual en tanto *estructurada por nuestros intereses*. La *razón* es una *capacidad* es lo que Ludwig Wittgenstein llamó una *observación gramatical*; que él entendía (creo) no como una verdad analítica, sino simplemente como la suerte de observa-

ción que los filósofos *toman* a menudo como informativas cuando de hecho no nos dicen nada útil.

Nada de esto intenta negar los hechos científicos obvios: que no seríamos capaces de razonar si no tuviéramos cerebros y que esos *cerebros* son el producto de la evolución a través de la selección natural. Lo que está mal en la epistemología evolucionista no es que los hechos científicos estén mal, sino que ellos no responden pregunta filosófica alguna.

LA TEORÍA CONFIABILISTA DE LA RACIONALIDAD

Una reciente y más sofisticada aproximación a estos asuntos, propuesta por el profesor Alvin Goldman (1978), es como sigue: permítaseme llamar a un *método* (como opuesto a una creencia simple) *confiable*, si conduce a una alta frecuencia (digamos 95%) de creencias *verdaderas* en una amplia serie de aplicaciones representativas (o *conduciría* a dicha frecuencia de verdad en una serie tal de aplicaciones). Luego (continúa la propuesta) podemos definir una creencia *racional* como aquella a la cual se *llega usando un método confiable*.

Esta propuesta no evita la primera objeción que planteamos contra la epistemología evolucionista: también presupone una noción metafísica de verdad. Dejando de lado que la aceptabilidad racional hace la mayor parte del trabajo en la fijación de la definición de *verdad*, el teórico confiabilista sólo pretende dar un análisis de la racionalidad en términos que no la presuponen. La segunda objeción que planteamos contra el epistemólogo evolucionista, a saber, que la noción de una *capacidad* es irremediabilmente vaga y general, se encuentra aquí reemplazando dicha noción por la noción de un método arbitrario para generar enunciados verdaderos o falsos y restringiendo luego la clase a esos métodos (en este sentido) cuya confiabilidad (como se define) es alta. En esta teoría, *aprender* puede ser un método para generar enunciados, pero su *confiabilidad* no es lo suficientemente alta para todo enunciado que *aprendemos* a contar como racionalmente aceptable. Por último, no se hace hipótesis alguna acerca de si los métodos confiables que empleamos son el resultado de la evolución biológica, la evolución cultural o de lo que sea: en esta elucidación, eso no forma parte de lo que es una teoría de la racionalidad.

Esta elucidación es vulnerable a varios contraejemplos. *Uno* de ellos es el siguiente: supóngase que el Budismo tibetano es, de hecho, *verdadero*, y que el Dalai Lama es, de hecho, *infalible* acerca de asuntos de fe y moralidad. Cualquiera que crea en el Dalai Lama, y quien invariablemente crea cualquier enunciado que él hace en torno a esas cuestiones, sigue un método que es 100% confiable; así, si la teoría confiabilista de la racionalidad fuera correcta, las creencias de dicha persona en asuntos de fe y moralidad serían todas racionales *aun si su argumento en favor de la creencia de que el Dalai Lama nunca se equivoca es ‘el Dalai Lama lo dice así’*.

RELATIVISMO CULTURAL

Ya he dicho que, en mi concepción, verdad y aceptabilidad racional —el que una afirmación sea correcta y que alguien esté en posición de hacerla— son relativas a la suerte de lenguaje que usamos y del contexto en el que estamos. *Esto pesa una libra* puede ser verdadero en una carnicería, pero el mismo enunciado sería entendido de manera muy diferente (como demandando cuatro lugares decimales de precisión, tal vez) si el mismo objeto fuera pesado en un laboratorio. Eso no significa que una aserción es correcta *siempre que* aquellos que emplean el lenguaje en cuestión la aceptaran como correcta en su contexto. Hay dos puntos que deben ser balanceados, lo cual ha sido hecho por filósofos de clases muy diferentes: (1) hablar de lo que es *correcto* y *equivocado* en cualquier área, sólo tiene sentido en el trasfondo de una *tradición heredada*; pero (2) las tradiciones mismas pueden ser *criticadas*. Como John L. Austin (1961) dice, observando sobre caso especial de esto, “las supersticiones, errores y fantasías de todas las clases se han incorporado al lenguaje ordinario y aun a veces resisten las pruebas de supervivencia (sólo, cuando lo hacen, ¿por qué no debemos detectarlos?)”

Lo que estoy diciendo es que los *estándares* aceptados por una cultura o subcultura, implícita o explícitamente, no pueden *definir* lo que es la razón, aun en contexto, debido a que ellas *presuponen* a la razón (la razonabilidad) para su interpretación. Por un lado, no hay noción alguna de razonabilidad sin culturas, prácticas y procedimientos; por otro lado, las culturas, prácticas, y procedimientos que heredamos no constituyen un

algoritmo que seguimos de manera esclavizadora. Como John Stuart Mill dijo, haciendo un comentario respecto de su propia lógica inductiva, no hay ningún libro de reglas que no conduzca a resultados terribles “si se supone su unión con la idiotez universal”. La razón es, en este sentido, tanto inmanente (no se encuentra fuera de los juegos e instituciones del lenguaje concreto), como trascendente (una idea regulativa que usamos para criticar la conducta de *todas* las actividades e instituciones).

