

REALISMO SIN METAFÍSICA¹

REALISM WITHOUT METAPHYSICS

JOCELYN BENOIST

Doctor en filosofía
Catedrático de universidad (Professeur des universités)
Universidad Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)
París/Francia
jocelyn.benoist@univ-paris1.fr

Recibido: 2/05/2016
Revisado: 20/06/20126
Aceptado: 7/10/2016

Resumen: Durante las últimas décadas, filósofos de horizontes diferentes se han pronunciado contra el anti-realismo del siglo XX, mediante una forma de vuelta al realismo. Evidentemente, tal denominación es equívoca, ya que puede esconder posiciones bastante diferentes dependiendo de la definición de “realidad” que se utilice. Numerosos son los que se centran en la verdad y en la objetividad. Veremos por qué esto no es posible y por qué, como quieren los realistas metafísicos, es necesario volcarse más atrás, hasta la realidad, o más bien, hasta aquello que, queramos o no, está ya dado. Además, cuestionamos la figura de una ciencia de la realidad *in abstracto*, que quiere servir de vía rápida de “acceso directo” a la realidad que suprimiría el análisis de las normas en virtud de las cuales esta realidad significa algo. En contra de esto, situaremos la realidad, y no sólo la verdad, donde, de una manera u otra, se ha dado efectivamente los medios para determinarla. Lo cual, inevitablemente, sólo puede hacerse en la realidad.

Palabras clave: contextualismo, epistemología, objetividad, ontología, realismo.

Abstract: During the last decades, philosophers of different horizons have claimed against the anti-realism of the twentieth century, through a way to return to realism. Evidently, such philosophical label is equivocal. It may cover very different positions as defined based on the “reality” that is used. Many are those who would stop to truth or objectivity. We will

1 Conferencia del profesor Jocelyn Benoist del 20 de septiembre de 2014 titulada *Le réalisme sans la métaphysique* que se desarrolló en el marco del seminario *Le Réalisme en question* organizado por el Centro de Filosofía Contemporánea de la Sorbona durante el curso 2014-2015. Traducción de Jimmy Hernández Marcelo.

see why this is not possible, and why, as the metaphysical realists, it is necessary to take a step further, toward the reality - or rather why it, like it or not, is always already carried out. In a second stage, however, we will question the figure of a science of reality *in abstracto*, which would take the fast lane of a “direct access” to reality and avoid the norms of analysis where this reality means something. As a counter, we will place reality –and not the only truth– wherever it may be, namely where, in one way or another, it was actually given the means to determine. This, inevitably, can only be done in reality.

Keywords: contextualisme, epistemology, objectivity, ontology, realism.

INTRODUCCIÓN

A comienzos del siglo XXI, parecería que el “realismo” pudiera constituir de nuevo una consigna en filosofía. Da testimonio de esto, por ejemplo, la aparición de una obra colectiva editada por Markus Gabriel en otoño de 2014 en Alemania bajo el título *Der neue Realismus*², que por agrupar firmas bastante heterogéneas, es muy impresionante. Esta publicación, con valor de manifiesto, hace eco precisamente al *Manifiesto del nuovo realismo* publicado en 2012 en Italia por Maurizio Ferraris³, cuya traducción francesa apareció igualmente en otoño de 2014. Por otro lado, el aumento de los temas realistas ha sido igualmente perceptible a lo largo del último decenio en el contexto de la filosofía francesa, ya sea en los autores influenciados por la tradición analítica, como Frédéric Nef o Claudine Tiercelin, o en los autores que se inscriben en la tradición continental, como Quentin Meillassoux.

Las razones de tal renovación son complejas y se inscriben tanto en la larga duración de la historia de la filosofía moderna como en la corta duración sociológica de los campos académicos de los diferentes países implicados. Por un lado, no podemos ignorar la importancia del tema, precisada antes principalmente por Ferraris⁴, pero presente fundamentalmente también en Meillassoux, de la clausura de lo que habría sido el paréntesis kantiano en la historia de la filosofía. Debe recordarse que tal proclamación ya se había hecho oír en la historia de la filosofía del siglo XX, bajo la pluma de Neurath, mediante el Manifiesto del Círculo de Viena. Sin embargo, es probable que los autores que la retoman hoy incluyan a Neurath mismo, y al empirismo lógico, en este mismo “paréntesis kantiano” del que pretendía salir a su manera. Cuando Neurath intentaba romper con el kantismo congénito del pensamiento alemán, ciertamente se trataba, en primer lugar,

2 GABRIEL, Markus (ed.), *Der Neue Realismus*. Berlin: Suhrkamp, 2014.

3 FERRARIS, Maurizio, *Manifiesto del nuovo realismo*. Bari: Laterza, 2012.

4 FERRARIS, Maurizio, *Goodbye, Kant!: Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*. Milano: Bompiani, 2004.

siguiendo los pasos de Ernst Mach, de dar la espalda a la metafísica, tal y como el pensamiento kantiano, según su programa anti-empirista, había podido constituir la en el bote salvavidas del mundo germánico.

Por el contrario, el “realismo” actual viene acompañado frecuentemente de la afirmación, contra la crítica kantiana y, a veces, con un tono explícitamente contra-revolucionario, de un “retorno de la metafísica”. La vía kantiana ya no es rechazada por haber sido, y seguir siendo aún, demasiado metafísica, sino por no haberlo sido suficientemente. De hecho, a menudo es la idea misma de una crítica de la metafísica la que es tomada a mal y que, con el pretexto de reivindicación “realista”, es cuestionada.

El tema, tan característico de nuestra época, del retorno de la metafísica ameritaría una evaluación independiente. Por mi parte, no puedo dejar de ver en ello la necesidad recurrente del *Schwärmerei* en filosofía nunca colmada completamente. Pero sin duda, es mi formación kantiana la que habla, cuales fueran los esfuerzos que yo también hubiera podido hacer, a mi manera, para salir del paradigma kantiano. (Ello, sin embargo, ha resultado en mi caso más un desplazamiento del tema crítico que su anulación). De todos modos, parece claro que el despertar contemporáneo de la “metafísica”, en sus vertientes tanto analítica como continental, responde a una forma de impaciencia ante los límites puestos a la especulación por la tradición kantiana en el sentido amplio del término, a la cual no es absurdo vincular la fase clásica (semántica) de la filosofía analítica⁵ en su dimensión fundamentalmente crítica. En los últimos decenios hemos visto florecer, por el contrario, de una y otra parte una reivindicación poco a poco más exacerbada del (buen) derecho a la especulación.

Ésta ha podido, siguiendo la cultura de partida de los autores involucrados, adoptar formas muy diferentes, según una gama que va del irracionalismo puro y simple hasta formas de ultra-racionalismo, cuando no se trata de una extraña mezcla de las dos actitudes. Sin embargo, no es mi intención adentrarnos en esta diversidad, ni entrar en polémica con tal o cual forma particular de “metafísica”. Me gustaría, en cambio, intentar aislar, siempre que ello tenga sentido, un rasgo general de la orquestación que calificaré de “metafísica” del tema realista. Por su puesto, esto es difícil ya que esta denominación, nuevamente reivindicada hoy por algunos autores, y ciertamente aplicable a otros que no la utilizan explícitamente, envuelve doctrinas y posturas filosóficas muy diferentes unas de otras.

Me parece que, en lo que concierne a la cuestión que nos interesa, la del realismo, Quentin Meillassoux ha dado al problema un formato que, aunque sea cuestionable –lo vamos a discutir aquí– no es menos provechoso, y sin duda alguna es

5 Dicho de otro modo, aquella aún marcada por la herencia del Círculo de Viena.

extremadamente influyente en el espacio de la discusión actual. En su libro *Après la finitude*, Quentin ha caracterizado la filosofía kantiana y post-kantiana, que habría que superar, como “correlacionismo”.

El autor define este término de la siguiente manera:

Por correlación, nosotros entendemos la idea según la cual únicamente tenemos acceso a la correlación del pensamiento y del ser, y nunca a uno de los términos tomado de manera aislada. Por tanto, llamaremos desde ahora correlacionismo a toda corriente de pensamiento que va a defender el carácter indispensable de la correlación entendida de esta manera⁶.

