

Sobre el realismo externo. Un estudio sobre John Searle*

On External Realism. A Study about John Searle

Ariel O. Dottori[†]

Resumen

El presente trabajo es una defensa de la posición de Searle sobre el realismo. Searle entiende que existen dos grandes tipos de hechos, los *hechos en bruto* y los *hechos sociales e institucionales*. Mientras que los primeros –tales como las montañas y los mares–, son independientes del observador, los segundos –las Universidades y los martillos–, tienen un estatus ontológico distinto; se trata de creaciones humanas. La única vía de acceso a ambas clases de hechos es, sin embargo, a través del lenguaje. Para lograr una mayor comprensión de la perspectiva de Searle, plantearé ciertos diálogos con diversas posiciones, tales como el *realismo interno* de Putnam, el *anti-realismo* de Goodman y el *semanticismo* de Dummett. Tras presentar algunas de las discusiones posibles, revalorizaremos la posición del *realismo externo* de Searle, el cual sostiene que, para poder generar enunciados acerca del mundo, es preciso aceptar que existe un mundo por fuera de mis representaciones o lenguaje.

Palabras clave: realismo externo - ontología - lenguaje - mundo

Abstract

This paper is a defense of Searle's position on realism. Searle believes that there are two kinds of facts, the *brute facts*, and *social and institutional facts*. While the first — such as mountains and seas — are independent of the observer, the second — Universities and hammers — have a different ontological status; these are human creations. The only access to both kinds of facts is, however, through language. To achieve a better understanding to the perspective of Searle, will raise certain dialogues with various positions, such as the Putnam's *internal realism*, Goodman's *anit-realism* and Dummett's *semanticism*. After presenting some possible discussion we will revalue Searle's external realism position, which holds that in order to generate statements about the world, we must accept that there is a world outside of my representations and language.

Keywords: external realism - ontology - language - world

* Recibido: 9 de julio de 2017. Aceptado con revisiones: 11 de noviembre de 2017.

[†] SADAF-CONICET, Argentina. Para contactar al autor, por favor, escribir a: arieldottori@hotmail.com.

Metatheoria 9(1)(2018): 67-78. ISSN 1853-2322. eISSN 1853-2330.

© Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Publicado en la República Argentina.

1. Introducción

La noción de *realismo* es aplicable a una vasta cantidad de dominios, desde la ética y la estética, hasta las ciencias, la modalidad, la semántica, las matemáticas, y los objetos cotidianos que podemos observar a través del microscopio. Se puede sostener una posición realista en un campo, y una anti-realista en otro; así también, la línea divisoria entre realismo y anti-realismo, en relación a un campo específico, puede permanecer borrosa o confusa. En la entrada sobre realismo de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Miller 2002), se distinguen dos aspectos generales del realismo. En primer lugar, aquello que se refiere a la existencia. Las mesas, las rocas y el sol tienen una existencia determinada: las mesas son cuadradas, las rocas son de granito y el sol es amarillo. Todas estas cualidades son independientes del observador, se ubican más allá de su conciencia, de su mente y de su capacidad predicativa. Aquí se podría objetar que, si bien las rocas y el sol no dependen de las creencias de los sujetos (de hecho, las rocas y el sol existen con anterioridad al animal humano), con las mesas no sucede lo mismo, puesto que éstas sí han sido *creadas* por los seres humanos. De todos modos, el realista no se refiere a esta distinción; aquello que le interesa argumentar, por el contrario, es que los objetos del mundo cotidiano y sus propiedades, no dependen de nuestras prácticas lingüísticas o esquemas conceptuales. El anti-realismo, por su parte, adquiere diversas formas. Entre ellas, las teorías del error, el anti-constructivismo, el instrumentalismo, el nominalismo, ciertos tipos de reduccionismo y el eliminativismo típico.

Es posible diferenciar, según Searle, al menos dos posiciones anti-realistas que se oponen a la noción de existencia defendida por los realistas. En primer lugar, aquellos que rechazan la dimensión de existencia; en segundo lugar, se encuentran quienes no niegan la existencia de los objetos, pero niegan la instanciación de sus características distintivas. La oposición clásica a la noción de *independencia* planteada por el realismo, ha sido el *idealismo*. El idealismo supone que los objetos cotidianos son, en algún sentido, *objetos mentales*. Tal como Berkeley (2008) clásicamente afirma, las rocas, las montañas y los lagos, no son más que *ideas en la mente de los espíritus*. Si bien el idealismo filosófico ha caído en desgracia, no ha faltado quien ha dudado de la noción de independencia defendida por el realismo. Nos referimos a Michael Dummett. En su clásico artículo, “El realismo” (en 1978), plantea la disputa entre los realistas y los anti-realistas, no en relación a una clase de entidades o a una clase de términos, sino en relación a una clase de *enunciados*. Estos enunciados poseen un valor de verdad objetivo, es decir, independiente de nuestros medios para conocerlos; la realidad que los hace verdaderos o falsos es independiente de nosotros.

2. Realismo y anti-realismo

En el presente apartado nos centraremos en la noción que John Searle defiende respecto a la disputa entre realismo y anti-realismo. Para Searle, existen dos tipos de hechos, unos dependen de nosotros, y los otros no. Mientras que a los primeros los denomina *hechos sociales e institucionales*; a los segundos, *hechos en bruto*. Esta posición filosófica sostiene que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones (a ello Searle lo denomina *realismo externo*, es decir, externo a nuestras representaciones), lo cual se emparenta con (pero no es idéntico a) la aceptación de una realidad ontológicamente objetiva (objetividad ontológica). Y ello porque algunos estados mentales – como los dolores –, son ontológicamente subjetivos, pero no son representaciones; si bien son independientes de la representación, no son independientes de la mente. De este modo, la objetividad ontológica implica el realismo externo, pero no a la inversa (Searle 1997, p. 161).