Los filósofos que han perdido de vista la inmanencia de la razón, el hecho de que la razón es siempre relativa al contexto y a las instituciones, se pierden en fantasías filosóficas características. *El lenguaje ideal, la lógica inductiva, el criterio empirista del significado* —esas son las fantasías de los positivistas, quienes reemplazarían la vasta complejidad de la razón humana con una clase de Walden II intelectual—. *La idea absoluta*: ésta es la fantasía de Hegel, para quien, sin ignorar dicha complejidad, tendríamos (o, más bien, el *espíritu*) que obtener un estado final en el cual pudiéramos comprenderlo todo. Los filósofos que pierden de vista la trascendencia de la razón se vuelven relativistas culturales (o históricos).

Quiero hablar acerca del relativismo cultural, debido a que es una de las formas más influyentes —tal vez la más influyente— de epistemología naturalizada, aunque usualmente no reconocida como tal.

La situación es complicada, debido a que los relativistas culturales por lo general *niegan* que lo son. Consideraré a un filósofo como relativista cultural, para nuestros propósitos, si no he sido capaz de encontrar a alguien que pueda explicarme por qué no es un relativista cultural. Así, considero a Richard Rorty como relativista cultural, debido a que sus formulaciones explícitas son relativistas (identifica la verdad con la correcta afirmabilidad por los estándares de nuestros pares culturales) y porque su ataque a la filosofía tradicional está basado en que la naturaleza de la razón y la representación no son problemáticas; así, la única clase de verdad que tiene sentido buscar es el convencimiento de nuestros pares culturales. Sin embargo, él mismo nos dice que el relativismo se autorefuta (Rorty, 1980b). También considero a Michel Foucault como relativista debido a su insistencia en que la determinación de las creencias por el lenguaje es tan irresistible que es una incoherencia de su parte no aplicar su doctrina a *su* propio lenguaje y pensamiento. Si Heidegger se

escapa, en última instancia, a algo muy semejante al relativismo cultural o histórico, es una cuestión interesante.

Los relativistas culturales no son, a sus propios ojos, científicistas o fisicalistas. Ven al materialismo y al científicismo como la característica de una época cultural particular. Si los cuento como *epistemólogos naturalizados* es debido a que su doctrina es, ni más ni menos, un producto de la misma deferencia hacia las afirmaciones de la naturaleza, el mismo deseo por la armonía de la versión del mundo con alguna ciencia, como el fisicalismo. La diferencia en estilo y tono se explica así: el paradigma de ciencia del fisicalista es una ciencia *dura*, la *física* (como sugiere el término *fisicalismo*); el paradigma del relativista cultural es una ciencia *débil*: la antropología, la lingüística, la psicología, la historia, según sea el caso. Que la razón es cualquier cosa que las normas de una cultura local determinan es una visión naturalista inspirada por las ciencias sociales, incluyendo la historia.

Hay algo que hace al relativismo cultural una tendencia cultural más peligrosa que el materialismo. En su base, hay un profundo irracionalismo, una negación de la posibilidad de *pensar* (como opuesto a hacer ruidos en un contrapunto o en un coro).

Un aspecto de esto que es de especial interés para la filosofía es la sugerencia, ya mencionada, de que sus profundas preguntas, ya no son tales. Un corolario de esta sugerencia es que la filosofía, como se entiende tradicionalmente, es una empresa ridícula. Pero las preguntas *son* profundas y la respuesta fácil es que son ridículas. Aun ver que el relativismo es inconsistente es, si el conocimiento se toma seriamente, notar algo importante acerca de una pregunta profunda. Los filósofos están comenzando a hablar de nuevo de los grandes temas y a sentir que algo puede ser dicho acerca de ellos, incluso si no hay soluciones grandiosas o últimas. Hay una cierta excitación en el aire. Y si reacciono al libro del profesor Rorty (1980a) con cierta dureza, es debido a que es un libro *deflacionista*, un libro más que nos dice que las preguntas profundas no son profundas y que la empresa completa está equivocada, y esto es precisamente lo que *no* necesitamos ahora. Sin embargo, le estoy agradecido a él porque su trabajo tiene el mérito de plantear preguntas profundas.

Así, aunque todos sabemos que el relativismo cultural es inconsistente (o decimos que sabemos) quiero tomarme el tiempo para decir de nuevo

que es inconsistente. Quiero apuntar una razón que es ésta: no una de las rápidas refutaciones lógicas (aunque toda refutación del relativismo nos enseña algo acerca de la razón), sino una razón más ambigua o *intuitiva*.

Desarrollaré mi argumento en analogía con un bien conocido argumento contra el “solipsismo metodológico”. El “solipsista metodológico”—uno piensa en la *Logische Aufbau* de Rudolf Carnap o en *Analyse der Empfindungen* de Ernst Mach— sostiene que todo nuestro discurso puede ser reducido a otro acerca de experiencias y construcciones lógicas de ellas. Más precisamente, él sostiene que todo lo que puede concebir es idéntico (en el análisis lógico último de su lenguaje) con uno u otro complejo de sus *propias* experiencias. Lo que lo hace un solipsista *metodológico* como opuesto a un solipsista real es que él amablemente agrega que *usted*, querido lector, es el ‘Yo’ de esta construcción cuando *usted* la lleva a cabo: dice que todo el mundo es un solipsista (metodológico).