No discutiremos aquí la precisión de conjunto del diagnóstico, lo que resultará más o menos adecuado según los autores a los que se aplica. Notaremos simplemente que, en cierto sentido, esta reconstrucción de la intención de la filosofía moderna parece estar correctamente en línea con lo que establecía Husserl en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, que, erigiendo la fenomenología trascendental en punto de cumplimiento teleológico de esta filosofía, hacía de la declaración del *a priori* universal de correlación entre el sujeto y el objeto el corazón de tal fenomenología. Recordaremos que el mismo Husserl, en sus *Ideas directrices para una fenomenología* afirmaba que “una realidad absoluta equivale exactamente a un cuadrado redondo”⁷. Dicho de otro modo, “realidad” sería un término “relativo” y, por tanto, no podría funcionar como término aislado. Parece que la interpretación de toda una parte del pensamiento moderno en términos “correlacionistas” tiene cierta pertinencia.

Sin pronunciarse sobre el sentido exacto que tal correlacionismo pudiera tomar en Husserl o en otro autor, me parece que la definición propuesta por Quentin conlleva un problema. Si la comprendo bien, ésta encontraría por ejemplo una de sus traducciones en la conocida idea según la cual sólo podría pensar (“sólo tendría acceso a”) la cosa como ésta sería en relación al pensamiento y no en sí misma, como ella es independientemente del pensamiento (en tanto “cosa pensada” y, por tanto, no en tanto “cosa en sí misma”). Si esto es lo que debemos entender por “correlacionismo”, entonces me parece, en efecto, que hay ciertamente buenas razones para rechazarla. Puesto que *¿cuál es el objeto propio del pensamiento, –en todo caso al menos de un cierto tipo de pensamiento, aquél que aspira a la verdad– a no ser la cosa tal y como ella es independientemente del pensamiento?* Lo menos que podemos decir es que si el pensamiento sólo nos “diera acceso” a la cosa pensada y no a la cosa real, entonces quedaría

6 MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006, p. 18.

7 HUSSERL, Edmund. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950, p. 183.

sistemáticamente por debajo de lo que pretende hacer y ya no veríamos, para un cierto tipo de pensamientos, fundamentales en el funcionamiento de lo que llamamos pensamiento en general, qué interés habría para mantenerlos. Sería el sentido mismo del pensamiento –y no sólo sus *performances*– el que estaría cuestionado, si lo que alcanzara no fuera *absoluto* sino solamente *relativo*.

Sin embargo, no estoy seguro de que esta crítica analítica (fundada sobre el análisis del concepto de “pensamiento”) del correlacionismo, al cual yo me adhiero, sea de tal naturaleza que pueda apagar completamente la sed de absoluto de nuestros proclamados anti-correlacionistas. En efecto, detrás de la crítica legítima de “la idea según la cual únicamente tenemos acceso a la correlación del pensamiento y el ser” (y no al ser), parece que a menudo hace falta percibir otra cosa: una impaciencia en cuanto a una verdad analítica, a saber, que *nosotros únicamente tenemos acceso a aquello a lo cual tenemos acceso*. Ahora bien, no sirve de nada molestarse contra las verdades analíticas. Propiamente hablando, éstas no dicen nada. En cambio, delimitan precisamente lo que nosotros decimos, y al hacerles un cortocircuito bastante rápido, ya no se sabe lo que se dice.

A decir verdad, no me gusta mucho el discurso del acceso⁸, que dicho anti-correlacionismo parece compartir con su hermano-enemigo, el correlacionismo. No me parece, en general, que el pensamiento pertenezca al orden del acceso a algo –como si el hecho de pensarlas nos “acercase” a lo que son las cosas. Se trata, más bien, de una *normación*: pensándolas, aplicamos una norma a las cosas. Ello produce, por ejemplo, la verdad o el error. La tautología anteriormente evocada debería, por tanto, en todo rigor, ser reformulada en estos simples términos: “no podemos pensar una cosa sin pensarla”. Es decir, si se quiere: sin *pensarla de una determinada forma*. El error del correlacionismo radicaba, entonces, en concluir que no podíamos pensar la cosa, sino simplemente la cosa pensada. No vemos bien lo que esto podría querer decir, ya que, entonces, ¿qué es pensar verdaderamente, si no es pensar las cosas mismas?

No obstante, es de temer que algún anti-correlacionista, por el contrario, demasiado dispuestos a destruir las correlaciones, incluyendo allí el lado en el que son un hecho–el del pensamiento que está, en cierto sentido, “correlacionado” a lo real– a veces termina por arrojar al bebé con el agua después de bañarlo⁹.

8 Véase los comentarios críticos desarrollados en mi obra *Elementos de filosofía realista*. BENOIST, Jocelyn, *Éléments de philosophie réaliste: Réflexions sur ce que l'on a*. Paris: Vrin, 2011, 17 ss.

9 *Nota del traductor*: La expresión en francés es *jeter le bébé avec l'eau du bain*. Esta expresión hace alusión a no darse el trabajo de separar lo bueno de lo malo y, por tanto, a deshacerse del conjunto. Por extensión también significa perder de vista lo esencial. La actitud contraria consistiría en tomarse el trabajo de separar lo bueno de lo malo. Un ejemplo de esto sería la expresión bíblica de *separar el trigo de la cizaña*.

Dicho de otro modo, bajo el pretexto de que la cosa no se reduce al fantasma sin sangre de una “cosa pensada”, y porque, en el fondo, comparte con el correlacionismo la convicción de que tal “cosa pensada” no puede ser “la cosa misma”, esta filosofía que se coloca bajo la bandera del anti-correlacionismo a veces parece querer olvidar que nosotros *pensamos* las cosas que pensamos –y que ella también piensa– y hacer abstracción de las condiciones concretas bajo las cuales las pensamos, con la esperanza de tematizar de ellas algo así como un “ser puro”, que se situaría, por así decir, más allá de todo pensamiento. Como si, de algún modo, hubiera una manera de pensar un ser sin pensarlo.

Llamo “metafísica” al mito de un pensamiento que se habría emancipado de toda condición de pensamiento, así como también a la representación del ser que se obtiene. Lo que aquí yo quisiera hacer comprender es que el ser es, justamente al contrario, lo que es captado por nuestros pensamientos, es decir, lo que es normado por ellos, tal y como los mantenemos en circunstancias reales en las que somos confrontados a la realidad misma y donde esta reviste una fisonomía concreta y determinable. El ser especulativo, que se supone que posee su sentido (o no-sentido) unívoco más allá de estas determinaciones que su contextualidad ancla en la realidad, no es otra cosa que un ídolo metafísico, negativo fotográfico de un pensamiento que olvida sus límites, es decir, esta misma realidad. Tal es el realismo que yo quisiera defender aquí. Este realismo comparte, más de lo que parece, con los enfoques denominados “metafísicos”. En efecto, se establece una diferencia entre lo verdadero y lo real, y se rechaza reducir lo real al simple correlato de un discurso. Esto supone que nuestras palabras y nuestros pensamientos instituyen sus normas sobre algo que, en el fondo, únicamente es lo que es: lo que llamamos “realidad”.

Por otro lado, se insiste en el hecho de que este ser-real es precisamente lo que está circunscrito por la norma, allí donde ésta es aplicada correctamente, es decir, lo que en un contexto estará determinado de tal o cual manera. En este sentido, no se encuentra en ningún otro lugar más que en nuestros pensamiento, o de hecho más exactamente, en su manera de ser dicho, donde descubriremos la realidad. Esto es así no porque ella se redujese a lo que es dicho o pensado de ella o fuese ella misma “realidad dicha o pensada”, sino porque lo que pensamos y lo que decimos de ella, lo pensamos y lo decimos *en la realidad* y, por tanto, no encontramos, en nuestros discursos y nuestros pensamientos, más que muchas formas de medir la realidad que ella es. Cada situación requiere su propia medida y una medida no tiene sentido de manera independiente de una situación. Por ello mismo, allí donde aplicamos una medida –y todo pensamiento, en un sentido, es una– es la realidad la que es medida una y otra vez.