Lo que Searle remarca es que, si nunca hubieran existido seres humanos, el grueso del mundo existiría tal y como ahora lo conocemos, excepto una pequeña porción que es construida o se ve afectada por nuestras representaciones. Del mismo modo, cuando nuestra especie animal deje de

existir (especie que cuenta con sólo dos millones de años de existencia), el mundo seguirá su curso inalterado. El monte Aconcagua, por ejemplo, más allá de lo que yo y el resto de los humanos enunciemos o pensemos al respecto, seguirá existiendo tal como lo conocemos. El enunciado, “El Aconcagua es el pico más alto de Sudamérica” implica una serie de representaciones que no afectan en nada al Monte mismo. Searle afirma que la realidad no depende de las representaciones que los seres humanos llevan a cabo, sino que, por el contrario, es *externa*, se encuentra por fuera de sus creencias, deseos y lenguaje. Por eso mismo es que denomina a su posición realismo *externo*. La realidad está desligada de quién representa y de cómo lo hace.

El realismo es una teoría de la ontología, pero no necesariamente una teoría de la verdad. El realismo no implica ni es idéntico a la teoría de la verdad como correspondencia; tampoco es una teoría semántica. Tampoco el realismo es una tesis epistémica; si bien gran parte de la tradición –desde el siglo diecisiete–, que ha atacado al realismo suponía que, “aquello que podemos conocer son los datos de nuestros sentidos”, ello no ofrece una crítica válida a la posición realista. Más adelante volveremos sobre este punto.

Suele suponerse, por otro lado, que el realismo está comprometido con la teoría que supone que sólo hay un léxico óptimo para describir la realidad, que es la realidad misma la que determina cómo hay que describirla. Sin embargo, nada de esto está implicado con una posición realista, es perfectamente consistente aceptar el realismo y, *a la vez*, sostener la tesis de la *relatividad conceptual*, tesis que sugiere que, para describir diversos aspectos de la realidad, pueden utilizarse diferentes léxicos que hasta pueden llegar a ser inconmensurables. En *La construcción de la realidad social* (1997), Searle sostiene que,

[el] realismo, según yo uso el término, no es una teoría de la verdad, no es una teoría del conocimiento y no es una teoría del lenguaje. Y si se insiste en encasillarlo, podría decirse que el realismo es una teoría ontológica: dice que existe una realidad totalmente independiente de nuestras representaciones (p. 164).

En sentido estricto, el realismo no es una tesis sobre cómo es el mundo. Podríamos equivocarnos en cuanto al modo en que entendemos el mundo y, aunque todos nuestros enunciados y representaciones fuesen falsas, no por ello la tesis realista sería una tesis falsa. El realismo sólo se remite a decir que las cosas tienen una manera de ser *lógicamente independiente* de todas las representaciones, pero nada dice sobre cómo las cosas son. Una cosa son las representaciones; otra, la realidad representada. Searle sostiene (1997, pp. 166-167) que al antirrealista le resulta imposible sostener que existe una realidad por fuera de nuestras representaciones, de nuestra mente; para el realista, aún si no hubiera objetos materiales, existiría, de todos modos, una realidad independiente, pues la no existencia de objetos materiales sería una característica de la realidad independiente de nuestras representaciones. En este punto hay un error. El *antirrealismo* no *niega* la existencia de un mundo externo a nuestras representaciones, a nuestra conciencia o lenguaje. Lo que está en cuestión es que podamos conocer (o siquiera hablar con sentido) una realidad completamente independiente de nuestras representaciones, conciencia o lenguaje.

Es preciso recordar en este punto, la proposición 5.6 del *Tractatus*: “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (2009, p. 111). No nos detendremos aquí a considerar la concepción figurativa del lenguaje que se encuentra en el primer Wittgenstein. Tan sólo pretendo llamar la atención del pronombre personal posesivo *mí*. El lenguaje actúa como límite de *mi* mundo, de *mi* estructura de sentido. Actúa como un delimitador, imponiendo su estructura. Hacia esa misma dirección se edifica el andamiaje conceptual de Nelson Goodman, desde *Hecho, ficción y pronóstico* (1955) en adelante. Veamos.

El *irrealismo* goodmaniano no afirma que todo (o siquiera algo) sea irreal, sino que considera que existen distintas *versiones del mundo*, y esas versiones *hacen* mundos. La ontología, de esta manera, es evanescente. Así, por ejemplo, que dentro de un sistema la tierra esté en reposo, y dentro de otro, esté en movimiento, nada dice respecto de la tierra en sí, sino de las versiones que dan cuenta de ella. Ante ello Goodman afirma que ambas visiones *son verdaderas*. Cada versión debe ser ubicada en *su* mundo.

Las versiones que no se aplican al mismo mundo no entran en conflicto. Una versión sólo es verdadera en *algunos* mundos; una versión falsa lo es en ninguno. Es así como Goodman explica la multiplicidad de mundos: hay versiones verdaderas en conflicto, y ellas no pueden ser verdaderas en el mismo mundo (1995). No es posible hablar de las versiones del mundo y “el mundo”. Este último se evapora porque no hay ningún rasgo independiente de la versión. Nuestra pretendida versión neutral del movimiento se asienta en una serie de prejuicios; la distancia entre objetos, la velocidad y la aceleración son relativas al observador y a un marco de referencia. Las versiones *estructuran* mundos. El mundo depende de la versión, pero no es la versión misma. Nelson Goodman, en *De la mente y otras materias* (1995) lo expresa del siguiente modo: “Cuando afirmo que hacemos mundos: hacemos versiones y las versiones verdaderas hacen mundos” (p. 64).