El problema, que debería ser obvio, es que sus dos posiciones son ridículamente incompatibles. Su posición solipsista implica una enorme asimetría entre las personas: mi cuerpo es una construcción desde mis experiencias, en el sistema, pero *su* cuerpo no es una construcción desde *sus* experiencias. Es una construcción desde *mis* experiencias. Y sus experiencias —vistas desde dentro del sistema— son una construcción desde su conducta corporal, que, como he dicho, es una construcción desde *mis* experiencias. Mis experiencias son diferentes de las de los demás (dentro del sistema) en que ellas son desde lo que se construye todo lo demás. Pero su posición trascendental es que todo es simétrico: el “tú” al que dirige su observación de primer orden no puede ser el “tú” *empírico* del sistema. Pero si es realmente cierto que el “tú” del sistema es el único “tú” que él puede *entender*, entonces la observación trascendental es *ininteligible*. Moraleja: ¡no sea un solipsista metodológico a menos que sea un solipsista real!

Considérese ahora la posición del relativista cultural que dice, ‘cuando digo que algo es *verdadero*, quiero decir que es correcto de acuerdo con las normas de *mi* cultura’. Si agrega, ‘cuando un miembro de una cultura diferente dice que algo es verdadero, lo que quiere decir (si lo sabe o no) es que está en conformidad con las normas de *su* cultura’, entonces está exactamente en la misma situación embarazosa que el solipsista

metodológico. Para explicar esto con detalle, supóngase que R. R., un relativista cultural, dice:

Cuando Karl dice ‘Schnee ist weiss’, lo que Karl quiere decir (si lo sabe o no) es que la nieve es blanca en tanto *determinado* por las normas de la cultura de Karl (que tomamos como la cultura alemana).

Ahora bien, el enunciado ‘La nieve es blanca en tanto determinado por las normas de la cultura alemana’ es en sí mismo uno que R. R. ha de usar, no mencionar, para decir lo que Karl dice. En su propia explicación, lo que R. R. quiere decir por medio de *este* enunciado es:

‘La nieve es blanca en tanto determinado por las normas de la cultura alemana’ es verdadero por las normas de la cultura de R. R. (que tomamos como la cultura americana).

Sustituyendo esto último en la primera preferencia (y cambiando a cita indirecta) se obtiene:

Cuando Karl dice ‘Schnee ist weiss’, lo que quiere decir (si lo sabe o no) es que es verdadero en tanto determinado por las normas de la cultura americana que es verdadero en tanto determinado por las normas de la cultura alemana que la nieve es blanca.

En general, si R. R. entiende *toda* preferencia p que *él* usa como queriendo decir ‘es verdadero por las normas de la cultura americana que p’, entonces debe entender sus propias preferencias hermenéuticas, las preferencias que usa para interpretar a otros, de la misma forma, no importa con cuántos calificadores, glosas, notas al pie, o comentarios sobre diferencias culturales o de otra clase acompañe a ‘de acuerdo a las normas de la cultura alemana’. Otras culturas se vuelven, por así decirlo, construcciones lógicas desde los procedimientos y prácticas de la cultura americana. Si intenta agregar ahora ‘la situación es la inversa desde el punto de vista de la *otra* cultura’, cae en la observación en la que el solipsista metodológico se encontró a sí mismo: la afirmación trascendental de una situación *simétrica* no puede ser entendida si la doctrina relativista es co-

recta. Y decir, como los relativistas a menudo lo hacen, que la otra cultura tiene conceptos *inconmensurables* no es mejor. Esta es precisamente la afirmación trascendental en otra jerga.

Stanley Cavell (1979, parte IV) ha escrito que el escepticismo acerca de otras mentes puede ser un problema significativo debido a que nosotros no reconocemos completamente, de hecho, la realidad de los otros, su misma *validez*, por así decirlo. Uno podría decir que el solipsista metodológico está conducido a su observación trascendental de que todo el mundo es igualmente el “Yo” de la construcción, por su deseo, digno de elogio, de *reconocer* a otros en este sentido. Pero usted *no puede* reconocer a otros en este sentido, lo cual implica que la situación *realmente* es simétrica, si usted piensa que ellos son realmente construcciones desde *sus* datos sensoriales. Ni puede usted reconocer a otros en este sentido si piensa que la *única* noción de verdad que existe para entender es *verdad-como-determinada-por-las-normas-de-esta-cultura*.

Por mor de la simplicidad, he discutido el relativismo respecto de la verdad, pero la misma discusión se aplica al relativismo acerca de la aceptabilidad racional, la justificación, etcétera; en efecto, es poco probable que un relativista lo sea respecto de una de esas nociones y no de otras.