Para introducirnos en una nuestra investigación, partiremos de una definición mínima de “realismo”, que es la definición común. Éste, en tanto que actitud

filosófica, consiste en proponer la idea de la *independencia en relación a la mente* (*mind-independence*). Esta idea, sin embargo, está lejos de ser clara. Puede tratarse de la independencia de cosas de naturalezas muy diferentes. Una de nuestras primeras tareas, por tanto, consistirá en intentar clarificar esta fórmula e intentar comprender la necesidad que se expresa a través de este tema.

1. OBJETIVIDAD

Una primera interpretación corriente del realismo, mucho más sencilla que la que hemos evocado al principio, le otorga por contenido la defensa de los derechos del *objetivismo* contra lo arbitrario de la subjetividad y, más aún, contra toda forma de *relativismo*. La idea es que, por ejemplo¹⁰, el Mar del Norte tiene 575 000 km² ya sea que ello me guste o no, piense lo que piense, o que agentes cognitivos distintitos a mí y eventualmente diferentes culturalmente unos de otros puedan pensarlo. Esto quiere decir que *es verdad que* el Mar del Norte tiene 575 000 km² sea lo que sea que yo piense o lo que los demás puedan pensar. El realismo se identifica entonces con la reivindicación de *la objetividad de la verdad*, que no depende del ánimo o de la constitución particular de los sujetos. En efecto, el que lo verdadero sea entregado a mi complacencia y varíe libremente con ella es contrario a la idea misma de verdad

Dicho de manera más sutil, es ciertamente incompatible con la idea de verdad no solamente el que esta última sea subjetiva –es decir relativa al sujeto en tanto que subjetividad individual, arbitraria y caprichosa– sino el que ésta sea relativa en general. Cuando decimos de algo que es verdad, no pretendemos que sea verdadero “para nosotros”: una expresión tal ocultaría un problema gramatical. Por “verdadero” entendemos necesariamente “verdadero en sí”, potencialmente para todo el mundo porque fundamentalmente no habría ninguna referencia particular a ningún sujeto. Si pensamos que es verdad que Ramsés II murió de tuberculosis

10 Para tomar el ejemplo de Frege véase FREGE, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: W. Koebner, 1884, § 26. Cuando ya había redactado la primera versión del presente texto (para la obra colectiva alemana editada por Markus Gabriel), tuve la feliz sorpresa de descubrir el análisis tan brillante como profundo propuesto por Charles Travis del mismo pasaje de Frege en su texto “On the North Sea Shore”, comentando mi libro *Concepts: Introduction à l'analyse* (Paris: Flammarion, 2013). Es inútil decir que, más allá de la convergencia poco sorprendente de nuestros puntos de vista, en sus temas Charles ha sido y sigue siendo un maestro para mí. Las reflexiones de Charles nos conducen infinitamente más lejos que los elementos reunidos aquí, especialmente en el sentido de la consideración de las consecuencias (considerables) de un realismo contextualista en lo que concierne al análisis posible de la mente. Se trataría, de nuevo, de otro capítulo que nosotros no podemos abordar aquí.

—en el caso que pareciese que ello fuera falso— entonces pensamos que era ya verdad en el momento inmediatamente posterior a la muerte de Ramsés, en el antiguo Egipto, *fuese cual fuese lo que hubieran pensado los antiguos egipcios*. El hecho de que los egipcios no hayan podido tener tal idea no quita una onza de verdad a tal verdad, si es que lo es.

Evidentemente, esto no excluye de ninguna manera que los antiguos egipcios hayan podido pensar cosas verdaderas sobre la muerte de Ramsés, cosas que nosotros no estaríamos inclinados a pensar de modo inmediato y que quizás algunas de ellas no nos sean siempre inteligibles, por falta de conocimiento del contexto y de participación a su forma de vida y a sus prácticas de cara a este contexto. Sin embargo, el error se encontraría en creer que esto pondría en tela de juicio la verdad del pensamiento según el cual el Faraón ha muerto de tuberculosis, si es que esto es verdadero. La verdad vale independientemente de la capacidad de ciertos agentes cognitivos para aprehenderla. Se trata de un tema de gramática: de elucidación de nuestro uso de la palabra “verdadero”; y no de una tesis metafísica cualquiera en cuanto a la existencia “trascendental” de entidades que llamaríamos “verdades”. No decimos que la verdad como la de Ramsés ha muerto de tuberculosis, si esta proposición es verdadera, nos habría esperado, como a todo pensador, en no se sabe qué cielo de las Ideas mientas que no la hubiéramos pensamos. Sólo queremos resaltar que, cuando decimos que “Ramsés II ha muerto de la tuberculosis” es verdad, damos con ello mismo a esta proposición un valor independiente de la capacidad efectiva de tal o cual agente cognitivo para reconocerla y, en ese sentido, trascendente en relación a tal capacidad. Dentro de sus límites, el “realismo” epistémico se identifica pura y simplemente con una tesis de objetividad de la verdad y no, por el momento, con la posición de alguna entidad cualquiera.

Sin embargo, este objetivismo, en tanto que anti-relativismo, no se vuelve un *absolutismo*, según el cual habría, sobre cierta cosa, un solo formato posible de verdad y donde cualquier agente cognitivo podría, al menos en principio, tener acceso a él, en una forma de transparencia intrínseca de la verdad. En realidad, es probable que si el hecho de que nuestras verdades —es decir, aquellas de las que nosotros, en tanto seres humanos que tienen una experiencia particular y que pertenecen a una comunidad particular, podemos plantearnos de manera sensata la pregunta— son verdades no únicamente relativas a nosotros —eso sería contrario a la gramática de la palabra “verdadero” —entonces, el formato de estas verdades le es fundamental. Sólo tenemos las verdades (y las falsedades) que somos capaces de pensar; lo que no significa que su verdad (respectivamente su falsedad) depende del hecho de que las creamos verdaderas (respectivamente falsas).

Desde este punto de vista técnico, es importante para la comprensión misma de la cuestión del realismo que distingamos “relativismo” y “contextualismo”.

Desde el punto de vista lógico, el relativismo significaría que el mismo contenido proposicional puede ser verdadero y falso según el ángulo epistémico de aquel que lo piensa, su preferencia subjetiva del momento, o su bagaje de creencias, variable, según el cual lo evalúa. El contextualismo, que el universalismo superficial asimila al relativismo, defiende una posición muy distinta: se pone en duda la existencia misma de este “contenido proposicional” invariable cuyo absolutismo lógico sostiene que éste es siempre verdadero o siempre falso y al que el relativismo, que es un absolutismo invertido, atribuye inversamente un valor inestable. El contextualismo radical, que no es un perspectivismo –el cual supone perspectivas diferentes *sobre el mismo contenido*– atrae nuestra atención sobre la variabilidad no de los valores, de lo verdadero y lo falso, sino de los contenidos mismos, que sólo pueden ser comprendidos si tenemos en cuenta el tipo de interacción con el contexto que supone un pensamiento. De este modo, lejos de presentar el valor de verdad como variable, muestra *cómo él se fija* en las decisiones normativas efectivas que ejercemos sobre las cosas. Desde este punto de vista, vamos a volver a ello, el contextualismo, lejos de ser, como lo es el relativismo, un anti-realismo, se define por el contrario como una tentativa de poner en evidencia el anclaje real sin el cual el pensamiento se reduce a una sombra: un realismo, no solamente del objeto del pensamiento, sino respecto a los *formatos reales del pensamiento*. Para defender el realismo epistémico, es decir el objetivismo de lo verdadero, importa sobre todo determinar en cada caso *si lo que se pregunta es verdadero*. Ahora bien, la respuesta a esta pregunta se encuentra ella misma en lo real: en la realidad de las actitudes que adoptamos en relación a él y los tipos de expectativas normativas que tenemos realmente en su lugar. Éstas son fuertemente variables y están necesariamente vinculadas a formas de vida.