La idea central de Goodman es que mediante la creación verbal podemos hacer “que las estrellas bailen”; somos nosotros quienes hacemos las cosas mismas. Esto parece absurdo, solo a simple vista. Es preciso tener en cuenta que sólo las versiones verdaderas son capaces de hacer cosas (1995, p. 65). Goodman no sostiene que podamos hacer mundos a voluntad, libre y caprichosamente. En la obra citada (pp. 65-66), Goodman pone un ejemplo interesante. Supongamos que me encuentro en una atestada sala en la que hay un equipo de sonido con placas de video y altavoces empotrados en una estantería; un receptor y un plato giratorio en un mueble situado en una esquina y un control remoto ubicado en una mesa estilo francés. Todo estaba allí antes de advertirlo; pero, ¿estaba *para mí*? Tras otorgarle un contenido proposicional a todos y cada uno de los elementos de la sala, puedo *descubrirlos, distinguirlos*. Otro visitante, proveniente de una jungla inhóspita de la que nunca ha salido, no podría descubrir nuestro equipo de sonido y toda su parafernalia. ¿Por qué no podría? Porque no posee los medios para conocerlos y descubrirlos. *Carece de conceptos*. Tampoco puede descubrir los libros y las plantas que nos rodean, pero puede descubrir lo que yo no: combustible y alimento para subsistir.

Otro ejemplo que Goodman propone (1995, pp. 66-67) es el de las constelaciones. ¿Han existido desde el momento en que existen las estrellas, o surgieron gracias a una selección y agrupación más o menos arbitraria? Decir que la constelación ha existido siempre, previamente a cualquier versión, significa que todas las configuraciones de estrellas son siempre, y en cualquier caso, constelaciones. Goodman sugiere que, afirmar que todas las configuraciones son constelaciones, equivale a afirmar que ninguna lo es. Ahora bien, del mismo modo en que hacemos constelaciones seleccionando y agrupando ciertas estrellas y no otras, también hacemos estrellas trazando unas ciertas fronteras en lugar de otras. Si las estrellas han existido con anterioridad a todas las versiones, es por medio de una versión que ubica a las estrellas mucho antes que a sí misma. Como vemos, al hacer mundos, el significado de la verdad no reside en aquellos mundos, sino en nosotros mismos, en nuestras versiones y en lo que hacemos con ellas.

Goodman, al contrario de lo que Searle le hace decir en *La construcción de la realidad social* (2004, pp. 166-167), reconoce la diferencia entre una versión correcta y su mundo. Lo uno y lo otro no son idénticos. Por ejemplo, una versión que afirme que las estrellas están allí, lejanas e imperturbables, no es ella misma lejana e imperturbable, *las versiones no se hacen con letras*. Por otro lado, si bien viene a ser superficialmente lo mismo decir que hay una estrella allí, lejana e imperturbable, y el enunciado verdadero, “Hay una estrella allí, lejana e imperturbable”, una afirmación parece hacer referencia a una estrella mientras que la otra, a un enunciado. Por último, pero no por ello menos relevante, ningún rasgo-del-mundo es independiente de las versiones. En palabras de Goodman,

Todo lo que se puede decir con verdad de un mundo depende de la acción de decir –no del hecho de que lo que digamos sea verdadero, sino de que lo que decimos con verdad (o bien aparece como correcto) participa de y es relativo, no obstante, a un lenguaje o a otro sistema de símbolos que utilizemos-. (1995, p. 74)

Ante la pregunta, ¿es posible trazar una clara frontera entre los rasgos-del-mundo que dependen del discurso y aquellos que no dependen de él? La respuesta de Goodman es, ciertamente no. Si bien debemos tener presente que no es lo mismo una versión del mundo, y el mundo, la distinción es sólo formal; en la práctica –según su posición–, carece de sentido. En *De la mente y otras materias* (1995, p.

75) advierte que existen dos complejos que permiten oponerse a la creación de mundos. El primero es el complejo según el cual, *el-mundo-es-tan-maravilloso-que-yo-no-podría-haberlo-hecho-tan-bien*, también conocido como el complejo, según el cual, *sólo-Dios-puede-hacer-un-árbol*. El segundo es el complejo que sostiene que *el mundo-es-tan-terrible-que-no-quiero-ser-su-responsable*. Ambos descansan en la misma falacia: suponer que podemos hacer cualquier cosa a nuestro antojo. Cierta porción de la realidad (fundamentalmente de realidad *social*), sin embargo, puede crearse con cierto grado de capricho y poco nivel de conocimiento: una mesa, un adorno, la imitación de un cuadro, un libro, y cosas por el estilo. Aquí Searle podría preguntarle al señor Goodman, si podemos fabricar, del mismo modo, estrellas, planetas y océanos. Por curioso que parezca, Goodman diría que sí es posible hacerlo. Tanto las estrellas, como los planetas y los océanos, son producto de versiones –es cierto, pero poseen un *distinto estatus ontológico*–. Sostenemos por nuestra parte que la diferenciación establecida por Searle entre *hechos que dependen del observador* y *hechos que no dependen del observador* es completamente pertinente y necesaria.