IMPERIALISMO CULTURAL

De la misma forma en que el solipsista metodológico puede volverse un solipsista *real*, el relativista cultural puede volverse un imperialista cultural. Puede decir, ‘Ahora bien, entonces, la verdad —la única noción de verdad que entiendo— se define mediante las normas de *mi* cultura’ (‘Después de todo’, puede agregar, ‘¿a qué normas debería someterme?, ¿a las normas de la cultura de otra persona?’). Dicha visión ya no es relativista, postula una noción *objetiva* de verdad, aunque es una de la cual se dice que es un producto de nuestra cultura y tiende a ser definida mediante nuestros criterios culturales (asumo que el imperialista cultural es uno de *nosotros*). En este sentido, de la misma manera en que el solipsismo se vuelve indistinguible del realismo (como Wittgenstein dijo en el *Tractatus*), el

relativismo cultural consistente se vuelve indistinguible del realismo. Pero el realismo imperialista cultural es una *clase* especial de realismo. Es realista en que acepta una diferencia objetiva entre lo que es verdadero y lo que meramente se cree que es verdadero. (Si puede o no explicar esta diferencia es otra cuestión.)

No es un realismo metafísico o trascendental, en que la verdad no puede ir más allá de la correcta afirmabilidad, como se hace en el realismo metafísico. Pero la noción de correcta afirmabilidad se fija por medio de *criterios*, en un sentido positivista: algo es correctamente afirmable sólo si las normas de la cultura especifican que lo es; esas normas son, de alguna manera, *definiciones operacionales* de la correcta afirmabilidad.

No se si algún filósofo sostiene una visión tal, aunque varios filósofos han caído en discursos que en ciertos momentos parece que lo hicieran. (Es probable que un filósofo de este humor dijera: 'X es *nuestra* noción', con una cierta petulancia, donde X puede ser *razón, verdad, justificación, evidencia*, o lo que usted quiera.)

Esta visión es, no obstante, autorefutadora, al menos en nuestra cultura. He discutido esto en otro lugar (Putnam, 1981); el argumento gira en torno al hecho de que nuestra cultura, a diferencia de culturas totalitarias o teocráticas, no tiene *normas* que deciden cuestiones *filosóficas*. (Algunos filósofos han pensado que las hay; pero ellos habrían de postular una *gramática profunda* accesible sólo a *ellos* y no descriptible por la investigación lingüística o antropológica.) Así, el enunciado filosófico:

Un enunciado es verdadero (correctamente afirmable) sólo si es afirmable de acuerdo con las normas de la cultura europea y americana modernas

no es ni afirmable ni refutable en una forma que requiera el asentimiento por parte de todos aquellos que no se desvían de las normas de la cultura europea y americana modernas. Así, si este enunciado es verdadero, se sigue que no es verdadero (no correctamente afirmable). De este modo, no es verdadero (lo que queda demostrado). (Creo que *todas* las teorías que identifican la verdad o la correcta afirmabilidad con aquello en lo que las personas coinciden, o con lo que coincidirían a largo plazo, o con lo que coincidirían las personas educadas e inteligentes, o con lo que éstas

coincidirían a largo plazo, se autorefutan contingentemente de esta misma forma.)

El imperialismo cultural no se autorefutaría contingentemente de esta forma si, como una cuestión de hecho contingente, nuestra cultura fuera totalitaria y erigiera su propio imperialismo basado en un dogma requerido, a una creencia culturalmente normativa. Pero esto estaría todavía equivocado. Porque toda cultura tiene normas que son vagas, normas que son irrazonables, normas que dictan creencias inconsistentes. Todos nos hemos vuelto conscientes muy recientemente respecto de cuántas creencias inconsistentes acerca de las mujeres eran culturalmente normativas, las cuales todavía son fuertemente operativas no sólo en subculturas, sino en todos los ámbitos, en alguna medida; y los ejemplos de estas creencias culturalmente normativas pero inconsistentes podrían ser fácilmente multiplicadas. Nuestra tarea no es *aplicar* mecánicamente normas culturales, como si ellas fueran un programa de computadora y nosotros el computador, sino interpretarlas, criticarlas, traerlas a ellas y a los ideales que las informan, al equilibrio reflexivo. Cavell ha descrito de modo correcto esto como “confrontar la cultura consigo misma, a lo largo de las líneas en las cuales convergen en mí”. Y agrega: “Esto me parece una tarea que justifica el nombre de Filosofía” (Cavell, 1979: 125). En este sentido, todos estamos llamados a ser filósofos, en mayor o menor medida.

El culturalista, relativista o imperialista, como el historicista, ha sido atrapado en la fascinación de algo fascinante; pero atrapado en una forma ingenua. Las tradiciones, las culturas, la historia, merecen ser enfatizadas, como no lo son por aquellos que buscan un punto arquimedeano en metafísica o epistemología. Es cierto que hablamos un lenguaje público, que heredamos versiones, que hablar de verdad o falsedad sólo tiene sentido contra el trasfondo de una *tradición heredada*, como dice Wittgenstein. Pero es también cierto que constantemente reconstruimos nuestro lenguaje, que hacemos nuevas versiones desde otras viejas, y que hemos de usar la razón para hacer todo esto, y, por lo mismo, aun entender y aplicar las normas que no alteramos ni criticamos. Las definiciones consensuales de la razón no son efectivas debido a que el consenso entre aquellos que se están desarrollando *presupone* la razón antes que definirla.

POSITIVISMO QUINEANO

El eslogan “epistemología naturalizada” es el título de un famoso artículo de Willard Van Orman Quine (1969). Si no he discutido este artículo hasta ahora, es debido a que las visiones de él son mucho más sutiles y elaboradas que las concepciones desastrosamente simples que ya he revisado, y parecía deseable tratar desde el principio las concepciones más simples.