Esto para subrayar, una vez más, que no es necesario arrojar al bebé con el agua después de bañarlo. La vacuidad del escepticismo postmoderno, que cree erróneamente poder inferir de la relatividad de las culturas la perención de toda verdad, no debe conducirnos a ignorar la verdad profunda, antropológica, de la variedad de formas de vida humana y, en el seno de sus formas de vida, los modos de pensar, es decir, de los problemas que se plantean los seres humanos y de los modos que ellos tienen de plantearse los. La verdad de tal o cual pensamiento no varía, ciertamente, de una forma de vida a otra –lo que sería el relativismo propiamente dicho. En cambio, es muy probable y verosímil que haya numerosas formas de vida donde simplemente no hay sentido ni lugar para él (pensamiento), donde éste no puede ser formulado en tanto verdad. No porque los seres humanos que viven en sus condiciones ignoren aún este hecho, sino porque éste estaría simplemente *fuera de tema* en relación a lo que es problemático para ellos. Entonces, es mucho más rápido sustituir “nuestra verdad” por “la suya” y que mida una a la otra. Simplemente porque de una a la otra, a menudo no es exactamente

la misma cosa la que está en cuestión: no hemos mirado bastante de cerca de lo que se trata y, en regla general, no hemos comprendido que era importante, para nuestros hermanos humanos de otro lugar y tiempo, que aquello fuera verdadero. Como dice Wittgenstein: “lo que es verdadero, es lo que los hombres dicen”¹¹. Este punto, que suena como un precepto metodológico, supone que cada vez que la cuestión de la verdad es planteada, tomemos el tiempo de determinar *lo que es verdaderamente dicho en ese caso, es decir, también de la forma cómo lo dicen los que lo dicen*: fuera de este anclaje real, referencia de “verdad” o de “falsedad”.

Estas consideraciones no nos alejan del realismo. Ellas definen, al contrario, las condiciones del único realismo consecuente: el que parte de la inserción efectiva de los agentes pensantes en lo real, y en definitiva vuelve allí, explorando las diversas modalidades según las cuales éstos ejercen una decisión normativa sobre lo real. En cierto sentido, el modo mismo en el que el padre del realismo moderno, de quien no sabríamos ignorar la inclinación por el absolutismo (su famoso “*platonismo*”) ha formulado su realismo tendría que aclararnos sobre este punto.

Cuando Frege invoca la objetividad del área del Mar del Norte como paradigma de la verdad en general, él es bastante consciente del carácter eminentemente convencional e histórico de la definición misma y del objeto “Mar del Norte”. En primer lugar, no siempre se ha llamado así, sino que, por ejemplo, durante ciertas épocas y para ciertos pueblos, era el “Mar germánico”. Además, tampoco hay ninguna evidencia de que lo que ha podido ser designado en el pasado bajo este nombre u otros que tendríamos, retrospectivamente, buenas razones para tratarlas como equivalentes, haya tenido la misma configuración o la misma extensión que aquél que nosotros denominamos hoy bajo este nombre.

De este modo, es posible que el *Septentrionalis Oceanus* de los romanos a la vez haya recubierto epistemológicamente una zona más pequeña que el actual Mar del Norte, según sus exploraciones limitadas, y al mismo tiempo, en cierto modo, en la intención, una zona mucho más grande, en el sentido de un “océano nórdico” en general, sin que, en este concepto, haya lugar para la diferencia que nosotros hacemos hoy entre Mar de Noruega –y por razones más fuertes el Mar de Groenlandia y el Océano Glacial ártico– y el llamado Mar del Norte. En la época moderna, es probable que haya habido un cierto desplazamiento en la delimitación del Mar del Norte. Los límites de los océanos y de los mares abiertos evidentemente son esencialmente convencionales. Por supuesto, estos recortes son hasta un cierto punto sustentados por datos naturales: las formas de las costas y

11 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967, § 241.

grandes capas continentales que constituyen los ángulos a partir de los cuales podemos fraccionar la extensión líquida, y eventualmente datos oceanográficos más intrínsecos tales como la temperatura y la salinidad respectiva de las aguas y las grandes corrientes, o los relieves de los fondos submarinos. Sin embargo, sólo es en parte verdad, puesto que muchas otras razones, vinculadas a la apropiación humana de la tierra, pueden entrar en juego. Al punto que, la fragmentación puede a veces convertirse en puramente convencional: nos servimos de un paralelo o de un meridiano para separar las totalidades que, de hecho, parecen siempre homogéneas. De todos modos, aún allí donde parecía que había razones para hacer una diferencia, *habría aún que hacerla* y esto supone siempre una decisión, propiamente convencional, especialmente cuando es extraña, en la realidad geográfica como en la realidad en general, para que todas las razones avancen con el mismo paso. La fragmentación que puede parecer imponerse desde un cierto punto de vista no responde necesariamente a las cuestiones que podríamos plantearnos desde otro (punto de vista). Aquí, como en cualquier otro lugar, los contornos del objeto geográfico son, por tanto, en última instancia convencionales. En lo que concierne a los océanos y a los mares, estas convenciones, en el estado de cosas que nosotros conocemos actualmente –diferentes del que conocía Frege– son resultado de la obra de codificación efectuada en el siglo XX por la Organización hidrográfica internacional.

De esta convencionalidad, el filósofo alemán es perfectamente consciente. Él sabe que se podría añadir algunas millas cuadradas al Mar del Norte y seguir llamándolo “Mar del Norte”. No es nunca una palabra por sí misma que determina el pensamiento lo que buscamos explicar utilizándola, sino el modo en la que debemos utilizarla. Esto no significa que yo pueda decir del Mar del Norte que tuviera un área cualquiera. Puesto que lo que cuenta, cuando atribuyo una cierta área a este mar, es precisamente lo que entiendo por “Mar del Norte”, el modo en la que tengo que utilizar esta expresión. Teniendo en cuenta el modo en el que debo utilizarla –según la nomenclatura de la Organización hidrográfica internacional, por ejemplo, u otra– el enunciado en el que le atribuyo una determinada área está perfectamente determinado en cuanto a su valor de verdad: es verdadero o falso. No puedo, por tanto, hacer variar su valor *ad libitum*. Allí donde quiero realmente decir algo por “el Mar del Norte tiene tantas millas, o kilómetros cuadrados” –lo cual supone que esté determinado lo que entiendo por “Mar del Norte”– no tengo elección en cuanto al hecho de que esto sea verdadero o falso: entonces, diciendo lo que digo, asumo un riesgo cognitivo y me expongo al error. No es suficiente el que yo crea y/o diga que es verdadero para que lo sea. Es objetivamente verdadero o no que el Mar del Norte –es decir lo que se entiende por “Mar del Norte”, en el enunciado en cuestión– tiene el área que afirmo que tiene. Para ello, la convencionalidad y el carácter geoméricamente variable de la delimitación

del Mar del Norte no cambia nada. Al contrario, encontramos en la convención o en todo caso el acuerdo en el que el término es empleado, una vez identificado, el principio mismo de la objetividad de la verdad sobre el Mar del Norte. A este nivel, poco importa que no siempre se haya tenido un objeto identificado como Mar del Norte –y que nuestros juicios sobre el Mar del Norte simplemente hubieran sido vaciados de sentido por los hombres de otro tiempo o vivientes bajo otras formas de vida– o que haya podido conocer otras delimitaciones o eventualmente otras modalidades de existencia en tanto referente –y, por tanto, que nuestros juicios verdaderos sobre el Mar del Norte puedan parecer falsos superficialmente desde el punto de vista de otros esquemas o construcciones de la referencia. Todo lo que cuenta, es precisamente lo que *nosotros*, que hablamos del Mar del Norte, colocamos sobre ese título, y cómo *nosotros* lo delimitamos. Es a este nivel, y sólo en este nivel, en el que podemos rechazar el relativismo y que el “realismo”, como realismo epistémico, tiene sentido. La convencionalidad, en tanto principio de determinación de *lo que es verdadero* (o falso), es entonces la condición del realismo, no su opuesto.