3. Hechos dependientes e independientes del observador

No negamos por nuestra parte que los seres humanos elaboramos versiones que crean mundos, pero el punto central es que no todos los elementos o porciones de esos mundos se encuentran en el mismo nivel en términos ontológicos; quizás sí en términos epistémicos, pero decididamente son distintos ontológicamente. Goodman insta a Scheffler (1995, p. 75) a que demuestre qué rasgos de las estrellas no han sido hechos por nosotros y lo desafía a que explique cómo éstos se diferencian de los que dependen del lenguaje. El mismo reto podría solicitárselo a Searle; tanto éste como Scheffler sostienen que nosotros no hacemos las estrellas, ni los Cerros Aconcagua. Goodman tiene parte de la razón porque, como expusimos más arriba, lo que hace el lenguaje es crear una estructura, todo lo que se encuentra fuera de sus límites es incognoscible. Fuimos nosotros, los seres humanos, quienes en un tiempo pretérito “creamos” las estrellas y todas sus características; pero, ¿es posible equiparar esa creación con otra porción de la realidad, la realidad social e institucional, conformada por dinero, Estados, Universidades y Bancos crediticios? Cierta y decididamente, no. La diferencia radica, no en el aspecto epistémico sino en el ontológico. El dinero y las estrellas son una creación epistémica porque para conocerlos es preciso imprimirles el sello del lenguaje, pero, por otro lado, y en términos ontológicos, hay una diferencia sustancial. Tenemos máquinas que crean dinero, y los gobiernos pueden fabricarlo siguiendo ciertos pasos burocráticos y con ciertas limitaciones. Pero, ¿podemos hacer lo mismo con las estrellas? Ante esta pregunta, y para decirlo una vez más, hay dos respuestas. Sí y no. Sí, en términos epistémicos; no, en términos ontológicos.

3. Sobre las versiones múltiples

Goodman utiliza otro ejemplo –el de los colores–, para referirse al error que implica aceptar una posición realista. Herbert Hochberg (1977) sostiene que el hecho de que “blanco” se aplique a una serie de cosas, no las hace blancas; más bien, se las nombra “blancas” porque *son* blancas. Este planteo, según Goodman, está equivocado. Es evidente que no puedo hacer, por mero capricho, que los términos denominados “blanco” sean rojos –al aplicarles el término “rojo”–. Pero no es menos cierto que la lengua castellana los hace blancos cuando, precisamente, les aplica el término “blanco”. A algo, lo que fuere, se lo denomina “blanco”, no porque sea blanco independientemente de lo que pudiera significar. En palabras de Goodman: “Un lenguaje que les aplica el término ‘blanco’ *las hace* blancas; un lenguaje *las hace* rojas si alguien les aplica el término ‘rojo’” (1995, p. 85; el destacado me pertenece).

Nelson Goodman entiende que los predicados, más que nombrar propiedades, o denotar clases o secuencias, clasifican o, mejor dicho, *hacen*, ordenan individuos. Las cosas no son blancas porque *son* blancas sino, por el contrario, porque reciben esa denominación dentro de una versión en particular.

Así, por ejemplo, dentro de las versiones del mundo al que pertenecen los esquimales, se diferencian alrededor de treinta tonalidades del color blanco; ello les permite diferenciar la existencia de animales polares, observar los distintos grosores de hielo para evitar pisar una capa fina de hielo, advertir dónde se ubican las crías de foca y los blancos de peces.

Este planteo no se refiere a la existencia de *mundos posibles* (posición que Goodman no sólo critica, sino también ridiculiza); se trata, por el contrario, de múltiples mundos reales. En *Maneras de hacer mundos* (1990), Nelson Goodman considera dos enunciados igualmente verdaderos, aunque opuestos entre sí. El primero reza, “el sol se mueve siempre”; el segundo, “el sol no se mueve nunca”. Quizás debiéramos considerarlos no como enunciados completos, sino como elipsis parciales de otros enunciados. De este modo, podríamos afirmar que, “en el marco de referencia A, el sol se mueve siempre”, y, por otro lado, “en el marco de referencia B, el sol no se mueve nunca”. Sin embargo, la idea de marco de referencia parece apuntar a los marcos de descripción mismos, más que a aquello que éstos describen. Pero, si dejamos de lado todo marco de referencia, ¿cómo sería el mundo? Goodman sostiene que nuestro universo consiste en esas formas de descripción. Tanto las ciencias como las distintas obras de escritores y pintores, como nuestras propias percepciones –que se han ido modificando a lo largo del tiempo gracias a las circunstancias, intereses, intuiciones y estados anímicos–, nos suministran una amplia variedad de versiones y concepciones del mundo. El pluralismo de Goodman (y el de Cassirer) se opone típicamente al materialismo y al fisicalismo monopolista de Searle –al que aquí adscribimos–, sostiene que existe sólo un sistema preeminente (la física) que incluye a todos los demás; así, cualquier otro sistema, a la larga o a la corta, debe reducirse a él. Si así no lo hiciera, se lo rechazaría por falso o sin sentido. No aceptar el primado de la física, según Goodman, no significa desestimar el rigor; se trata, por el contrario, de reconocer que se requieren criterios diferentes de los aplicados en las ciencias, criterios no por ello menos exactos o más vagos, que permiten analizar distintas versiones perceptivas, sean pictóricas o literarias. En palabras de Goodman:

En la medida en que seamos proclives a la idea de que existe una pluralidad de versiones correctas, que son irreductibles a una sola y que entran en mutuo contraste, no deberemos buscar su unidad tanto en un algo, ambivalente o neutral, que subyace a tales versiones cuanto en una organización global que las pueda abarcar a todas ellas (1990, pp. 22-23).

Se torna muy difícil comprender este punto: ¿cómo es posible asumir que sobre una misma cosa haya distintas versiones, todas ellas correctas? Si así fuera estaríamos habilitados a decir *cualquier cosa* sobre algo. Pero eso va en contra de los intereses y de los objetivos de la ciencia y la filosofía. Si fuera cierto el planteo de Goodman, ¿para qué escribir libros y *papers*? Se escribe para convencer a otros (o al menos para intentarlo). Si usted quiere saber por qué llueve en nuestro planeta, no hable con el cura de su parroquia, consulte a un astrónomo; si quiere saber por qué existen los seres humanos, no lea la Biblia, lea a Darwin. La ciencia *demuestra sus argumentos al contrastarlos empíricamente*; y no ocurre lo mismo con otras versiones del mundo (el arte, la religión, la música). No pretendemos decir con esto que el resto de las versiones no tengan valor alguno, pero del problema de *lo verdadero*, se ocupa la ciencia y la filosofía (lógica).