La filosofía de Quine es un enorme continente, con zonas montañosas, desiertos, y aun unos pocos pantanos. No sé cómo la totalidad de las piezas pueden ser reconciliadas, si pueden serlo; lo que debería hacer es discutir dos corrientes diferentes que pueden ser discernidas en la epistemología de Quine. En la presente sección discutiré la corriente positivista y en la siguiente la *epistemología naturalizada*.

La corriente positivista, que tuvo lugar antes y ahora, descansa en la noción de *enunciado observacional*. En sus escritos tempranos, Quine le dio a éstos una interpretación fenomenalista, pero desde la década de 1950 al menos, ha preferido una definición en términos neurológicos y culturales. Primero, una noción preliminar: el *significado estimulativo* de un enunciado se define como el conjunto de estimulaciones (de las *superficies neuronales*) que *provocarían el asentimiento* del enunciado. Esto se supone que es un correlato neurológico del enunciado. Un enunciado puede ser llamado *estimulativamente verdadero* para un hablante si éste está actualmente experimentando un patrón de estimulación de sus superficies neuronales que descansa en su significado estimulativo; pero uno debería ser cuidadoso en recordar que un enunciado estimulativamente verdadero no es un enunciado necesariamente verdadero *simpliciter*. Si usted me muestra una muy vívida representación de un pato, el enunciado ‘Eso es un pato’, puede ser estimulativamente verdadero para mí, pero no es verdadero. Se define un enunciado de observación para una comunidad como aquél que es un enunciado ocasional (uno cuyo valor de verdad varía en el tiempo y en el espacio, aunque ésta no es una definición quineana) y tiene el *mismo* significado estimulativo para todos los hablantes. Así, ‘Él es soltero’ no es un enunciado de observación, puesto que las estimulaciones que provocan el asentimiento de: usted a dicho un enunciado, serán diferentes de las que provocarían mi asentimiento (conocemos diferentes per-

sonas); pero 'Eso es un pato' es un enunciado observacional. Obsérvese que el criterio supuesto es por completo fisicalista. La idea clave es que los enunciados de observación se distinguen de los enunciados ocasionales en que los primeros están anclados a las mismas estimulaciones, *intersubjetivamente* consideradas.

Mach sostuvo que hablar de inobservables, incluyendo (para él) los objetos materiales, se justifica sólo por razones de *economía de pensamiento*. El trabajo de la ciencia es *predecir regularidades en nuestras sensaciones*; introducimos *objetos* en lugar de sensaciones sólo como una necesidad para obtener teorías que predigan cuidadosamente tales regularidades.

Quine se acerca a una versión *fisicalizada* de la visión de Mach. Discutiendo la pregunta de si hay más de un *sistema del mundo* correcto, él proporciona su criterio para dicho sistema: (1) debe predecir un cierto número de enunciados observacionales estimulativamente verdaderos;³ (2) debe ser finitamente axiomatizado; (3) no debe contener nada innecesario a los propósitos de predecir enunciados de observación y condicionales estimulativamente verdaderos. En la terminología que Quine introduce en este artículo, la formulación de la teoría debe ser una *estructura rígida*⁴ del conjunto relevante de condicionales observacionales estimulativamente verdaderos. (Esto es una versión formalizada de la *economía de pensamiento* de Mach.)

Si esto fuera toda la doctrina de Quine no habría problema alguno. Lo que se torna difícil y confuso es el intento de reconciliar lo que él dice aquí

³ Actualmente, Quine requiere que un *sistema del mundo* prediga que ciertos *enunciados de observación asegurados* sean verdaderos. He cometido una sobresimplificación en el texto escribiendo *enunciado de observación* en lugar de *enunciado de observación asegurado*. También el *significado estimulativo* de un enunciado observacional incluye una especificación de las condiciones en las cuales el hablante *disiente*, así como las condiciones en donde asiente. Los detalles están en Quine, 1975.

⁴ Una teoría es una *estructura rígida* si es interpretable en *toda* teoría axiomatizable que implique los condicionales observacionales en cuestión (cuyo antecedente y consecuente son enunciados observacionales asegurados) en una forma que sostenga los enunciados observacionales asegurados fijos. Por lo que sé, no existe prueba alguna de que exista una *estructura rígida*, aparte del caso trivial en el cual los condicionales observacionales puedan ser axiomatizados *sin* ir fuera del vocabulario observacional.

con lo que menciona en otros lugares. No obstante, *no* estoy diciendo que sea imposible; al contrario, gran parte de lo que Quine dice *puede* ser reconciliado; lo que afirmo es que su posición es mucho más complicada de lo que generalmente se cree.

Por ejemplo, ¿cuál es el *status* de los *sistemas del mundo* ideales de Quine? Resulta tentador caracterizar los enunciados, en una de las *formulaciones teóricas* ideales de Quine, como *verdades* (relativas a un lenguaje y a la elección de una formulación entre formulaciones equivalentes pero incompatibles en su valor nominal, de lo que Quine vería como el *mismo* sistema); y como *todas* las verdades (relativas a la misma elección de lenguaje y formulación); pero esto entraría en conflicto con la *bivalencia*, el principio de que *todo* enunciado, en el lenguaje científico ideal que Quine se imagina, es verdadero o falso.