Por otro lado, es necesario señalar que la convencionalidad, si bien introduce una forma de relatividad en la delimitación misma del formato de lo verdadero y de lo falso –el Mar del Norte, quizás como todo objeto, es eminentemente convencional y, por tanto, el formato de lo que puede ser verdadero o falso lo es también– tampoco indica un abandono a la arbitrariedad de la subjetividad, sino que se le opone completamente. El Mar del Norte, no es *lo que a mí me place* llamar “el Mar del Norte”, sino lo que es nombrado así según una convención u otra. El hecho de que la convención pueda cambiar no impide en nada su objetividad: para comprender lo que es llamado “Mar del Norte” en cada caso y, por tanto, lo que, en ese caso, es susceptible de ser verdadero o falso; es necesario precisamente captar *qué convención es empleada*. Esta convención es, en cierto sentido, tan objetiva como la verdad que se obtiene de ella, y forma parte de la objetividad de esta verdad. Si no admito que “Mar del Norte”, en los enunciados que considero, tiene una significación estable, entonces estos enunciados que parecen referirse a algo que llamamos “Mar del Norte” dejan de tener una referencia definida, ya no se refieren a nada y ya no tienen valor de verdad. Una concepción de la significación, a lo Humpty Dumpty, que tiene la intención de impugnar el carácter convencional del lenguaje y entregarlo a la arbitrariedad de la subjetividad –si las palabras quieren decirlo que yo quiero hacerles decir, entonces, sólo cuenta “quien es el amo”– que socaba los fundamentos mismos de la verdad. Ciertamente, siempre podemos utilizar un signo como queramos, pero para que se trate de un uso que, como tal, determine el lugar de una posible verdad (o falsedad) hace falta, en cierto sentido, que establezca o pueda establecer una convención, en la que podamos decir: “por “Mar del Norte” este locutor entiende ahora esto

o aquello”. En cambio, cuando se da licencia a las palabras que empleo para significar cualquier cosa –o algo no completamente definido, que no satisfacen las exigencias de definición que son las de la situación– las condiciones de la verdad fallan: ésta, al expresarse, parece depender esencialmente de la *objetividad del lenguaje*, es decir, al menos de sus poderes de *objetivación*.

2. REALIDAD

Sin embargo, esta primera defensa del realismo, en su principio, parece sufrir una forma de limitación. Ella se reduce, precisamente, a la afirmación de la objetividad de la *verdad*, es decir, al carácter no negociable del valor de una determinada tesis, una vez reunidas las condiciones para que ésta sea formulada. Ahora bien, está claro que, bajo la indistinción relativa en la que Frege, en *Los fundamentos de la aritmética* (1884), deja “sentido” y “referencia”, alguna otra cosa se destaca en el ejemplo dado. Para Frege no se trata de defender el único valor intrínseco de lo que llamará más adelante (1892) un “sentido” (respectivamente: un “pensamiento”, es decir, precisamente un sentido que puede ser verdadero o falso), sino justamente la idea de que, en el pensamiento que tiene tal valor, *se obtiene algo que se encuentra más allá del pensamiento*: lo que llamará más tarde el “referente” (*Bedeutung*).

Ahora bien, con la dimensión del referente, es otro sentido del realismo el que surge, fundado en el reconocimiento de una *trascendencia en relación al sentido*, al que el sentido da acceso. Ser realista consiste, precisamente, en considerar tal trascendencia. El propósito de Frege, en *Los fundamentos de la aritmética*, es hacer valer la trascendencia del número en tanto que constituye un referente –es decir que puede de derecho ser *nombrado*– mientras que no es nada real (*wirklich*), sino algo ideal, algo objetivo (*ein Objektives*).

Sin embargo, el modelo de esta objetividad, es decir la existencia más allá y fuera de la subjetividad, se debe buscar entonces en la realidad (*Wirklichkeit*) del Mar del Norte, que es la que es, fuera lo que fuera lo que yo pudiera pensar. Cuando quiero pensar el Mar del Norte, mi pensamiento encuentra algo que no ha hecho y que es independientemente de este encuentro. Lo que sea este pensamiento que define el formato mismo de este encuentro nada cambia a la “objetividad”, en el sentido del ser en sí y para sí, de lo que allí es encontrado. Hay muchas maneras de fragmentar las aguas oscuras del Mar del Norte. Sin embargo, sea cual fuere el esquema que adoptemos, la realidad de esas aguas que fragmentamos permanece. De este modo, la realidad, en el sentido mismo de una cierta realidad *natural*, deviene el paradigma del estatuto trascendental del referente, de su *independencia respecto al pensamiento*. Ser realista, en ese sentido, es

pensar que el pensamiento se relaciona a algo que lo supera ontológicamente y que existe independientemente de él.

Entonces, la pregunta que se plantea es, evidentemente, la de saber si tal trascendencia en relación al pensamiento nunca puede ser imputada a seres que no vienen de esta realidad natural. Es el compromiso de Frege, quien reivindica para el número el mismo estatuto de objeto trascendente que para el Mar del Norte. Esta posición, que consiste en atribuir a las idealidades una trascendencia respecto al pensamiento tan fuerte como la de las cosas y, en el fondo, a tratarlas como cosas –creyendo que, al considerar su trascendencia, hay que tratarlas precisamente como cosas– corresponde a lo que llamamos habitualmente “platonismo”.

Se puede sospechar de una forma de subrepción en la asimilación de toda “realidad” experimentada por el pensamiento como trascendente, es decir independiente de ella, a algo que debería tener el formato de la “cosa”. De este modo, una determinada filosofía de las matemáticas es una forma habitual de chantaje, según el cual sólo tendríamos elección entre el platonismo y el anti-realismo. Sin duda, deberíamos más bien considerar que cada forma discursiva nutre su propio registro de trascendencia, y que la cuestión del realismo matemático, por ejemplo –y de nuevo habría que distinguir entre las diferentes partes de la matemática– no se plantea exactamente en los mismos términos que la del realismo físico –y aún allí, ¿cuál física?– ni que el del sentido común.

No queda sino ser realista *en cierto sentido pleno del término, que reclama más que la simple validez epistémica*, y exigir que en toda forma de conocimiento se encuentre una verdadera trascendencia, haya algo para conocer que exista también según otra modalidad que la del simple ser-conocido: un *ser*. La cúspide de este realismo reside precisamente en el hecho de situar el valor epistémico bajo el control de este ontológico trascendente, de poner de relieve la prioridad de la *realidad* sobre la *verdad*, es decir, que la segunda depende de la primera. Aristóteles ha fijado perfectamente los términos de una concepción *realista* de la verdad, en este segundo sentido del término:

No es porque nosotros pensemos que tú eres blanco, que tú eres en efecto blanco; es porque, en efecto, tú eres blanco que diciéndolo nosotros decimos la verdad¹².

Es porque las cosas son lo que son que nosotros enunciamos verdades cuando decimos que ellas son de la manera en que ellas son efectivamente y no a la inversa: la verdad está fundada sobre la realidad que expresa. La filosofía moderna –post-kantiana– de la objetividad, que aún hace valer todo su peso en los debates de la filosofía del lenguaje y del conocimiento actuales, conduciría fácilmente a

12 ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Θ , 10, 1051 b 6-9.

reconocer allí una presuposición, a ver un prejuicio *metafísico*: ¿por qué entonces habría que postular lo que está frente o más allá de nuestras verdades para fundarlas? ¿El ser no es nada más que lo que *es verdadero*? Según tal concepción (“semántica”), que es la de la modernidad, sólo habría ser en las palabras.

Ahora bien, si queda claro que el retorno a Aristóteles, aquí como en cualquier otro lugar, puede proporcionar un muy saludable principio de crítica del idealismo semántico de los modernos –puede que no sea necesario adelantarnos– el cual queda prisionero de los términos de la perspectiva que denunciamos ahora y que ve una tesis metafísica en el análisis aristotélico sobre este preciso tema. En este tipo de afirmaciones, Aristóteles no hace, a decir verdad, más que desplegar la gramática de la noción de verdad: decir que es verdadero el que la nieve sea blanca es decir, en condiciones ordinarias de la enunciación, pura y simplemente que *la nieve es realmente blanca*. En cierto uso fundamental de la palabra “verdadero”, ésta no tiene otra función que indicar que el discurso presenta correctamente la realidad de las cosas tal como son –es decir, tal como son independientemente del discurso. La verdad, en ese sentido, *presupone la realidad*. No se trata, entonces, tanto de un cumplimiento de la verdad, de algo que ella colmaría, como de una *definición* de la palabra “verdad”. En cambio, no tendría sentido decir que la realidad presupone la verdad: no es porque lo que realmente es, es lo que decimos que hay cuando lo que decimos es verdadero, que el concepto de verdad está de alguna manera incluido en el de “realidad”. De este modo, la dependencia es de un solo sentido. Sin embargo, se trata de un asunto de gramática y no de una tesis metafísica. Aristóteles no formula tanto una tesis sobre la existencia de algo, que trasciende a la verdad, que supondría que haría posible esta verdad, por lo que no atrae nuestra atención sobre la lógica inherente a la imputación de una “verdad”: forma parte de esta lógica que *sea verdadero que la nieve es blanca porque la nieve es blanca*, y no a la inversa. La fundación asimétrica de la verdad en la realidad es una característica definitoria de cierto concepto de verdad –aquél que llamaremos por comodidad el *concepto tradicional de verdad*.