Prosiguiendo con el análisis goodmaniano, es preciso aclarar que el modo en que aborda la problemática (distinto, por ejemplo, al de Cassirer 1979, quien asumía la tarea por medio de un estudio transcultural del desarrollo del mito, la religión, el lenguaje, la ciencia y el arte) se centra en el estudio analítico de los símbolos y sistemas simbólicos. Tanto los universos que están hechos de mundos, como los mundos mismos, pueden construirse de muchas maneras.

Es aquí, precisamente, donde retomamos (aunque nunca abandonamos por completo) nuestra problemática de las estructuras. Es contradictorio, según Goodman, hablar de *hechos desnudos, en bruto* –como hace Searle–, inestructurados, no conceptualizados. Pero, ¿por qué? Porque esa misma manera de hablar impone estructuras, propiedades, y conceptualizaciones. Si es el caso que podamos concebir palabras sin un mundo, no lo es pretender concebir un mundo carente de palabras u otros símbolos (Goodman 1990, p. 24). Pero no esto lo que sostiene Searle. Es cierto que nosotros, los seres humanos, solo tenemos acceso al mundo, a *mí mundo*, mediante conceptualizaciones; pero el punto de

Searle es que hay una parte del mundo que no necesita del lenguaje humano ni de los seres humanos *para existir*.

5. La construcción de los mundos goodmanianos

Ahora bien, es posible preguntarse en este punto, cómo se lleva a cabo la construcción de un mundo tal como lo entiende Goodman, cómo se realiza este proceso. En *Maneras de hacer mundos* (1990), Goodman identifica cinco elementos (advirtiendo que el listado no es completo ni definitivo): i) Composición y descomposición, ii) Ponderación, iii) Ordenación, iv) Suspensión y complementación, y, por último, v) Deformación. Veamos uno por uno. i) Cuando hacemos mundos separamos y conjuntamos, ¿cómo lo hacemos? Poniendo etiquetas, nombrando, conceptualizando, aplicando predicados, gestos, imágenes; todo ello consolida los procesos de composición o descomposición. Podemos reunir, por ejemplo, bajo un único nombre propio distintos sucesos, identificándolos como partes de “un objeto” o “una persona”; el ejemplo del color blanco para los esquimales es aquí completamente pertinente; si de hablar sobre la naturaleza se trata, es preciso comprender que tanto al maravillarnos de su uniformidad, o al enfurecernos por su imprevisibilidad, siempre se trata de un mundo que es de *nuestra hechura* (1990, p. 28). Este punto, tal como advertimos anteriormente, es aceptado en parte desde la posición del *realismo externo*; es cierto en lo relativo a los hechos sociales e institucionales porque tienen una estructura lingüística, pero no ocurre lo mismo con los hechos en bruto. ii) Tal como hemos visto en los ejemplos anteriores, en algún mundo faltan algunos géneros que, por el contrario, son pertinentes en otro. Quizás sería más preciso afirmar que no es cierto que algunos géneros no estén presentes en un mundo, pero sí en otro; quizás podríamos sostener que de lo que se trata es de la importancia, de la significación de un género en un mundo en particular; algunas de las diferencias que hay ente los mundos no se refieren a la cantidad de entidades que hay en cada uno de ellos, sino a los énfasis o acentos existentes. iii) En ciertas ocasiones, diversos mundos no se diferencian respecto a la cantidad de entidades que los componen, ni por los acentos o perfiles, pero sí lo hacen en base a sus respectivas secuencias de ordenación. No hay nada que sea un hecho primitivo o anterior en el orden de la derivación, por fuera de un sistema constructivo. Por ejemplo, la ordenación del tiempo en milenios, siglos, décadas, meses, semanas, horas, minutos y segundos, no se encuentra “en el mundo”, sino que *somos nosotros quienes los construimos y los ponemos en el mundo* (1990, p. 33). Esto es totalmente cierto porque la ordenación de la temporalidad es netamente social. iv) Cuando un mundo se construye a partir de otros mundos, generalmente intervienen procesos de eliminación y complementación, de rechazo de viejo material y aportaciones novedosas. Los seres humanos tenemos una ilimitada capacidad de pasar cosas por alto; tal como atestigua la psicología, encontramos aquello que estamos dispuestos a encontrar, mientras que permanecemos ciegos a aquellas otras cosas que ni ayudan ni obstaculizan nuestros propósitos. Tal como ocurre al admirar a un mago habilidoso, se nos escapan las cosas que están ahí y vemos cosas que no estaban en ningún lugar. La ciencia no escapa a esta lógica; la tarea del científico es construir un mundo que obedezca a sus leyes universales y que sea congruente con los conceptos por él seleccionados. Esto es cierto, la ciencia, como toda creación humana, no es infalible. Pero no debemos olvidar que la ciencia toma sus conclusiones a partir de procesos medibles y contrastables a nivel empírico, y ello no sólo puede realizarlo *un* científico sino potencialmente toda la comunidad de hablantes, y en términos prácticos, toda la comunidad científica. v) Existen, por último, algunos cambios que son deformaciones o reconfiguraciones. Estos cambios podrán considerarse, dependiendo el punto de vista, como procesos de corrección o de distorsión. Aquí, Goodman ofrece una serie de ejemplos, como el efecto de nuestra vista al ver dos monedas de distinto tamaño y valor; tendemos a ver más grande a la de mayor valor, aunque sea más pequeña. Estos cinco elementos señalados por Goodman conforman algunas de las maneras en las que construimos mundos.