Para explicar esto con detalle: los sistemas del mundo ideales de Quine son *teorías finitamente axiomatizables* y contienen la matemática estándar. Por lo tanto, el aclamado teorema de Kurt Gödel se aplica a ellas: contienen enunciados que no son susceptibles ni de prueba ni de refutación en la base del sistema. Si ser *verdadero* fuera precisamente ser un teorema en el sistema, tales enunciados no serían ni verdaderos ni falsos, puesto que ni ellos ni sus negaciones son teoremas. Pero Quine (1981) sostiene la bivalencia.

Si Quine fuera un realista metafísico no habría ningún problema: el sistema ideal contendría todo lo que podría ser *justificado* (desde un punto de vista muy idealizado, asumiendo el conocimiento de todas las observaciones que pudieran ser hechas, y la omnisciencia lógica); pero él podría decir, los enunciados indecibles son todavía determinadamente verdaderos o falsos —sólo que no podemos decir cuáles—. Pero el rechazo del realismo metafísico, de la imagen completa de una determinada relación de *copia* entre las palabras y un mundo nouménico, ocupa el centro de la filosofía quineana. Y, como veremos en la siguiente sección, Quine es suspicaz en relación con la idea de *justificación*. Entonces, ¿qué es lo que quiere decir?⁵

⁵ Quine rechazó la interpretación que ofrecí antes (en una discusión en Heidelberg en 1981) y optó por decir que nuestra situación es asimétrica: él es realista respecto de su propio lenguaje, pero no es así con otros lenguajes.

Arriesgaré la siguiente interpretación: la bivalencia tiene *dos* significados para Quine: un significado de *primer orden*, un significado visto desde *dentro* del sistema de la ciencia (incluyendo su metalenguaje tarskiano) y un significado de *segundo orden*, visto desde la perspectiva del filósofo. En efecto, estoy afirmando que Quine se permite a sí mismo un punto de vista *trascendental* que es diferente del punto de vista *ingenuo* que obtenemos considerando el sistema en su valor nominal. (No estoy afirmando que es inconsistente; algunos filósofos sienten que dicho movimiento siempre es una inconsistencia, pero tomar esta línea excluiría usar cualquier noción en ciencia que uno explicaría como una ficción útil en el comentario que uno hace respecto a su práctica de primer orden. Habría una inconsistencia en el caso del solipsista metodológico, debido a que él afirma que su sistema de primer orden reconstruye la *única* forma en la que él podría entender la noción de otra mente; si retira dicha afirmación, entonces su posición se vuelve perfectamente consistente; sólo pierde todo interés filosófico.)

Desde *dentro* del sistema de primer orden, ‘*p* es verdadero o *p* es falso’ es simplemente verdadero; una consecuencia que se deriva de la definición tarskiana de verdad, dado el cálculo proposicional estándar. Desde *fuera*, desde el punto de vista metalinguístico que Quine ocupa, no hay un *único* mundo, un *único modelo intensional*. Sólo importa la *estructura*; todo modelo del sistema ideal (asumo que existe sólo una teoría ideal y hemos fijado una formulación) es un modelo intensional. Los enunciados que son susceptibles de ser probados son verdaderos en todos los modelos intensionales; los enunciados indecibles son verdaderos o falsos en cada modelo, pero no permanentemente verdaderos o falsos. Su valor de verdad varía de un modelo a otro.

Si esta es la visión de Quine, entonces, hay todavía un problema. Para él, lo que el filósofo dice desde el punto de vista *trascendental* está sujeto a las mismas reglas metodológicas que gobiernan el trabajo científico ordinario de primer orden. Aun las matemáticas están sujetas a las mismas reglas, sus verdades también han de ser certificadas como tales mostrando que son teoremas en un sistema con el cual necesitamos predecir sensaciones (o, antes bien, condicionales observacionales estimulativamente verdaderos), puesto que la física que estamos construyendo la edificamos en conjunto con las matemáticas. De manera precisa, el *sistema de conoci-*

miento total está justificado como un *todo* por su utilidad en la predicción de observaciones. Quine enfatiza que no hay lugar, en esta visión, para un estatus especial de las preferencias filosóficas. No hay una *filosofía primera* anterior o aparte de la ciencia, como él mismo dice.

Considérese ahora el enunciado:

Un enunciado es correctamente afirmable (verdadero en todos los modelos) sólo en caso de que sea un teorema de la *formulación finita* relevante y que dicha formulación sea una *estructura rígida* en el conjunto apropiado de condicionales observacionales estimulativamente verdaderos.

Este enunciado, como la mayoría de los enunciados filosóficos, no implica condicional observacional alguno, o bien por sí mismo o en conjunción con la química, la física, la biología, etcétera. Si decimos que algunos enunciados que son indecibles son en realidad afirmables o susceptibles de ser negados, esto no tiene efecto alguno respecto de la predicción. Así, *este* enunciado no puede en sí mismo ser correctamente afirmable. En suma, esta reconstrucción del positivismo de Quine provoca que se autorefute.