Lo que cierta filosofía moderna parece habernos hecho perder de vista, en su búsqueda de objetividad, es que al menos cierto tipo de verdad –cuya existencia es esencial al concepto de verdad– tiene por sentido caracterizar la cosa *como ella es*, lo que supone que ésta sea algo. Lo que podríamos llamar el *arraigo ontológico de la verdad*. Ahora bien, este arraigo es fundamental. Es lo que hace que el pensamiento no sea un imperio dentro de un imperio, sino el lugar de nuestra responsabilidad con el mundo. Es fundamental que, en nuestros pensamientos, pueda tratarse de cómo son las cosas y esto no en el sentido en el que estos pensamientos, por ellos mismos, determinarían las formas de ser para las cosas (que entonces se reducirían a sus pensamientos), sino en lo que éstos se determinan a sí mismos en referencia al hecho de que las cosas son ciertos modos en los que

se intentan capturar estas formas. Es esencial que pensar pueda serlo a propósito del mundo y que lo sea incluso esencialmente: tal es la intuición filosófica a la cual el realismo intenta dar todo su derecho.

3. CONTEXTUALIDAD

Ahora, ¿qué significa exactamente este arraigo ontológico de la verdad? Algunos han encontrado en tal idea, puesta de relieve contra el anti-realismo moderno, razones para revivir un *programa ontológico* en filosofía. Sólo podemos darles la razón, en cierto grado: hablar de arraigo ontológico de la verdad es vincular, al menos, ciertas verdades a modos de ser para las cosas. Lo que supone que haya tales *modos de ser* y, por tanto en principio, un objeto posible de ontología. No obstante, desconfiamos de cierta versión, quizás inevitablemente ligada a la idea de ontología precisamente en tanto fruto típico del pensamiento moderno: a saber, aquella de un puro y simple catálogo de tales modos de ser descontextualizados, considerados haciendo abstracción de las condiciones bajo las cuales tendría sentido para referirse a ellos, algo así como *objetos idealmente disponibles para una referencia*.

Ser realista, no es solamente acordar un estatuto “real”, es decir, trascendente, al referente, sino reconocer igualmente que no hay *referencia –y por tanto identificación del referente– sin condiciones reales*. O más bien: acordar un estatuto “real” al referente supone necesariamente asumir las condiciones reales de la referencia a él. La trascendencia del referente sólo se encuentra, en efecto, según el formato de una referencia real y no el de una referencia indeterminada. En este sentido, el error de la “ontología”, en tanto catálogo de entidades descontextualizadas, es decir, abstractas de condiciones concretas bajo las que esto tiene sentido de referirse a ellas, es creer que donde quiera que sea verdad decir “la nieve es blanca” habría el mismo tipo de “estado de cosas” –o, en su defecto, de abstracciones particulares *similares*– que haría(n) verdadero este enunciado. No se toma en cuenta que, enunciando “la nieve es blanca”, podemos significar todo tipo de cosas.

En primer lugar, debemos señalar que si coloco cristales de nieve bajo el microscopio, éstos no son blancos, sino transparentes. Esto no quiere decir, en contra de la conclusión a la que podría estar tentada de elaborar un cierto relativismo posmoderno, que no sea verdadero que la nieve es blanca, sino solamente que allí donde utilizamos esta frase, en general, se ve con “nieve” algo bien determinado: la “nieve” a nivel fenomenológico, como lo percibimos en cantidad suficiente (masa) y a simple vista. Esto, sin embargo, no está inscrito únicamente en esta

frase que, según las circunstancias, puede significar muchas cosas, sino en cierto uso estándar de la frase.

Por otro lado, debemos señalar que, en realidad, la nieve descrita como “blanca” puede presentar una infinidad de aspectos diferentes. Hay muchas formas de “ser blanco”, y la nieve también, cuando esto tiene el sentido de decir que ella es blanca, puede revestir matices muy diferentes. Es posible, por tanto, que una superficie de nieve que será llamada “blanca” desde cierto punto de vista no pueda serlo desde otro: todo depende del sentido de la blancura (“inmaculada”, “crema”, etc.) que, circunstancialmente, es requerida epistemológicamente.

Si nuestro propósito es enunciar una verdad general sobre el color de la nieve, será lógico, ciertamente, llamarla “blanca”, aún si sabemos, en primer lugar, que lo es más o menos y, en segundo lugar, que, bajo ciertas circunstancias, ella puede no serlo del todo, como por ejemplo cuando ha sido coloreada como lo hacemos en ciertas demostraciones. En cambio, en circunstancias definidas, se consideran las diferencias que no intervienen en el empleo genérico del concepto “blanco”. A la cuestión de saber si tal o cual nieve ofrecida a mi vista –a lo que generalmente aspiramos en contexto como “la” nieve, en el sentido de “esta nieve de la que hablamos”– es blanca, puedo preguntarme si ella es pura e intacta, o lleva la marca del paso de una tropa importante que la ha ensuciado. O bien puedo interrogarme sobre la densidad, que la hace aparecer más o menos blanca. Estas diferentes cuestiones definen las diferentes normas de blancura, según las cuales variará la apreciación en cuanto al hecho de saber si la extensión de nieve en cuestión es blanca o no. Ahora bien, cada vez que la determinación de la cuestión, expresada por las mismas palabras, es indisociable de un escenario, de una cierta interacción con la realidad-ambiente, en la que se construye un punto de vista. La captación de esta realidad y su caracterización, correcta o incorrecta, sólo puede efectuarse, precisamente, según tal punto de vista. El punto de vista, aquí, no funciona como una pantalla o como un filtro: es la *modalidad de nuestro anclaje cognitivo en la realidad*. Si queremos caracterizar adecuadamente la realidad a la que nos abocamos, es esencial determinar exactamente la pregunta que le plantemos. Ahora bien, tal determinación es indisociable de la naturaleza contextual de la decisión que ejercemos sobre esta realidad.

Por ejemplo, la cuestión de saber si la nieve es blanca o no puede ser una cuestión de matiz –allí donde puede haber sido contaminada y donde *cuenta*, por ejemplo, para los fines de una investigación, que lo haya sido o no. Pero puede también movilizar un concepto más genérico de “blanco”, en circunstancias particulares, si, por ejemplo, en los Alpes suizos, somos confrontados a un fenómeno de “nieve rosa” y queremos marcar la diferencia entre las particiones de la nieve que estarían afectadas por el alga colorante y las que no lo estarían. No se trata aquí, pura y simplemente, de *acuerdos diferentes* de lo que sería para la nieve

ser blanca o no. No hay propiedad común en virtud de la cual la nieve sería necesariamente “blanca” en los dos sentidos: ella puede ser “contaminada” en cierto sentido pero “no-rosa” (o de otro color).

El comentario de Aristóteles que, respecto al fenómeno de la nieve rosa, afirma, en la *Historia de los animales*, que “envejeciendo, la nieve se vuelve poco a poco más roja”¹³ e imputa el color rojo de los “animáculos” –sic–, que encontramos en la nieve envejecida, a esta nieve misma. Ésta misma proporciona una materia importante para tales cambios de perspectiva. Ciertamente, tal como lo dice, lo que dice el Filósofo es doblemente falso: estos “animáculos” son, de hecho, algas y éstas son las que vuelven roja la nieve y no a la inversa. Sin embargo, esta rectificación apela precisamente a una observación: desde cierto punto de vista, es verdadero que, en este tipo de circunstancias, la nieve es roja; en cambio, si la cuestión se convierte en saber en dónde radica esta rojez, entonces habrá que decir que esta misma nieve, en sí misma, es blanca: ella es simplemente enrojecida por una sustancia extraña. La cuestión podría plantearse en los mismos términos para las coloraciones artificiales que a veces utilizamos. Nuevamente, el hecho de saber si dicha nieve es “blanca” o no, sólo puede tener un sentido contextual.