No sería exagerado sostener que gran parte de las diferencias que Searle y Goodman sostienen respecto del realismo radica en la diferenciación (en el caso de Searle) de dos tipos ontológicamente

distinto de hechos, los institucionales, por un lado, y los hechos en bruto por otro. Gran parte – aunque no todas– de las consideraciones antirrealistas de Goodman se aplican a la formación de los hechos institucionales que Searle distingue. Para ambos, esta porción de la realidad posee una estructura lingüística y está mediada por formas simbólicas o por algún tipo de intencionalidad humana (como luego sostendrá Searle en *Intentionality*, 1983). Pero no ocurre lo mismo respecto de los hechos en bruto. Jamás Searle podría aceptar –y nosotros tampoco–, que nuestras versiones del mundo hayan creado los mares, las estrellas y los montes. Los seres humanos no podríamos lograr “que las estrellas bailen”. Los hechos en bruto son externos al punto de vista del observador; no dependen ni de la intencionalidad, ni del lenguaje de los seres humanos. Sostener que esos hechos necesitan que se imprima el lenguaje para asegurar su comprensión, no implica suponer que su existencia *dependa* del lenguaje. Defendemos aquí la posición realista de Searle. Pero, ¿qué es lo distintivo de su concepción del realismo?

6. Sobre el realismo externo. Una defensa

Tras este recorrido, estamos en condiciones de volver nuevamente a la concepción de Searle acerca del *realismo externo*. Searle sostiene que del hecho de que nuestra concepción del mundo esté constituida por cerebros humanos que interactúan, no se sigue que la realidad concebida sea producto de la interacción de cerebros humanos. Este es un caso de *non sequitur*, de falacia genética. Muchos teóricos posmodernos (como Derrida y Foucault) han argumentado que, debido a que nuestro conocimiento está socialmente construido, y es susceptible de arbitrariedad y voluntad de poder, el realismo quedaría socavado o, al menos, debilitado. Para comprobar su tesis realista, Searle considera tres argumentos (aunque son más bien tesis): el argumento de la *relatividad conceptual*, el argumento *verificacionista* y el argumento de la *Ding an sich*. Veámoslos uno por uno.

La tesis de la relatividad conceptual se refiere a que es posible tener un número distinto y diverso de representaciones para representar la misma realidad. Ello, se supone, refuta directamente cualquier argumento realista. Aquí Goodman afirmaría que es el lenguaje quien impone estructuras. Pero Searle, por su parte, está de acuerdo con la tesis de la relatividad conceptual, pero ella no invalida ni se opone al realismo externo. Cualquier sistema de clasificación y demarcación es una creación humana y, en ese sentido, es arbitraria. El mundo se divide según lo dividamos y siempre será posible algún otro modo de clasificación. Cualquier descripción verdadera se hace siempre utilizando un sistema de conceptos que nosotros hemos creado arbitrariamente para describir el mundo. La tesis del realismo externo no es en absoluto inconsistente con la tesis del relativismo conceptual.

La tesis del realismo externo es como sigue:

- RE: la realidad existe independientemente de nuestras representaciones de ella.

La tesis del relativismo conceptual es:

- RC: todas las representaciones de la realidad son relativas a algún conjunto de conceptos seleccionados arbitrariamente.

Como vemos, mientras que la primera sentencia dice que hay algo fuera que ha de ser descrito, la segunda dice que tenemos que seleccionar un conjunto de conceptos y un léxico para describirla.

Ciertos filósofos –Putnam, por ejemplo–, han tendido a suponer que, si aceptamos el relativismo conceptual y lo conjugamos con el realismo, generamos inconsistencias. Veámoslo con un ejemplo ideado por el propio Putnam (1994, p. 60 y ss.). Imaginemos que hay una parte del mundo como muestra la siguiente figura:



¿Cuántos objetos hay en este mundo? De acuerdo con el sistema carnapiano de la aritmética, hay tres objetos, pero de acuerdo con ciertos lógicos polacos como Lesniewski, hay siete objetos, contados del siguiente modo:

1. $1=A$
2. $2=B$
3. $3=C$
4. $4=A+B$
5. $5=A+C$
6. $6=B+C$
7. $7=A+B+C$

Ahora bien, cabe preguntarse una vez más, ¿cuántos objetos realmente hay? ¿Hay tres o siete? No hay ninguna respuesta absoluta a estos interrogantes. El enunciado, “Hay tres objetos en el mundo” será verdadero dentro de un marco categorial, y el enunciado, “Hay siete objetos en el mundo” será verdadero dentro de otro esquema. El argumento de Putnam (según Searle) es que, debido a que es posible sostener, a la vez, enunciados inconsistentes, el realismo externo también lo es.

Un relativista convencido afirmará que, en nuestro mini-mundo del ejemplo, realmente hay tres objetos teniendo en cuenta el primer sistema de clasificación para contar objetos, y realmente siete, de acuerdo al segundo criterio. Lo central en el planteamiento de Searle es que, “el mundo real no se ocupa de cómo lo describimos, y sigue impertérrito su curso, indiferente a varias descripciones que damos de él” (1997, p. 172).

Los distintos ejemplos de relativismo conceptual que la bibliografía ofrece, muestran que diferentes sistemas conceptuales generan descripciones diferentes e inconsistentes en apariencia, a la hora de dar cuenta de la misma realidad. De todos modos, ninguna de estas argumentaciones hace que el realismo externo se desplome. La aparente inconsistencia no es más que una ilusión. Para graficar una vez más la relación entre relativismo conceptual y realismo, Searle propone el siguiente experimento mental. Pensemos en una porción del mundo, el Cerro Aconcagua, tal como era antes que existan los seres humanos. Imaginemos ahora que aparecen los humanos en el mundo, se hacen representaciones y elaboran enunciados respecto de esa formación rocosa; imaginemos, finalmente, que los humanos dejan de existir de un momento a otro, y con ellos, todas sus representaciones y enunciados. ¿Qué ocurre con la existencia del Aconcagua y con todos los hechos relacionados con el Aconcagua, acontecidos a lo largo de todo este periplo? Searle responde: absolutamente nada. Las descripciones van y vienen, pero los objetos, los hechos, continúan inalterados. Pero aquí podríamos plantear lo siguiente: si no existieran seres humanos, ¿el cerro Aconcagua sería un “cerro”? ¿tendría el nombre “Aconcagua”? La respuesta es, no. Sin lenguaje, sin conceptualizaciones no podríamos referirnos a él como “monte”, ni con el nombre propio “Aconcagua”. Pero, así y todo, esa formación rocosa seguiría existiendo.