La dificultad, que enfrentan todas las formas de positivismo, es que la exclusión positivista de los principios es siempre autoreferencialmente inconsistente. En resumen, *el positivismo produce una concepción de la racionalidad tan estrecha que excluye la actividad misma de producir dicha concepción*. (Por supuesto, también excluye una gran cantidad de otras clases de actividades racionales.) El problema es especialmente agudo para Quine, debido a su rechazo explícito de la distinción analítico-sintético, su rechazo de un estatus especial para la filosofía, etcétera.

Puede ser, también, que he conducido a Quine al error. Él tal vez rechazaría las nociones de *correcta afirmabilidad*, *modelo intensional*, etcétera. Pero entonces, no sé qué hacer con esta línea del pensamiento de Quine.

EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA

El artículo de Quine “Epistemología naturalizada” toma un camino muy diferente. La *justificación* ha fallado. (Quine considera la noción sólo en su formulación *cartesiana*, que es una de las cosas que hace problemático su artículo.) Hume nos enseñó que no podemos justificar nuestras afirmaciones de conocimiento (en un sentido fundacional). La reducción conceptual también ha fallado (Quine revisa el error del fenomenalismo representado por el intento de Carnap en *Logische Aufbau*). Así, insiste Quine, abandonemos la epistemología y *démosle lugar a la psicología*.

Tomada en su valor nominal, la posición de Quine es un eliminacionismo epistemológico puro: debemos *abandonar* las nociones de justificación, buenas razones, afirmación garantizada, etcétera, y reconstruir la noción de *evidencia* (de modo tal que ésta se convierta en las estimulaciones sensoriales que *causan* las creencias científicas que tenemos). En conversación, no obstante, Quine ha dicho de manera repetida que él no intenta *excluir lo normativo*; esto es consistente con su interés reciente en nociones tales como la de *estructura rígida* (un sistema económico finitamente axiomatizado para predecir observaciones).

Más aún, la expresión *epistemología naturalizada* está usándose hoy por un número de filósofos que explícitamente consideran estar haciendo epistemología normativa, o al menos metodología. Pero el artículo “Epistemología naturalizada” realmente excluye tal cosa. Así, todo se vuelve en extremo problemático.

Una forma de reconciliar los impulsos en conflicto vistos aquí podría ser reemplazar la teoría de la justificación por la confiabilista en el sentido de Alvin Goldman; en lugar de decir que una creencia está justificada si se llega a ella mediante un método confiable, uno podría decir que la noción de justificación debe ser *reemplazada* por la noción de que una opinión es el producto de un método confiable. Dicho filósofo podría decir que ésta es una línea de pensamiento eliminacionista, ya que no intenta reconstruir o analizar la noción tradicional, la cual era una noción intuitiva que ahora percibimos desde el principio como defectuosa. En lugar de eso, él propone una noción (en su opinión) mejor.

Mientras que algunos filósofos tal vez se moverían en esta dirección, Quine no lo haría por una razón ya dada: pues rechaza el realismo meta-

físico y la noción de confiabilidad presupone la noción de *verdad*. La verdad es, por cierto, una noción aceptable para Quine, si es definida como Tarski, pero así definida, no puede servir como la noción primitiva de la epistemología o la metodología. Porque Tarski simplemente define *verdadero* de modo tal que ‘p es verdadero’ se vuelve equivalente a ‘p’; de modo que, para citar el famoso ejemplo, ‘La nieve es blanca’ es verdadera se vuelve equivalente a ‘La nieve es blanca’. Lo que hace el procedimiento es definir *verdadero* de tal modo que decir, un enunciado es verdadero es equivalente a *afirmar* el enunciado; la verdad, como es definida por Tarski, no es una propiedad de los enunciados, sino una noción sincategoremática que nos posibilita *ascender semánticamente*, i.e., a hablar acerca de enunciados en lugar de hablar de objetos.⁶

Asiento a ‘p es verdadera’ siempre que asiento a p; por lo tanto, aceptaré un método como confiable siempre que *produzca opiniones que aceptaría*. Yo creo que, de hecho, para Quine en esto se convierte lo *normativo*: la búsqueda de métodos que produzcan opiniones que uno mismo aceptaría.

POR QUÉ NO PODEMOS ELIMINAR LO NORMATIVO

Debo dejar las visiones de Quine con estas observaciones insatisfactorias. Pero, ¿por qué no tomar una línea completamente eliminacionista? ¿Por qué no eliminar lo normativo de nuestro vocabulario conceptual? ¿Podría ser una superstición el que haya tal cosa como la razón?

Si uno abandona por completo las nociones de justificación, aceptabilidad racional, afirmabilidad garantizada, correcta afirmabilidad y semejantes, entonces *verdadero* también desaparece, excepto como una mera herramienta para el *ascenso semántico*, es decir, como un mero mecanismo para cambiar de un nivel de lenguaje a otro. La mera introducción de un predicado de verdad tarskiano no puede definir para un lenguaje

⁶ Quine mismo pone esto sucintamente: “Cualesquiera cosa que afirmemos, después de todo, la afirmamos como un enunciado dentro de nuestra teoría completa de la naturaleza como ahora la vemos; y llamar a un enunciado verdadero es precisamente reafirmarlo” (Quine, 1975: 327).

ninguna noción de *corrección* que no esté ya definida. Rechazar las nociones de justificación y correcta afirmabilidad, al mismo tiempo que *mantener* una *noción realista metafísica de verdad*, no sólo sería, por un lado, peculiar (¿qué base podría haber para llegar a la verdad, en el sentido de *correspondencia* como más clara que la correcta afirmabilidad?), sino incoherente; porque las nociones que usa el metafísico naturalista para explicar la verdad y la referencia, por ejemplo, la noción de causalidad y la noción de un *tipo apropiado* de cadena causal dependen de nociones que presuponen la noción de razonabilidad.