Sin embargo, no es la cuestión de la artificialidad o de la alteración por otra materia la que es aquí determinante; el problema es mucho más general. De este modo, de manera al parecer escolástica, puedo enunciar, en medio de una noche sin luna, que cierta extensión de nieve es blanca. El hecho que ella sea actualmente negra generalmente no cambia en nada el valor de tal afirmación puesto que es evidente, en general, que me refiero al color de esta nieve bajo condiciones estándares de iluminación, que son las del día. Sin embargo, también es posible que, en ciertos casos, lo que cuente sea precisamente el contraste entre el aspecto de la nieve de día y de noche. Entonces, lo que hay que decir –y es verdadero– será que ella es negra –y no blanca. Por último, a veces no será la simple blancura genérica de esta extensión de nieve la que contará, sino nuevamente su matiz exacto –si ella es más o menos blanca– y esto aunque en el momento de plantear la cuestión, sólo podamos decir que lo vemos “blanco” propiamente hablando. De este modo, la cuestión podría plantearse de si un camuflaje blanco se vería o no por contraste con una nieve eventualmente sucia si se lanza un cohete que ilumine la extensión en cuestión. Entonces el enunciado según el cual esta nieve es blanca o no toma de nuevo un sentido bien definido, y que no tiene nada de escolástico (es decir de a-contextual y de irreal).

Podemos extender la perspectiva, teniendo en cuenta que el carácter geoméricamente variable de la referencia del supuesto enunciado invariable según el

13 ARISTÓTELES, *Historia animalium*, V, c. 18, 553a.

cual “la nieve es blanca” no descansa solamente sobre la diversidad de lo que contextualmente seríamos llevados a llamar “nieve”. Si, ante la descarga de un extintor, exclamo “¡la nieve es blanca!” (Por contraste, por ejemplo, con una máquina idéntica que suministrase una nieve verde o roja), entonces se trata evidentemente de nieve carbónica. Estaremos tentados de ver en ello una metáfora: es en referencia a la nieve “natural” por lo que llamamos a la espuma que sale de ciertos extintores “nieve”. Sin embargo, si hay metáfora, ella está lexicalizada y se ha convertido, bajo ciertas condiciones, en un sentido propio. Contextualmente, “nieve” puede simplemente querer decir “nieve de extintor”, y ello sin que ninguna comparación implícita o alusión poética sea efectuada con ello. No es porque este empleo del término pueda legítimamente ser tenido como derivado por lo que aquél no tiene su derecho propio. No es, por lo demás, necesariamente ambiguo: sólo se convierte en ello cuando se da lugar a distinguir aquella “nieve” y la “verdadera”, como cuando en ciertos países se decoran los árboles de navidad con nieve artificial. Si bien esto puede tener sentido, contextualmente, al designar una masa blanca sobre una rama y decir: “¡no es nieve!”. Inversamente, puede darse, bajo ciertas condiciones, que solo cuente el aspecto esponjoso de la nieve del extintor y que, en las circunstancias donde nos encontremos, no haya, de hecho, ambigüedad posible, y entonces tampoco haya lugar para hacer la distinción: por tanto, el enunciado “esta nieve es blanca” no tiene realmente un *sentido* diferente según se aplique a la nieve natural o a la nieve carbónica; en cambio, según los contextos, tendríamos que decir que no *se refiere* a la misma cosa: no es el mismo género de estado de cosas el que lo hace verdadero en un caso y en otro.

4. CONTRA LA REDUCCIÓN ONTOLÓGICA

Resumimos lo que hemos establecido: según las circunstancias, no es exactamente lo mismo aquello a lo que aspiramos bajo el título de “blancura de la nieve”; y como tal, fuera de toda variación de las circunstancias, hay aún aspectos diferentes de la realidad a los que se puede aspirar, según la relación en la que nos atenemos a las circunstancias. No es una cuestión de relatividad subjetiva, sino de *punto de vista objetivo*: todo depende de la pregunta que, teniendo en cuenta el escenario –es decir, la interacción con la realidad– en el que nos encontramos, es lógico plantear a la realidad. Esta pregunta es, y ninguna más, la que, en aquellas circunstancias, y en *este uso definido de las circunstancias*, captura “la realidad”.

Esto significa que la *pertinencia* es una noción que debe desempeñar un rol mayor en todo cuestionamiento de tipo “ontológico”, siempre que éste tenga sentido. Allí donde se trata de *decir lo que hay*, y cuando con ello intentamos

tematizar un ser en el sentido real, “trascendente”, del término, debemos siempre volver a las condiciones reales de la enunciación. Un factor decisivo es constituido por aquello que, según tal enunciación, puede *contar* siendo de una forma u otra.

Llamaremos “metafísica”, en sentido peyorativo del término, a todo punto de vista reduccionista que intenta responder a un cuestionamiento de tipo ontológico sin tomar en cuenta *lo que cuenta o no* en las circunstancias y en el uso supuestos (o, correlativamente, la actitud de pensamiento). Un análisis sostenido en un congreso hace algunos años en la más fuerte moda de la ontología ofrecerá un ejemplo de tal ilusión. Un conferenciante, entregado a la moda de los “tropos”, pretendía dar un fundamento tropológico al hecho de que llamamos “vaca” tanto a un animal vivo como a un animal disecado. Este homónimo era, para él, el signo de que los dos seres, al no compartir todo, al menos compartían ciertos “tropos” (es decir, ciertas particularidades abstractas) o, suponiendo que se tratase de dos individuos diferentes, y no del mismo sucesivamente vivo y luego disecado, contenían al menos respectivamente los tropos parecidos de uno al otro. ¿Cuáles eran esos tropos? ¡Sin duda, estos aspectos del animal que se obtienen de la simple presencia de la piel y de los huesos! De este modo, se creía haber fundado la comunidad de referencia de un uso de la palabra “vaca” a otro detectando los constitutivos ontológicos comunes a la vaca en el prado y aquella de la Galería de la Evolución. En otras palabras, *dando un fundamento ontológico a la referencia*. Lo cual podría parecer eminentemente deseable si quisiéramos considerar el alcance intrínsecamente real del discurso y del pensamiento que la expresa.

Sin embargo, la superficialidad de este análisis –hay que decirlo en este caso– salta a los ojos. Si digo a un campesino que me hospeda que hay una vaca en el prado, él considerará que yo me he burlado de él o que tengo sólo la inteligencia de un hombre de ciudad, si se trata de una vaca disecada. En el contexto de recuento de los animales, una vaca disecada no es simplemente una vaca, ella *no cuenta* como vaca. Los rasgos de “vaquedad” que quizás haya podido haber en ella simplemente no cuentan. En otro contexto, en el museo, es justamente la vaca disecada la que hará verdadero el enunciado según el cual aquí hay una vaca y constituirá su *truth-maker* adecuado. Por último, sin duda hay perspectivas, como las del naturalista, según la cual, al menos para un cierto nivel de análisis, poco importa si el animal está disecado o no: lo que cuenta, es que haya aquí un representante de la especie.

Una vez más, “una vaca” no siempre es la misma cosa. Es decir, según las circunstancias y el uso, no siempre es la misma cosa la que *cuenta como* una vaca. No obstante, sería completamente artificial suponer que, de un uso a otro, haya como una suerte de “vaquedad” mínima que circula y que garantiza que todas estas vacas, que lo son en sentidos diferentes, son vacas a pesar de todo. No hay una “vaca mínima” que constituiría como la parte común de una vaca viva y de

una vaca disecada –llamamos a esto simplemente “poco de vaca”, y no “vaca”– sino eventualmente una “vaca” en un tercer sentido del término (zoológico) en el que *no importa* que el ser en cuestión esté disecado o no, sino, por ejemplo, su diferencia con los otros seres del reino animal. Fuera de este sentido, es completamente diferente ser una vaca viva y ser una vaca disecada e, incluidos los tropos que podríamos estar tentados a considerar –como “tener esta piel”– tienen sentido muy diferentes en un caso y en el otro: no es lo mismo tener una piel para una vaca disecada que para una vaca viva –ambas no lo tienen “de la misma manera”. Y, por tanto, en cierto sentido, lo que las hace respectivamente “vacas”, no es lo mismo. Es esencial que en la realidad la palabra “vaca” pueda tener estos empleos diferentes y que en estos empleos designe cosas que, desde cierto punto de vista (de entre los múltiples puntos de vista), somos llevados a reconocer como diferentes. Ningún análisis del referente que aspire a ser independiente de la particularidad de las modalidades referenciales efectivamente puestas en obra en un contexto dado y de la manera en la que éstas definen respectivamente lo que cuenta o no en materia de referente permite fundar alguna comunidad o diversidad referencial entre los términos. En numerosos contextos, la diferencia entre una vaca viva y una vaca disecada permanecerá infinitamente más abismal de lo que sugeriría una mereología a-contextual y un análisis en términos de partes físicas o metafísicas. Según cierta modalidad de referencia, hay más diferencias entre una vaca viva y una vaca disecada que entre una vaca viva y una oveja viva.

Lo compartido entre el “muerto” y el “vivo” ciertamente sale de lo que llamaríamos tradicionalmente una distinción “metafísica”, en el sentido de *esencial*. No se manifiesta menos, como lo vemos en Aristóteles mismo, precisamente por la diferencia que hace desde el punto de vista de la referencia, su capacidad de alterar el sentido: no es, en regla general, la misma cosa hablar de un “hombre” muerto que de un “hombre” vivo, o de un “ojo” de carne o de un “ojo” de piedra (el de una estatua)¹⁴. “Muerto” no viene, en general, a añadirse a los términos como un predicado suplementario, sino que modifica fundamentalmente el alcance y las implicaciones referenciales de lo que es dicho. Sin embargo, no es porque estuviésemos inclinados a atribuir a esta diferencia un alcance metafísico, es decir radicalmente modificador de la referencia, por lo que no puede contextualmente anularse. Puede darse que yo busque mostrar a alguien lo que es un ojo sin que sea necesario que se trate del órgano efectivo y en acto de un ser vivo. Y para el científico preocupado en identificar el hombre como especie, los cadáveres humanos disecados del Museo del Hombre son hombres y no solamente metáforas.

14 Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, 412b 20.

Es legítimo, ciertamente, discernir que en tal o cual género de cosas, ciertos aspectos serían “esenciales” y otros lo serían menos. En todo caso lo que, contextualmente, estamos llevados a hacer es que: el hecho de que mi amigo esté muerto hace una diferencia, cuando pregunto si él está en su casa, retomando el ejemplo de Austin. Pero nunca la distinción de diferentes modalidades referenciales será una pura y simple consecuencia de una diferencia metafísica: una vez más es necesario que, en las referencias consideradas, aquella cuente como tal, es decir, que los modos que tenemos para referirnos a lo real la hagan contar como tal. Además, sólo en estas mismas diferencias de modalidad referencial hacemos prueba de las distinciones metafísicas: como lo que, bajo ciertas condiciones, puede contar como esencial.

No se trata, luego de haber rechazado la posibilidad de una deducción pura de la semántica¹⁵ desde la metafísica, de adoptar la deducción inversa que, según el eje dominante del pensamiento moderno, subordinaría estrictamente la metafísica a la semántica y extenuaría el sentido de una “realidad” reducida a la objetividad. Se trata, más bien, de resaltar *la imbricación necesaria de dos puntos de vista*: no hay análisis concreto de nuestros objetivos semánticos sin la consideración de las evidencias de lo real a las cuales aquellas se ajustan y que pueden modificar radicalmente su sentido; pero tampoco hay inventario de estas evidencias independientemente del rol normativo que pueden desempeñar en ciertos objetivos (semánticos). Así como en “lo esencial”, cuando se trata de hacer ontología, cuenta el *uso que se puede tener de lo esencial*, es decir, la manera que tiene, intelectualmente, para *hacer una diferencia* o no, según los contextos.

Llegados a este punto, habrá probablemente personas que tendrán la impresión de encontrarse nuevamente siendo presas de este relativismo lingüístico que el punto de vista realista quería conjurar. ¿No acabamos de sugerir, en definitiva, que *lo que hay, es lo que decimos que hay*? Esta inquietud, sin embargo, se obtiene de un error de perspectiva. En efecto, no es porque no hay ontología sin gramática –nuestro punto podría, en el fondo, resumirse en estos términos– por lo que ésta no tiene un alcance propiamente ontológico.

En primer lugar, es fundamental que digamos lo que decimos *en la realidad* y que no haya acto de discurso que no sea un posicionamiento en ella respecto de ella, y, por tanto, que no suponga condiciones reales. El carácter contextual de toda determinación de la realidad es también lo que refrenda lo absurdo del relativismo lingüístico, entendido como relatividad supuesta de *lo que hay* para las formas del discurso que emergen por sí mismas, independientemente de todo

15 Nuevamente la referencia, en nuestra perspectiva (como ya en Strawson: Cf. “On Referring”) lleva, más bien, a un análisis pragmático.

anclaje. Ciertamente, no hay otra forma de determinar lo que hay más que circunscribiéndolo a un discurso y, en ese sentido tautológico, hay lo que decimos (con razón) que hay; sin embargo, habría que añadir: en la medida en la que decimos *que hay un sentido para decir lo que hay (es)*. En otras palabras, no podemos suprimir la cuestión del arraigo del discurso mantenido en la realidad. Esto es, su adecuación a la situación (real) en la que la cuestión se nos plantea decir esta realidad. Aquello que nosotros hemos denominado: *pertinencia*.

En segundo lugar, hay que comprender, precisamente, el punto en el que el realismo contextual es un realismo en el sentido fuerte del término, esto es, que no “solamente” se ocupa de la forma de decir las cosas, sino *de las cosas mismas*. En efecto, no se trata de decir, como lo haría el relativismo, que la cosa en sí misma no es ni “vaca” ni “no-vaca”, sino que, según las circunstancias, la describimos simplemente como “vaca” o como “no-vaca”. No, precisamente la cosa misma es *exactamente, realmente, lo que describimos como “una vaca”, bajo ciertas circunstancias definidas, y, bajo otras, no*. Es “esto mismo” lo que, en el taller del taxidermista, cuenta como “una vaca” que, salvo circunstancias particulares, en el prado no contaría como una vaca. Esta misma cosa en su concreción. La determinación contextual no es una variación del punto de vista exterior a la cosa misma; allí donde ella es correctamente efectuada, alcanza a la cosa misma en su ipseidad –en su simple y pleno “ser lo que es”. Ella misma es, lógicamente, el único medio de obtenerla. *En la realidad, hay cosas que, en ciertos contextos, cuentan de una determinada manera y, en otros, de otra manera*. Esta variabilidad de aquello por lo que cuentan –de su determinación ontológica– forma parte de su realidad. Ella es, en cierto sentido, la substancia misma: la semilla. El “verdadero” objeto no está excluido de su ser una vaca –es decir de su *contar por una vaca* en ciertos casos, ni no ser una en otros. No es neutro o “blanco” en relación a tales determinaciones, sino que es exactamente lo que, en cada caso, es capturado por ellas, si ellas son correctamente aplicadas (esa es su función).

La contextualidad aparece, por tanto, como propiedad epistemológica fundamental de la realidad. El famoso poder de restricción (lógica) de lo real sobre el pensamiento se expresa esencialmente en el hecho de que *en cada contexto, estamos obligados a limitarlo de cierta manera*. La realidad de lo real se manifiesta precisamente en la ausencia de inmunidad en el contexto de su objetivo (semántico). Pero esto quiere decir también que la “realidad” sólo toma una figura determinada en la medida en que construimos sobre ella ciertas normas, es decir, ciertos modos en las que ella cuenta (para nosotros) –de definir lo que, en ella, “cuenta” o no– y que sólo habrá ontología contextualizada. Lo que es del todo natural, ¿puesto que querer establecer un inventario “absoluto”, unívoco, de la realidad olvidando que tal inventario sólo puede establecerse al filo de los distintos modos a los que tenemos que hacer referencia, cada una definida en su

circunstancialidad, ¿no sería querer “lavar el cuero sin mojarlo”¹⁶, juzgar sin determinar de alguna manera lo que juzgamos y, por así decir, *pensar sin pensar*? Lo cual es también la forma más segura de no pensar la realidad, a saber, *aquello mismo que siempre está circunstancialmente definido*.

16 FREGE, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: W. Koebner, 1884, fin del § 26.