Searle sostiene, además, que, al utilizar el relativismo conceptual contra una posición realista, lo único que se logra es caer en la falacia de uso-mención.

[...] del hecho de que una *descripción* sólo pueda hacerse en relación a un conjunto de categorías lingüísticas, no se sigue que los *hechos/objetos/estados de cosas/etc.*, que se *describen* puedan existir sólo en relación a un conjunto de categorías. (1997, p. 174)

Contrario a la posición de Goodman, Searle no distingue *maneras de hacer mundos* porque nosotros no “hacemos” mundos, sino tan sólo *descripciones* que pueden o no casar con el mundo real.

Pasemos ahora a la segunda tesis contra el realismo que Searle analiza; nos referimos al argumento verificacionista. Ante la pregunta “¿qué puedo conocer?” es posible afirmar cosas tales como “conozco que estoy sentado en mi sillón de escritorio frente a mi computadora”, “que vivo en cierta localidad de un país determinado”, y cosas por el estilo. Para el verificacionismo (al menos para la versión que Searle presenta), aquello que podemos conocer es aquello que podemos experimentar; cuando afirmamos que conocemos las sillas, las computadoras y nuestra localidad, o bien estamos hablando de nuestras experiencias, o bien estamos hablando de algo que no conocemos. El mundo, según el verificacionismo, se conoce a través de nuestras experiencias; de ello se concluye que la experiencia es constitutiva de la realidad. Así, para Berkeley (2008), los objetos son colecciones de ideas; para Mill (1882), son posibilidades permanentes de sensación.

Según Searle, la tesis verificacionista consta de dos supuestos. El primero es que todo lo que podemos llegar a percibir son nuestras propias experiencias. Si es cierto que hay una realidad más allá de nuestras experiencias, ésta sería incognoscible o ininteligible. El segundo argumento es una extensión del primero; sostiene que la única base para hacer afirmaciones sobre el mundo real son nuestras experiencias. Por ello, si los asertos sobre el mundo real van más allá de nuestras experiencias, estamos postulando algo sin fundamento epistemológico. Searle, por su parte, entiende que los dos supuestos están errados. Por un lado, es completamente cierto que al percibir conscientemente algo, tenemos ciertas experiencias. Por ejemplo, para cualquier percepción auditiva, hay una experiencia auditiva que le corresponde. Afirmar, “escucho música” implica, “tengo cierto tipo de experiencia auditiva”. Si bien es cierto que la experiencia auditiva es un componente esencial de la percepción auditiva, de ello no se sigue que lo percibido sea la experiencia auditiva. Así, en *La construcción de la realidad social* (1997), Searle afirma que “[n]o se sigue, en una palabra, que uno no tenga acceso directo al mundo real cuando uno se sirve, para percibirlo, del aparato perceptivo” (p. 178).

Para Searle, ha quedado demostrado que el primer argumento es erróneo. Con el segundo supuesto ocurre algo similar. Mis experiencias me dan acceso a algo que está por fuera de mis experiencias. Del hecho que conozcamos a través de la experiencia, no se sigue que aquello que conozcamos sean meras experiencias. Incluso cuando todas nuestras consideraciones respecto al mundo anduvieran erradas, la referencia de todas las equivocaciones sería un mundo que está por fuera de mis percepciones, de mi mente, de mi lenguaje. Aunque todos mis asertos fueran producto de alucinaciones, o la obra de un genio maligno empeñado en confundirme y engañarme, así y todo, mis asertos serían sobre un mundo que se ubica –utilizando la expresión de Antonio Blanco Salgueiro (2004)– *de la piel hacia afuera*. Searle sostiene que:

aun si el escepticismo anduviera en lo cierto, y yo anduviera sistemáticamente errado, *yo andaría errado respecto de los rasgos del mundo real*. La posibilidad de andar sistemáticamente errado acerca de esos rasgos no prueba que mis afirmaciones sobre ellos sean meros sumarios de enunciados sobre las experiencias de mis sentidos (p. 180).

Pasemos ahora al último argumento en contra del realismo. El argumento de la “cosa en sí” [*Ding an sich*], el cual es una combinación de los anteriores. Si es cierto que cuando lidiamos con el mundo, siempre lo hacemos dentro de un marco conceptual determinado, el acceso a la “cosa en sí” kantiana no es posible. Si bien es cierto que no podemos salir de todos los estados y sistemas cognitivos para contemplar las relaciones entre ellos y la realidad, de ello no se sigue que no sea posible conocer una realidad que se encuentra por fuera de la cognición. Searle concluye que, “solo podemos representar la realidad desde un punto de vista, pero la realidad ontológicamente objetiva no tiene punto de vista” (p. 184).