Pero si *todas* las nociones de corrección, tanto epistémicas como (metafísicamente) realistas son eliminadas, entonces ¿qué son nuestros enunciados sino meros sonidos? ¿Qué son nuestros pensamientos sino *meras* subvocalizaciones? La eliminación de lo normativo es equivalente a un suicidio mental.

Las nociones, *las opiniones que acepto y el método que conduce a opiniones que acepto* son de poca ayuda. Si la *única* clase de corrección que cualquier enunciado tiene es *llegar a él mediante un método que produce opiniones que acepto*, entonces estoy comprometido con un solipsismo del momento presente. Con el solipsismo, porque esto es un sustituto metodológicamente solipsista para la afirmabilidad (la opinión que Yo acepto) y vimos antes que el solipsista metodológico sólo es consistente si es un solipsista real. Y con el solipsismo del momento presente debido a que ésta es una noción *temporal* (un sustituto para la afirmabilidad garantizada en un *tiempo*, no para la afirmabilidad en las mejores condiciones); y si la *única* clase de corrección que poseen mis presentes *subvocalizaciones* es una afirmabilidad *presente*; si no hay noción alguna de opinión *límite*, no importa cuán confusa sea; entonces no hay algún sentido en el cual mis *subvocalizaciones* son *acerca* de algo que está más allá del momento presente. (Aun el pensamiento *hay un futuro es correcto* sólo en el sentido de *ser afirmable en el momento presente*, en tal visión.)

Uno podría intentar superar este último defecto introduciendo la noción de una *opinión que aceptaría a largo plazo*, pero esto nos implicaría una vez más con el uso de contrafácticos y con nociones tales como *semejanza de mundos posibles*. Pero es inútil hacer esfuerzos en esta dirección. ¿Por qué deberíamos gastar nuestra energía mental en convencernos que no somos seres pensantes, que nuestros pensamientos no tratan *acerca* de

nada, noumenal o fenoménico, que no hay sentido alguno en el cual algún pensamiento sea *correcto o equivocado* (incluyendo el pensamiento de que ningún pensamiento es correcto o equivocado) más allá de ser la opinión del momento, y así sucesivamente? ¡Si hay alguna empresa autorefutadora ésta es justo una de ellas! Permítanme reconocer que una de nuestras autoconceptualizaciones fundamentales, una de nuestras *autoadscripciones*, en frase de Rorty, es que somos seres *pensantes* y en tanto tales, estamos comprometidos con la idea de que hay alguna clase de verdad, *alguna* clase de corrección que es sustancial y no meramente *desentrecomilladora*. Esto significa que no hay una tal eliminación de lo normativo.

Si no hay posibilidad de eliminar lo normativo y de reducirlo a nuestra ciencia favorita, sea la biología, la antropología, la neurología, la física o cualquier otra, ¿entonces dónde estamos? Podríamos intentar articular una gran teoría de lo normativo en sus *propios* términos, una epistemología formal, pero dicho proyecto sería extremadamente ambicioso. Mientras tanto, hay una gran cantidad de trabajo filosófico por hacer y será hecho con un número menor de errores si nos liberamos de las ataduras reduccionistas e historicistas que han amarrado recientemente a la filosofía. Si la razón es, tanto inmanente como trascendente, entonces la filosofía, como la reflexión sobre los límites de la cultura y como argumentos acerca de cuestiones eternas, se encuentra, tanto en el tiempo como en la eternidad. No tenemos un punto arquimedeano; siempre hablamos el lenguaje de un tiempo y un lugar; pero la corrección y la falsedad de lo que decimos no es *precisamente* para un tiempo y un lugar.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin, Jonh L. (1961), "A plea for excuses", *Philosophical Papers*, Oxford, Reino Unido, Clarendon Press, pp. 175-203.
- Cavell, Stanley (1979), *The claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford/New York, Estados Unidos, Clarendon Press/Oxford University Press.
- Goldman, Alvin (1978), "What is justified belief?", en George S. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Holanda, Reidel Pub. Co.

- Putnam, Hilary (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Estados Unidos, Cambridge University Press.
- Quine, Willard Van Orman (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Estados Unidos, Columbia University Press.
- Quine, Willard Van Orman (1975), "On empirically equivalent systems of the world", *Erkenntnis*, vol. IX, pp. 313-328.
- Quine, Willard Van Orman (1981), "What price bivalence?", *Journal of Philosophy*, vol. LXXVIII, pp. 90-95.
- Rorty, Richard (1980a), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Estados Unidos, Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1980b), "Pragmatism, relativism and irrationalism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 53, núm. 6, pp. 719-738.
- Strawson, Peter F. (1979), "Universals", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. IV, pp. 3-10.

D. R. © Hilary Putnam, México D.F., julio-diciembre, 2007.