Tras haber dado cuenta de las tesis en contra del realismo, Searle pasa a esbozar los argumentos a favor. Demostrar que existe un mundo por fuera de nuestras representaciones es similar a demostrar la racionalidad humana. Si somos capaces de dar razones, de discutir e intercambiar argumentos es porque somos sujetos racionales. En este punto, Searle sugiere algo sumamente controvertido: si

discutimos acerca de la existencia del mundo externo es porque ese mundo existe. El realismo externo opera en Searle no como una tesis o hipótesis, sino como la condición de que haya ciertas hipótesis o tesis. La base sobre la que Searle se apoya en última instancia para sostener y defender el realismo externo, son los logros de la ciencia moderna. Debido a que diferentes investigadores en distintas épocas y lugares arriban a similares conclusiones y apreciaciones sobre el mundo, el mundo por fuera de nuestras representaciones existe. Si hay convergencia o falta de convergencia es porque estamos presuponiendo el realismo. Todo enunciado del tipo “la ciencia converge”, sea verdadero o falso, tiene que ver con una realidad que es independiente de ese enunciado o de cualquier otro. La tesis de Searle es que “el realismo externo es un presupuesto del trasfondo para la comprensión normal de una clase muy amplia de expresiones” (1997, p. 192).

El presupuesto del trasfondo posee dos características: es perdifuso y es esencial. Es perdifuso porque vale para una clase muy amplia de expresiones; es esencial porque si prescindimos de él, no podemos preservar la comprensión normal de esas expresiones. Respecto a su perdifusividad, se observa que vale para un amplio espectro de expresiones, tales como:

El monte Aconcagua tiene nieve y hielo en su cima.

Mi perro tiene garrapatas.

Cada átomo de hidrógeno contiene un electrón.

Observamos que es esencial porque las sentencias, cuyo significado es *público*, son entendidas *del mismo modo* por cualquier hablante y oyente competente. La comprensión normal de las sentencias requiere una comprensión idéntica por parte del hablante y del oyente, y la identidad de comprensión requiere que la referencia de las oraciones sea una realidad *públicamente accesible*, ontológicamente objetiva. La condición de accesibilidad pública, precisamente, requiere que la manera de ser de las cosas no dependa de mis representaciones o las suyas. *Nosotros* podemos comprender las oraciones consignadas más arriba de un modo idéntico, porque versan sobre una realidad que es accesible públicamente. Y esto vale también para las sentencias que fallan porque no existen las entidades a las que nos referimos. Aunque se revelara que el monte Aconcagua jamás ha existido, como así tampoco mi perro maltrecho o los átomos de hidrógeno, así y todo, entenderíamos las oraciones gracias a una realidad externa. El mundo tiene una manera de ser independiente de nuestras representaciones; ese es el requisito del realismo externo. En palabras de Searle:

[...] los esfuerzos para comunicarse en un lenguaje público requieren que presupongamos un mundo público. Y el sentido de “público” en cuestión requiere que la realidad pública exista independientemente de las representaciones de esa realidad (p. 193).

La idea de Searle no es que para comprender una expresión tenemos que presuponer un objeto referencial específico; por el contrario, aun en el caso en que ninguno de esos objetos existiera, las condiciones de inteligibilidad quedan preservadas. Si bien la existencia del monte Aconcagua es una condición de verdad del enunciado, la existencia de una manera de ser de las cosas que se ubica por fuera (independientemente) de nuestras representaciones sobre ellas, no es una condición de verdad; muy por el contrario, se trata de una condición de inteligibilidad que poseen los enunciados. Como observamos, la tesis en cuestión no es una tesis epistémica; se centra en las condiciones de inteligibilidad más que en las condiciones de conocimiento. Tanto vale para los enunciados conocidos como no conocidos, verdaderos o falsos. Searle sostiene que:

El RE, así construido, es una restricción puramente formal. No dice cómo son las cosas, sino sólo que las cosas tienen una manera de ser que las hace independientes de nuestras representaciones. (p. 194)

La tesis se limita a afirmar que cuando proferimos un enunciado tal como “El monte Aconcagua tiene nieve y hielo en su cima”, se asegura la comprensión porque se supone que hay (aunque no se sigue que hay) una realidad públicamente accesible. La existencia de una realidad independiente de la mente, que presupone una realidad independiente de las representaciones es, precisamente, lo que Searle denomina *realismo externo*.

Bibliografía

- Berkeley, G. (2008), *Philosophical Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanco Salgueiro, A. (2004), *Palabras al viento: ensayo sobre la fuerza ilocucionaria*, Madrid: Trotta.
- Cassirer, E. (1979), *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., México: Fondo de Cultura Económica.
- Dummett, M. (1978), *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth. (Versión castellana de A. Herrera Patiño: *La verdad y otros enigmas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990.)
- Goodman, N. (1955), *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, MA: Harvard University Press. (Versión castellana de J. Rodríguez M.: *Hecho, ficción y pronóstico*, Madrid: Visor, 2004.)
- Goodman, N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett Publishing Company. (Versión castellana de C. Thiebaut: *Maneras de hacer mundos*, Madrid: Visor, 1990.)
- Goodman, N. (1984), *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, MA: Harvard University Press. (Versión castellana de R. Guardiola: *De la mente y otras materias*, Madrid: Visor, 1995.)
- Hochberg, H. (1977), "Mapping, Meaning and Metaphysics", *Midwest Studies in Philosophy* 2: 191-211.
- Mill, J. S. (1882), *A System of Logic*, New York: Harper and Brothers Publishers.
- Miller, A. (2002), "Realism", en Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/realism/>.
- Putnam, H. (1987), *The Many Faces of Realism*, LaSalle, IL: Open Court Publishing Company. (Versión castellana de M. Vázquez Campos y A. M. L. Gutiérrez: *Las mil caras del realismo*, Barcelona: Paidós, 1994.)
- Searle, J. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: The Syndicate of the Press of the University of Cambridge. (Versión castellana de E. Ujaldón Benítez: *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Buenos Aires: Altaya, 1993.)
- Searle, J. (1995), *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press. (Versión castellana de A. Domenech: *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 1997.)
- Tugendhat, E. (2009), *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (2009), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza.