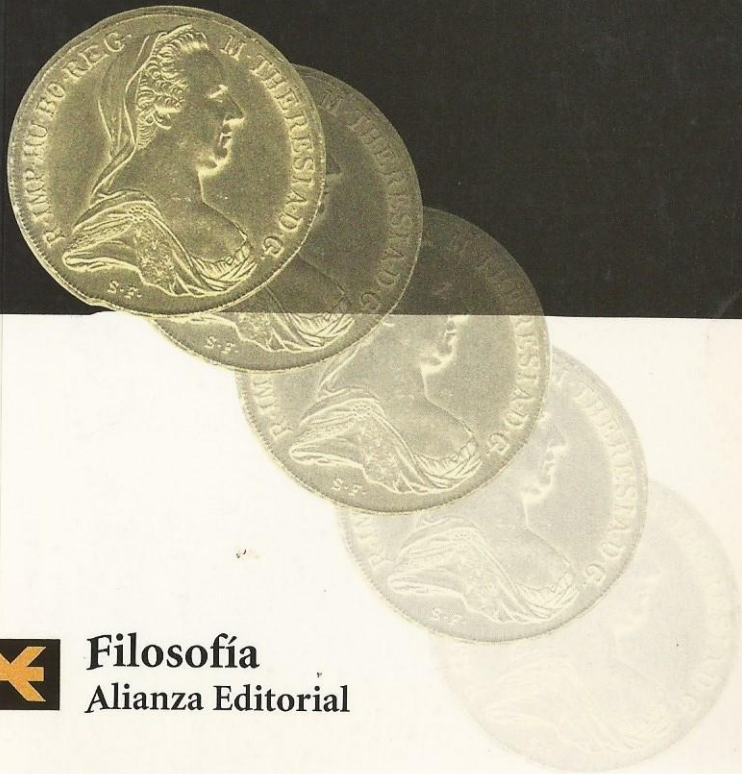


Pietro Emanuele  
**Los cien  
táleros de Kant**

La filosofía a través de los  
ejemplos de los filósofos



Filosofía  
Alianza Editorial

### 36. La otra cara de la Luna. El problema de la verificación

En los años treinta una muerte prematura, debida a un delito político, privó a la filosofía de la ciencia de uno de sus mayores exponentes, Moritz Schlick (1882-1936). Había elaborado la teoría de la verificación, enseguida asumida como bandera por el neopositivismo. La ciencia, según dicha teoría, sólo puede afirmar lo que es susceptible de verificación. Pero ¿qué ocurre si se le escapan realidades que por el momento no son verificables, como la otra cara de la Luna?

En las primeras décadas del siglo xx todavía no existían los cohetes espaciales, por lo que era imposible saber qué escondía la cara no visible de la Luna. Entonces, ¿el científico no habría podido hablar hasta que alguien pusiese los pies en ella? No —responde Schlick—: es suficiente determinar con exactitud las modalidades con las que en el futuro se podrán alcanzar visualmente los objetos ocultos. No era necesario esperar a Armstrong, el primer hombre que aterrizaría en la Luna; bastaba saber construir un instrumento capaz de transmitir las imágenes.

Éste es el núcleo del famoso principio enunciado por Schlick en su estudio de 1936 *Significado y verificación*. El astrónomo puede enunciar la proposición: «En la otra cara de la Luna hay cráteres», aunque ningún hombre haya desembarcado en ella. Basta que conozca las modalidades con las que realizar un instrumento capaz de averiguarlo. En la fórmula de Schlick, «el significado de una proposición es el método de su verificación». ¿Qué significa la proposición que afirma que en la otra cara de la Luna existen cráteres? Significa únicamente que conozco el método de construcción de un cohete capaz de verificar si esos cráteres existen o no.

La ciencia tradicional no daba importancia a proposiciones que afirman algo sobre la realidad que después resulta falso. Schlick, en cambio, distingue el significado metafísico de una proposición de lo que él llama el significado empírico. Dicho de otro modo, para la ciencia tradicional carece de significado la proposición, enunciada por un astrónomo, de que los cráteres en la otra cara de la Luna contienen agua. Para Schlick, en cambio, tiene significado en el sentido de que se puede demostrar que es falsa. Por tanto, no hay que entender significado como sinónimo de verdad, ya que no está dicho que una proposición falsa sea científicamente inútil. Por ejemplo, de la ausencia de agua en dichos cráteres puedo deducir informaciones útiles sobre la composición química de sus profundidades.

Para que una proposición tenga significado, hay que poder verificar si es verdadera o falsa. Pero ¡cuidado! No es necesario que esta posibilidad ya esté presente en ese momento. Basta con que los cálculos científicos no excluyan que pueda tener lugar en el futuro. De ahí el principio de Schlick: «Esperar es un método de verificación perfectamente legítimo».

A primera vista este principio de Schlick puede parecer obvio. Si un enfermo quiere saber si tiene hepatitis viral, es natural que el médico le diga: «Espere el resultado de su análisis de sangre». Pero en realidad este principio se revela pródigo en otras muchas consecuencias importantes, sobre todo respecto a aquellas proposiciones que el científico riguroso puede estar tentado de excluir, en cuanto metafísicas, antes de haber verificado si son realmente tales. Schlick cita el ejemplo de la inmortalidad individual. Todos la deseamos, pero frente a este deseo el científico riguroso esbozaría una sonrisa. La ciencia —dice el científico— sólo se ocupa de hechos verificables, no de sueños ni de deseos.

Pero ¿estamos seguros de que una proposición sobre la inmortalidad individual es siempre imposible de verificar? Desde luego lo es si por inmortalidad se entiende una vida sin fin: ¿quién podría verificarla? Pero si en cambio se refiere a una forma de supervivencia después de la muerte clínica, nos hallamos frente a una hipótesis que no está dicho que no sea susceptible de verificación. De hecho puedo suponer una forma de supervivencia carente de las manifestaciones físicas que caracterizan la vida normal.

Por lo que hay que concluir —escribe Schlick— que la inmortalidad, en el sentido que acabamos de definir, no debe considerarse como un «problema metafísico», sino como una hipótesis empírica, porque lógicamente es verificable. Podría verificarse siguiendo la prescripción: «¡Espera a morir!» (*Significado y verificación*).

Este planteamiento es bastante paradójico, y de él se podrían derivar corolarios todavía más absurdos. Pero, siguiendo su criterio de verificabilidad, Schlick sostiene

que algunas preguntas, de por sí inadmisibles en cuanto no verificables, podrían ser transformadas en proposiciones empíricas y por tanto no metafísicas. Hagamos la pregunta: «¿El mundo seguirá existiendo después de mi muerte?». No hay duda de que hay que considerarla carente de significado, y por tanto metafísica, ya que nunca podré verificar qué ocurrirá después de mi muerte. Pero transformémosla en otra aparentemente análoga: «¿La existencia de las estrellas y de los planetas depende de la vida o de la muerte de un ser humano?». Esta pregunta ya no es metafísica, ya que podemos verificarla cada día cuando alguien muere.

Este último ejemplo nos lleva a un terreno mucho más resbaladizo que el anterior. Mi existencia es un hecho individual, y en consecuencia se presta a ser verificada. Pero cuando pregunto si la existencia de las estrellas depende de la vida o la muerte de un ser humano, esta vez enuncio un principio universal, y para poderlo verificar necesitaría lo que suele llamarse «inducción completa», es decir, verificar que el principio sea válido no sólo para todos los hombres que han existido hasta ahora y que existen en este momento, sino también para todos aquellos que existan en el futuro. Sólo que para estos últimos me falta la posibilidad de verificación, según Schlick condición indispensable para que una proposición pueda tener significado.

Precisamente en esos mismos años otro filósofo, el epistemólogo Karl Popper, procedente del mismo ambiente que Schlick, el famoso Círculo de Viena, estaba elaborando un remedio contra el fracaso con el que tropieza el principio de verificabilidad cuando se trata de proposiciones universales. Aquel remedio era el llamado «principio de falsación». Para verificar la propo-

sición de que todo paro cardíaco provoca la muerte, al ser imposible verificarla en la totalidad de los casos, ¿basta demostrar que es falsa cualquier proposición que afirme la supervivencia de una persona después de un paro cardíaco? Una vez más las cosas no son tan sencillas. ¿Quién nos asegura que, después de aquella falsación, no se verifique un caso excepcional, hoy imprevisible, de supervivencia? El principio de verificación de Schlick puede discutirse, pero es difícil prescindir de él.

### 37. La ciencia, un edificio sobre palafitos

Karl Popper (1902-1994) tuvo la fortuna de nacer a principios de siglo y de morir con más de noventa años. Ha acompañado, pues, todo el desarrollo de la filosofía del siglo pasado. Pero como una espina en el corazón. Ha sido más demoledor que aliado de la que fue la mayor gloria del siglo XX, la filosofía de la ciencia. Para él las aserciones científicas son siempre refutables. Por eso los adversarios de la ciencia le han elegido a menudo como su ídolo, a pesar de su importante contribución al desarrollo de la lógica.

A principios de los años treinta los filósofos de la ciencia hacían furor en Europa como pensadores del futuro. Su principal instrumento seguía siendo el elegido cuatro siglos antes por Francis Bacon, es decir, el método inductivo. La metafísica, con su pretensión de partir de los principios abstractos, aparecía anticuada y fue puesta en la picota. Pero la inducción, que basa la ciencia en la acumulación del mayor número de casos posible, siempre ha tenido un talón de Aquiles: su carácter de incompleta, es decir, la imposibilidad de controlar la totalidad de los ca-

esos. Todos sabemos que un cuerpo pesado cae hacia abajo, pero ¿quién nos asegura que un día no se dé un caso de una piedra que suba?

En lenguaje técnico, la hipótesis de una piedra que se eleve en el espacio se define como «contraejemplo» de la ley de la gravedad. Ningún número de ejemplos, por alto que sea, puede excluir la posibilidad futura de un contraejemplo. No puedo estar seguro de la fidelidad de mi mujer por el hecho de que nunca me haya traicionado ni con el portero, ni con el jefe de la oficina, ni con el electricista ni con ninguno de mis amigos: acumular muchos más ejemplos, de hecho, no podrá hacer matemáticamente cierta mi convicción sobre su castidad extraconyugal. De hecho basta un solo contraejemplo, una aventura con el electricista, para hacer falsa mi convicción.

Ésta es el arma secreta de Popper. Una acumulación de verificaciones, por numerosa que sea, nunca dará seguridad a una ley. Sin duda es más útil demostrar falso un contraejemplo de la misma ley. En la Europa central y septentrional abundan esos elegantes volátiles llamados cisnes: no hay parque en París o en Londres que no tenga alguno. Es natural que Popper se inspirase en los cisnes para un típico contraejemplo. Un zoólogo afirma: «Todos los cisnes son blancos». No basta recoger infinitos casos de cisnes franceses o ingleses que sean blancos. En cambio, es importante desmentir a quien afirme que existen cisnes de otro color. Basta la existencia de un solo cisne negro, por ejemplo en Australia, para hacer falsa la ley afirmada por el zoólogo. Popper, en *La lógica de la investigación científica*, la obra que le hizo famoso en 1934, escribe:

Por numerosos que sean los casos de cisnes blancos que podamos haber observado, ello no justifica la conclusión de que todos los cisnes son blancos.

Con esta ganzúa Popper estaba convencido de hacer saltar todo el edificio de la ciencia inductiva que a principios de los años treinta navegaba viento en popa. Sin embargo, su arma no era infalible. En efecto, si bien es fácil mostrar que una acumulación de verificaciones de ejemplos no es suficiente para hacer verdadera una ley, la falsación de un contraejemplo tampoco la hace verdadera. Podría ser falso que exista un cisne negro en Australia, pero eso no impide que pueda existir uno en Nueva Zelanda. Entonces ¿no hay diferencia entre verificación y falsación? No exactamente: mientras que no hay límite para las verificaciones, en cambio un contraejemplo que no pueda ser falsado basta para refutar una ley.

Por tanto existe una diferencia, pero sólo en sentido negativo. En cualquier caso los adversarios de Popper podían muy bien objetar que una serie de falsaciones de contraejemplos es tan incompleta como una serie de verificaciones de ejemplos, ya que ambas son por naturaleza inagotables.

Respuesta de Popper: sí, pero acumular ejemplos verificados no hace la ley más cierta, mientras que una acumulación de contraejemplos falsados la corrobora. Este concepto, corroborar, fue introducido por Popper para indicar que, a diferencia de la verificabilidad, el falsacionismo refuerza una ley científica. El asunto es discutible, pero hay que reconocer que la falsación de un contraejemplo tiene un peso mayor que la verificación de un ejemplo. De hecho el ejemplo puede ser casual, mientras que en general el contraejemplo es aducido expresamente para refutar una ley.

El propio Popper se vio obligado a admitir que, aunque corroborada, la verdad de una teoría es sólo temporal. Siempre podrán aparecer nuevos hechos que nos lle-

ven a abandonarla. Esta idea le atormentó a lo largo de los años sucesivos a *La lógica de la investigación científica*, a pesar de que su obra le había cubierto de gloria hasta el punto de haberle sido otorgado el título de baronet. Por eso sir Karl Popper no se cansó de darle vueltas y vueltas para intentar defender su obra. Esta defensa fue tan trabajosa que los escritos recogidos bajo el título de *Post scriptum a la lógica de la investigación científica* permanecieron veinticinco años inéditos antes de que se decidiese a publicarlos. En ellos el filósofo es mucho más cauto que en la obra de los años treinta, y se manifiesta menos confiado en la posibilidad de proporcionar bases fiables a la ciencia.

Desde el principio, en *La lógica de la investigación científica*, Popper había expresado su escepticismo sobre la solidez de la ciencia con un ejemplo que se hizo famoso:

La ciencia no se apoya sobre una sólida capa de roca. La audaz estructura de sus teorías se eleva, por decirlo así, sobre un pantano. Es como un edificio construido sobre palafitos. Los palafitos se hincan desde arriba, en el fondo del pantano: pero no sobre una base natural; y el hecho de que desistamos de nuestros intentos de hincar más hondo los palafitos no significa que hayamos encontrado un terreno sólido.

En textos sucesivos Popper trató de alcanzar una mayor coherencia, sin dejar de renunciar a la confianza en una ciencia segura. Su afanosa búsqueda de una mayor seguridad recuerda la tortura infligida en el filme *Marathon man* a su protagonista para hacerle confesar lo que en realidad no sabe. La tortura va acompañada de una pregunta obsesiva que se repite a lo largo de dolorosas trepanaciones en los dientes: «¿Está seguro...? ¿Está seguro...?». Popper se torturaba solo sin lograr sentirse nun-

ca seguro, pero creyó reforzar sus reflexiones a través de una nueva idea: la de las «teorías rivales». Si el científico, además de corroborar una teoría falsando muchos contraejemplos, analiza las posibles teorías rivales y las falsas, los palafitos de su edificio científico resultan menos tambaleantes.

Cuando Popper sostenía esta posición respecto a la ciencia, pensaba sobre todo en la física. Pero sus críticas resultaban todavía más corrosivas cuando de una materia normalmente incontestada como la física se pasaba a otras más controvertidas. Entre estas últimas la más discutida era sin duda el psicoanálisis. Aquí a Popper le resultaba fácil decir que una acumulación de verificaciones no podía hacer incontestables sus principios. Pero era sobre todo el principio de las teorías rivales lo que ponía en crisis la ciencia en cuestión. En un ejemplo particularmente convincente Popper demostró que no sólo en el psicoanálisis existían teorías rivales entre sus distintos exponentes, sino que también un mismo exponente podía sostener dos teorías rivales en contradicción entre sí.

El ejemplo se refiere a la explicación de un crimen y a la vez de un acto heroico. Se trata del peligro de ahogarse que ha corrido un niño, ilustrado en el *Post scriptum a La lógica de la investigación científica*:

Un hombre empuja a un niño al agua con la intención de ahogarlo; y otro sacrifica la propia vida para intentar salvarlo. Cualquiera de los dos casos, totalmente distintos, puede ser fácilmente explicado en términos freudianos.

Pero las dos explicaciones pueden resultar tanto verdaderas como falsas. Pongamos el caso de la verificación. Ésta explica el delito del hombre que quiere ahogar al niño remontándose a la represión de sus instintos: ha-

berlos reprimido le había hecho cruel. Por otro lado, el acto heroico del hombre que salva al niño puede ser explicado psicoanalíticamente a través del fenómeno de la llamada «sublimación». El psicoanálisis de hecho sostiene que es posible transformar los propios instintos primordiales convirtiéndolos en otros tantos instintos de altruismo: es lo que le habría ocurrido al salvador del niño. Pero ¿quién nos dice que las dos interpretaciones sean correctas? Puede ser que el acto criminal no tenga nada que ver con la psique de quien lo ha cometido. Y también puede ser que el altruismo del segundo hombre no proceda en absoluto de la sublimación de sus instintos.

Las dos interpretaciones, además de ser verdaderas, pueden ser falsas, pero no falsables, es decir, no pueden demostrarse falsas. Éste es el motivo fundamental que llevó a Popper a rechazar las teorías psicoanalíticas:

Las rechacé porque descubrí que sus teorías no podían satisfacer el criterio de controlabilidad, o de refutabilidad, o de falsacionismo (*ibid.*).

La fama conseguida por Popper convenció a muchos teóricos de la ciencia de que aceptasen el criterio de falsacionismo. A mediados de los años cincuenta escribía: «Hoy este criterio está siendo objeto de una amplia aceptación como criterio de demarcación» (*ibid.*). Pero el éxito de su teoría nunca llegó a implicar a los psicoanalistas. Éstos consideraron siempre sus teorías sometidas al simple criterio de verificabilidad: «Seguimos discutiéndolas en lo relativo a la evidencia que las confirma, a la “verificación”» (*ibid.*). Y se entiende por qué: si un psicoanalista atribuye determinada neurosis a un trauma infantil, el sofá podrá aportarle una confirmación y por

tanto verificar su teoría. Pero difícilmente podrá falsarla: el psicoanalista siempre podrá decir que el paciente no la confirma porque no consigue recordar el trauma en cuestión.

Después de esta crítica demoledora del psicoanálisis, Popper tuvo un acto de generosidad al reconocer que *La interpretación de los sueños* de Freud había sido una gran conquista. Pero su reconocimiento estuvo envenenado por una reserva deletérea: para Popper el psicoanálisis demuestra que incluso una teoría metafísica es mejor que la falta de teoría, aunque recuerde más a los mitos de Homero que a los procedimientos de una ciencia rigurosa.

### 38. Un periódico sin noticias: ¿es falso o contradictorio?

Hay gente que jamás va al médico. El día en que se decide descubrir que tiene diabetes o colesterol. Es lo que le ha pasado al lenguaje filosófico. Durante siglos ha vivido sin ningún control. Quien se adjudicó el papel del médico fue un filósofo inglés perteneciente a la generación de los neopositivistas, Alfred J. Ayer (1910-1989). No se propone descubrir nuevas teorías, sino modestamente enseñar a los filósofos a expresarse con propiedad. Pagan los platos rotos algunos de los conceptos más famosos de la filosofía: la verdad, el bien, la belleza.

«Las tradicionales disputas filosóficas son en su mayor parte tan injustificadas como inútiles.» Con este despiadado diagnóstico abre Ayer su éxito editorial *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), texto emblemático para una nueva vanguardia filosófica. El punto de partida de su crítica es que la lógica debe ser el criterio último de lo que se dice. Wittgenstein ya lo había pensado en su primera obra maestra, y por eso la había llamado *Tractatus logico-philosophicus*. Pero aquel libro estaba enfermo de ma-

temáticas, mientras que el sentido común es otra cosa. La gente no razona a partir de teoremas, sino de categorías como lo verdadero, lo falso, lo contradictorio. Pero ¿qué diferencia hay entre falso y contradictorio?

Casi todos los filósofos recurren a ejemplos, pero nadie como Ayer ha reconocido explícitamente que la mejor forma de explicar la propia filosofía es la de recurrir a ejemplos. Empecemos por examinar la proposición «En la mesa hay un periódico». Obviamente es verdadera si en la mesa se encuentra un periódico, es falsa si no se encuentra. Consideremos otra proposición: «Este periódico carece de noticias». Entendiendo los términos en sentido amplio, esta proposición podría no ser falsa, si por ejemplo se tratase de una revista de moda. Pero en sentido estricto en cambio es contradictoria, sobre todo en inglés, en que el periódico se llama *newspaper*, o sea, «hoja de noticias», y por tanto la frase equivale a «esta hoja de noticias carece de noticias».

La contradicción, para Ayer, es más grave que la falsedad, porque esta última puede corresponder a una situación puramente accidental. En el caso del periódico «el estar en la mesa no es necesario en el mismo sentido en que es necesario que contenga noticias». De hecho un periódico sigue siendo tal aunque esté en una butaca. En cambio la expresión «periódico carente de noticias» es irremisiblemente contradictoria, porque es comparable a «emparejado carente de pareja». En la jerga filosófica, estar en la mesa es una propiedad «externa» al periódico, es decir, accidental, mientras que contener noticias es una propiedad «interna» al mismo, es decir, esencial.

Nuestro lector se estará preguntando: ¿es así como se entra en el Olimpo de la filosofía, analizando banalidades como la de los periódicos en la mesa? A un filósofo inci-



sivo como Marcuse, ídolo de la protesta juvenil de los años sesenta, le resultó fácil hacer su caricatura:

A menudo no es ni siquiera el lenguaje común lo que guía el análisis, sino más bien átomos disgregados de lenguaje, tontos fragmentos de discurso que suenan como chácharas infantiles, como «Esto me parece realmente un hombre comiendo amapolas», «Él vio un petirrojo», «Yo tenía un sombrero» (*El hombre unidimensional*).

Y sin embargo una saludable terapia del lenguaje debe partir precisamente de estas banalidades para desenmascarar los equívocos que estas mismas encubren.

Para quienes no nos crean, veamos un ejemplo elocuente aducido por Ayer a propósito de Shakespeare.

Haber escrito *Hamlet* es una propiedad interna del autor de *Hamlet*, pero no del autor de *Macbeth*, y ni siquiera de Shakespeare. De hecho en sí mismo es contradictorio decir que el autor de *Hamlet* no escribió *Hamlet*, pero, aunque resulte falso, en sí mismo no es contradictorio decir que el autor de *Macbeth* no escribió *Hamlet*, o que Shakespeare no escribió *Hamlet* (*Lenguaje, verdad y lógica*).

Moraleja: lo que debe procurar el que habla no es tanto decir la verdad en lugar de la falsedad, como evitar contradecirse. En efecto, si digo una falsedad, siempre podré cambiar de opinión y corregirla, pero una contradicción será siempre una losa que enterrará cualquier frase.

En este sentido la obra de Ayer puede considerarse una crítica al concepto de verdad. No a favor de un relativismo por el que cada hombre se construiría por su cuenta una propia verdad, sino en un sentido más radical. Es decir, la categoría de verdad es superflua, en la

medida en que basta afirmar con convicción cualquier proposición.

Cuando, por ejemplo, se dice que es verdad la proposición «La reina Ana ha muerto», todo lo que se dice es que ha muerto la reina Ana. Y de la misma forma, cuando se dice que es falsa la proposición «Oxford es la capital de Inglaterra», todo lo que se está diciendo es que Oxford no es la capital de Inglaterra. Es decir, llamar verdadera a una proposición equivale a afirmarla, y llamarla falsa equivale a afirmar la opuesta (*ibid.*).

Por eso la obra maestra de Ayer se titula *Lenguaje, verdad y lógica*: de los tres sustantivos el fundamental es el segundo, porque constituye el blanco contra el que se dirigen sus dardos. Pero Ayer mantiene la misma actitud iconoclasta ante la moral y la estética. En el ámbito moral el equivalente a la contraposición entre verdadero y falso es la antítesis entre bien y mal. En este caso ninguno de los dos conceptos tiene tampoco un contenido efectivo, ya que decir de algo que está bien no significa más que aprobarlo, mientras que afirmar de algo que está mal sólo significa desaprobarlo. Por ejemplo la proposición «Robar dinero está mal» no expresa ningún contenido normativo. Sólo equivale a pronunciar la frase «¡¡¡Robar dinero!!!» en tono de condena.

Esta aplicación de la terapia lingüística al ámbito ético es mucho más transgresora que la aplicada al ámbito lógico y cognoscitivo. De hecho equivale a atribuir a las normas morales un valor puramente emotivo. ¿Recordáis el imperativo categórico de Kant? Aquí nos encontramos en las antípodas de su rigurosidad, porque lo que se destruye es justamente la sagrada categoría del deber. Para Ayer una proposición como «Es tu deber decir la

### 39. El miembro fantasma: una diabólica percepción

¿Qué sucede cuando percibimos? Es la pregunta a la que Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) intentó responder a lo largo de su vida. La teoría clásica del conocimiento consideraba que la percepción era una toma de posesión de las cosas. En cambio para Merleau-Ponty es algo que sucede en nuestro interior y provoca un desdoblamiento del mundo, independiente de nosotros mismos y de la realidad. Es lo que ocurre en el caso del llamado «miembro fantasma». El que ha sufrido la amputación del brazo sigue percibiéndolo como si lo tuviese.

Hegel decía que la percepción es «un agujero en el ser», es decir, una especie de ventana a través de la que nos asomamos y aprehendemos con la mente lo que nos rodea. Para Merleau-Ponty, uno de los filósofos franceses más conocidos de la posguerra, sólo es una ventana parcial. La percepción es insuficiente porque nunca abarca todo un cuerpo, sino sólo una parte de él: normalmente no percibimos nuestros pies dentro de los zapatos y, cuando tenemos un cubo delante de los ojos, sólo captamos tres lados, de modo que debemos imaginar los demás.

Por consiguiente, la percepción sólo nos ofrece un retazo de la realidad. Pero es un retazo que también puede engañarnos. A través de ella a veces puedo conjeturar algo real. Si veo tres patas de una mesa, no me engaño imaginando una cuarta pata, que sin embargo no logro distinguir. Pero no siempre es así; a veces parece que la percepción se divierte induciéndonos a un diabólico engaño:

Si en un amputado alguna estimulación sustituye a la de la pierna en el tramo que va del muñón al cerebro, el sujeto sentirá una pierna fantasma... el miembro fantasma conserva a menudo la misma posición que el brazo real ocupaba en el momento de la herida: un herido de guerra sigue sintiendo en el brazo fantasma las esquirlas de granada que laceraron el brazo real.

Merleau-Ponty tituló *Fenomenología de la percepción* al libro al que pertenece este ejemplo. Contiene una teoría que desvincula la percepción de la imagen concreta: la memoria de una percepción pasada puede ser tan fuerte que se represente no ya como algo tangible, sino como un fenómeno puramente mental. Así puedo sentir la existencia de un amigo ausente, que sin embargo no está al alcance de mi vista. Proust advertía la presencia de su abuela incluso después de muerta.

De esta forma la fenomenología de Merleau-Ponty desliga las percepciones de la realidad física y les confiere una autonomía impensable en las precedentes teorías del conocimiento. Según él

nos es posible conocer perfectamente una fisonomía sin saber el color de los ojos o del cabello, la forma de la boca o del rostro (*La estructura del comportamiento*).

Puede parecer una teoría paradójica, pero no lo es en absoluto. Los descubrimientos tecnológicos, como las co-

municaciones telefónicas antes y ahora las del correo electrónico, nos permiten formarnos imágenes a veces incluso precisas de personas a las que no hemos visto nunca físicamente. Para citar una costumbre extendida sobre todo entre los adolescentes, un fenómeno que hoy está de moda es la práctica del chat. Gracias a ello, personas que nunca se han visto y que tal vez no lleguen a verse nunca pueden mantener entre sí relaciones estrechas, tal vez destinadas a durar mucho tiempo. Si Merleau-Ponty hubiese vivido en nuestros días probablemente habría considerado este fenómeno digno de entrar en uno de sus tratados.

Estamos en las antípodas de lo que decía Condillac: para Merleau-Ponty el hombre percibe primero con la mente, y después con los sentidos. El filósofo francés pone el ejemplo de un niño situado ante seis cajas en fila. Abre la primera y encuentra un trozo de chocolate. Si el mismo niño al cabo de un rato es colocado frente a otras seis cajas, no abrirá la primera sino la segunda. «A partir del segundo experimento, el niño buscará el chocolate no en la caja donde acaba de encontrarlo, sino en la siguiente» (*ibid.*). Es evidente que este comportamiento del niño no puede ser el resultado de un razonamiento intelectual, y sin embargo es algo más evolucionado que un simple reflejo condicionado.

Merleau-Ponty compara esta actitud con el comportamiento del prisionero de la caverna, en el conocido mito de Platón, que se guía por las sombras a las que está acostumbrado sin pretender juzgarlas a partir de la luz exterior. Podríamos decir pues que la vida del hombre se desarrolla en gran parte en esta situación de penumbra, entre percepciones parciales e irreales, más parecidas a las de los miembros fantasma que a precisos datos de laboratorio.

Esta es básicamente la última enseñanza legada por Merleau-Ponty. La ciencia cree acumular certezas porque está convencida de la solidez de nuestros conocimientos intelectuales. Pero Merleau-Ponty muestra que bajo estos conocimientos se halla el ambiguo mundo de la percepción, dominado por una situación de penumbra comparable a la de la caverna platónica. ¿Qué podemos decir de la percepción de un miembro fantasma? Para hablar de ello hay que superar nuestra convicción sobre la solidez del mundo percibido.

Dice Merleau-Ponty que

para ver el mundo y captarlo como paradoja hay que romper nuestra familiaridad con él, y esta ruptura sólo puede enseñarnos el discurrir inmotivado del mundo (*Fenomenología de la percepción*).

El mundo que percibimos se nos presenta con un carácter de inevitabilidad, y sin embargo esta inevitabilidad va acompañada de una falta de justificación, como en el caso del amputado que sigue sintiendo calambres en la pierna inexistente.

Pero Merleau-Ponty va mucho más allá del caso particular del miembro fantasma; mejor dicho, éste le sirve de pretexto para valorar nuestras conjeturas sobre la existencia del mundo que percibimos. De ese mundo, a priori, no sabemos nada. Pero, entonces, ¿qué sentido tiene afirmar la existencia de no se sabe qué? A este propósito cita un conocido pasaje del *Menón* platónico:

¿Y bajo qué pautas vas a indagar, Sócrates, acerca de aquello que en absoluto sabes lo que es? ¿Qué elemento de entre los que no conoces vas a proponer como objeto de indagación? Y aunque, en el mejor de los casos, des con ello, ¿cómo vas a saber que se trata de aquello que no conocías? (80d).

¿Hay que concluir pues que Merleau-Ponty comparte el derrotismo de aquellos sofistas que negaban cualquier posibilidad de conocimiento?

Si así fuese, Merleau-Ponty no habría dedicado un volumen de seiscientas páginas a estudiar los fenómenos de la percepción. Lo cierto es que quiso analizarlos después de hacer tabla rasa de las ingenuidades en las que se basa el sentido común. Y le pareció que la mejor manera de liquidarlas era reducirlas a algunas paradojas típicas, como la diabólica del miembro fantasma.

#### 40. El conejo, el indígena y el filósofo

En las universidades de los años cincuenta estaba de moda discutir sobre cómo aproximarse a las lenguas consideradas imposibles, como el húngaro o el frisón. Un filósofo bastante conocido en los círculos científicos, Willard Quine (1908-2000), con la típica ligereza americana, imaginó un problema de traducción suscitado por un indígena desconocedor de cualquier otra lengua. Objeto del problema, un conejo. Quine fue tan hábil en presentarlo que aquel conejo ha entrado en la galería de los ejemplos célebres de la filosofía.

Quine es el autor de dos célebres manuales, uno de lógica, de 1940, y uno de semántica, de 1960, que le dieron gran prestigio entre los especialistas. Pero también consiguió suscitar un vivo interés entre los no iniciados gracias a un ejemplo extravagante, que luego se convirtió en un clásico de la literatura filosófica científica.

Lugar del delito, la jungla. Protagonistas: un lingüista, un indígena y un conejo.

Un conejo pasa corriendo, el indígena dice «Gavagai» y nuestro lingüista de la jungla anota la oración «Conejo» (o «He aquí un

conejo») como traducción de tanteo («Significado y traducción»).

La traducción es provisional porque el lingüista no sabe ni una palabra de la lengua indígena, y a su vez el indígena ignora cualquier otra lengua. El lingüista supone que el hombre ha dicho «conejo» porque es más lógico que, por ejemplo, «león» o «piel».

Surge entonces un gran problema de filosofía del lenguaje: ¿cómo se puede traducir una palabra de una lengua desconocida? Primer intento: estimular al indígena a aclarar lo que ha dicho. Son de todos conocidas las dificultades con las que tropezaron durante siglos los intentos de descifrar las inscripciones jeroglíficas de los egipcios. Cuando finalmente se logró descifrar la piedra de Rosetta, el acontecimiento fue celebrado como un descubrimiento científico. En nuestro caso, en cambio, la empresa es algo más sencilla, porque hay un sujeto al que interrogar, un individuo vivo. Pero ¿cómo hacerlo? El lingüista se pone manos a la obra. Estimula de diversas formas al indígena: le ofrece comida. El otro, nada. Le invita a beber. El otro meneaba la cabeza. ¿Tal vez quiere decir que no? Cuidado, porque los turcos meneaban la cabeza para decir que sí. ¿Y si el indígena también quiere decir que sí?

Pasa otro conejo. El lingüista querría preguntarle al indígena: «¿Es éste el mismo *gavagai* que aquél? ¿Hay aquí un *gavagai*, o dos?». Pero ¿cómo preguntárselo? Habría que conocer su lengua por lo menos un poco: esto es peor que los jeroglíficos. De repente surge una duda desconcertante: ¿y si *gavagai* no significase «conejo», sino sólo algo que se mueve, o algo que es blanco? En este momento nuestro lingüista se convierte en filósofo: pero ¿estamos seguros de que los indígenas también distin-

guen la realidad en objetos separados unos de otros? ¿O ésta es sólo una manera nuestra de ver las cosas, no compartida por el hombre primitivo?

Así, nuestro conejo nos ha llevado al argumento de lo que puede considerarse la obra maestra de Quine, su libro *Palabra y objeto*, de 1960. ¿La realidad se compone de objetos distintos, como las piedras de un adoquinado, o de sustancias continuas como el azúcar contenido en un recipiente? En el tratado la cuestión está planteada de manera rigurosamente científica, pero más bien compleja. En cambio el conejo del indígena permite degustarla sin excesivas dificultades. De hecho nos ha llevado a comparar nuestra visión del mundo con la de un primitivo.

El punto de vista indígena podría ser tan ajeno al nuestro que hablar de objetos, incluso objetos abstractos como la conejidad, en relación con el mismo resultase carente de sentido.

Hemos llegado al punto crucial e inquietante de la cuestión: el cuestionamiento de la noción de objeto. En primer lugar de la de un objeto material. ¿Puede decirse que la sal sea un objeto? Evidentemente: si está apelmazada podemos hablar de un grumo de sal, pero si no lo está, ¿cómo podemos decir que un objeto como la sal se halla esparcido en millones de cocinas de todo el mundo? En la cita reproducida más arriba Quine extiende el dilema de los objetos concretos a los abstractos, forjando incluso el término de «conejidad». ¿Existe realmente un objeto abstracto como la raza de los conejos? Aquí volvemos a encontrarnos con el tradicional problema de los universales, es decir, de los conceptos abstractos, que ha atormentado a generaciones de pensadores.

Pero Quine añade algo nuevo respecto a ellos: no por azar su libro, en lugar de titularse *El objeto*, se titula *Palabra*

*bra y objeto*. Es decir, lo que estimula nuestra mente a concebir la realidad como un conjunto de objetos es la propensión a atribuir nombres a las cosas que vemos. ¿Y entonces? ¿Los objetos son quizá un hecho mental antes de ser una realidad física? ¿O, viceversa, se convierten en hechos mentales porque antes lo son en la realidad?

O sea que aquel conejo de la jungla tiene grandes responsabilidades. En primer lugar la de haber puesto en duda la posibilidad de traducir de una lengua a otra. Además, se ha hablado a menudo, sobre todo en época romántica, de la intraducibilidad de la poesía. Se decía, por ejemplo, que ninguna otra lengua salvo el italiano habría podido componer «El infinito» de Leopardi. Pero ahora también se nos hace dudar de la traducibilidad de la prosa, porque cada palabra de una determinada lengua nunca tiene un solo significado aislable del contexto de las demás palabras de aquella lengua. Y hay casos en los que esta polivalencia de las palabras hace efectivamente desesperada la labor del traductor.

Una segunda responsabilidad del conejo es la de haber iniciado una especie de fragmentación de la realidad normalmente percibida. En efecto, en la estela del resquebrajamiento del concepto de objeto, otro protagonista de la filosofía actual, Davidson, ha llegado a cuestionar también el concepto de acontecimiento.

¿Debemos pues hacer caso de los análisis de estos pensadores y resignarnos a una realidad con acontecimientos y objetos fantasmales? En este caso el conejo de Quine no causaría menor alboroto en la realidad que el famoso conejo de *Alicia en el País de las Maravillas*. Por suerte, siempre existe el antídoto de la sensatez para protegernos de las consecuencias más surrealistas.

#### 41. A un hombre le crecen las plumas en la cabeza, pero es sólo un ejemplo

¿Cómo se distingue una proposición verdadera de una falsa? ¿Y cuántas formas de ser verdadera tiene una proposición? Sobre este problema los filósofos se han interrogado con creciente insistencia desde que la lógica hizo valer sus derechos junto a los de la realidad empírica. Leibniz, Kant o Wittgenstein proporcionaron reglas precisas para establecer la verdad de una aserción. Más recientemente este tema fue uno de los principales problemas abordados por Rudolf Carnap (1891-1970), célebre exponente del Círculo de Viena, que en el siglo xx fue el tribunal supremo de los estudios lógicos.

¿Qué es un hombre? Según una definición plurisecular, un animal racional. Russell, filósofo con gran sentido del humor, la corrigió diciendo que es un animal pendejito. Una frase ingeniosa, desde luego, pero que podría insinuar la pregunta de si en el hombre prevalece la racionalidad o la agresividad, definiéndole en consecuencia. El problema no es de fácil solución, porque ni la ausencia de racionalidad (por ejemplo en un enajenado) ni

la posibilidad de no ser violento impiden a un individuo ser considerado hombre a todos los efectos. ¿Y si a alguien le crecieran plumas en la cabeza, se le seguiría llamando hombre? Según Carnap, a quien se debe esta surrealista conjetura, sí, y con razón.

Este ejemplo tiene un precedente en la Antigüedad. Era célebre la definición, atribuida a Platón, por la que el hombre es el único animal bípedo implume: todos los demás en efecto o tienen más de dos patas o, como los pájaros, están provistos de plumas. Según Diógenes Laercio, esta definición había tenido mucho éxito. Sólo que uno de los más acérrimos adversarios de Platón, el cínico Diógenes de Sinope, famoso por haberle dicho a Alejandro Magno que se apartase porque le quitaba el sol, y considerado por Platón un Sócrates delirante, escenificó una vulgar refutación: desplumó un gallo y durante una clase, entre las carcajadas de sus alumnos, exclamó: «Aquí está el hombre de Platón». El aristocrático Platón no daba excesiva importancia a las extravagancias de aquel filósofo un poco loco, acostumbrado como estaba a las de su maestro Sócrates, pero cuando supo que había atacado su reputación desplumando un gallo, decidió, siempre según Diógenes Laercio, modificar así su definición: «Bípedo implume y de uñas planas».

Con la perspectiva de varios siglos de aquella disputa extravagante, Carnap se ve obligado a admitir la gran ambigüedad de lo que se entiende por la palabra «hombre». De nada sirve recurrir a los diccionarios, y definir al hombre como bípedo implume no es más ambiguo que definirlo como animal racional, porque un gallo desplumado y un individuo enajenado harían parecer infundadas las presuntas características esenciales. Gajes del oficio: los filósofos creen tener las cosas en un puño

con sus definiciones, pero los hechos se las devuelven como un puñetazo en la nariz.

«Todos los lenguajes naturales implican este riesgo», Carnap lo reconoce. Y tuvo que reconocerlo todavía más después de que su colega Quine, en un ensayo polémico sostuviera la inexistencia de aquellas proposiciones que la jerga filosófica llama «analíticas», es decir, necesariamente verdaderas. Entre los filósofos de la ciencia se creó el desconcierto, porque para la ciencia las proposiciones analíticas son tan indispensables como el aire que respiramos, como ya había entendido perfectamente Kant. Quine negó que existieran no sólo en la ciencia, sino también en el lenguaje común, en el que se está igualmente convencido de que existen verdades necesarias por derivarse del significado de las palabras. Por ejemplo una frase que diga «una silla es algo sobre lo que poder sentarse sólo puede ser verdadera. Sin embargo, estas verdades derivadas del significado de las palabras (y por eso llamadas «semánticas») son menos importantes que las de la ciencia; tanto es así que Locke las llama «frívolas».

Pero ¿por qué para Quine estas verdades no son válidas? Su razonamiento va unido a un ejemplo que se hizo célebre, el de la palabra «soltero». Si digo que soy soltero, todo el mundo entiende, al menos en italiano, que no estoy casado. Pero para Quine la proposición «todos los solteros son no casados» no es necesariamente verdadera. De hecho, a primera vista parece serlo, pero puede ser que en un mañana ya no lo sea si «soltero» asume un significado distinto de «no casado». Este ejemplo tan paradójico de Quine también ha sembrado el desconcierto entre los estudiantes de filosofía, y una alumna mía, durante un examen, tuvo un lapsus cómico cuando afirmó, con una involuntaria metátesis, que «todos los solteros

son no acostados». Inconscientemente asociaba el concepto de celibato con el de virginidad.

Carnap admite que Quine tiene razón cuando sostiene que los significados de las palabras no son siempre constantes ni unívocos. Él mismo se divierte inventando una variante del ejemplo de su colega, con la finalidad, al menos aparente, de confirmar lo fundado de su tesis. Se pregunta, pues, si el enunciado «Si el señor Rossi es soltero, entonces no tiene mujer» es analítico, es decir, a priori verdadero, o si en cambio hay que indagar en la vida privada del señor Rossi para saber si es verdadero o falso. De hecho alguien podría interpretar las palabras «soltero» o «mujer» de manera inusual. Por ejemplo, un juez podría entender que, aunque soltero signifique «hombre no casado legalmente», en cambio mujer significa, además de «mujer casada legalmente», también «compañera». Interpretado de esta forma, el ejemplo aducido no sería verdadero en virtud del significado de las palabras, sino que sería verdadero o falso en virtud de circunstancias accidentales. ¿Cómo superar, pues, esta clase de dificultades que impiden la precisión del lenguaje y reducen, como sostenía Quine, el significado a un mito?

Y aquí Carnap levanta el vuelo. Si se crease un lenguaje artificial, se tendría la ventaja de limitar la ambigüedad y las imprecisiones al lenguaje común, eliminándolas en cambio de los discursos de la ciencia. Carnap establece entonces un criterio científico para el significado de las palabras, el de los llamados «postulados de significado», que consisten en establecer una rígida equivalencia entre una palabra y sus significados correspondientes.

Dicho criterio está basado en el «enlatado» jerárquico de los significados uno dentro de otro, como había hecho Aristóteles subdividiendo cada género en sus es-

pecies. Si de cada significado se enumeran las especies que comprende, la confusión es más difícil. De hecho una regla lógica fundamental establecida por Aristóteles en sus *Categorías* dice que

cuando una cosa es predicada de otra como de un sujeto, todo lo que se dice de lo que es predicado se dirá también del sujeto (1b 10).

Por ejemplo, si decimos que Sócrates es un hombre y si el hombre es un animal, entonces también podemos decir de Sócrates que es un animal. La propuesta de Carnap de vacunar las palabras contra los peligros de la ambigüedad es básicamente una nueva formulación de esta regla lógica aristotélica. Así se puede crear una jerarquía entre los términos «animal», «pájaro», «petirrojo» atribuyendo a cada uno de ellos una lista de propiedades. Una vez establecidas las de «animal», se procede con las de «pájaro», que incluyen las del animal; luego, con las del término específico «petirrojo», que incluyen las de los dos géneros superiores «pájaro» y «animal». De esta forma una proposición como «un petirrojo es un pájaro» es analítica porque el petirrojo, previamente a sus propiedades específicas, debe tener, en virtud de los significados preestablecidos, las propiedades del pájaro.

Carnap dice estar convencido de que se puede construir tranquilamente todo un lenguaje con características análogas. ¿Entraríamos así en un paraíso artificial de los hablantes, en el que cada frase sonaría como verdad sacrosanta? En absoluto. Quedaría en pie la tradicional distinción entre proposiciones analíticas verdaderas a priori y proposiciones que requieren un control empíri-



co. Pero las supuestas proposiciones verdaderas a priori ¿son realmente tales?

Intentemos preguntarnos cuáles son los postulados esenciales de significado de la palabra «hombre». Volveremos así a la vieja definición del hombre como bípedo implume. ¿Es verdad que el hombre es un animal con dos patas y sin plumas? En caso contrario la definición de bípedo implume no podría proporcionarnos válidos postulados de significado. El mismo Carnap se ve obligado a admitir las dificultades de su fórmula. En un momento dado parecen asaltarle las antiguas objeciones, como evocadas por el fantasma de Diógenes de Sinope. También en nuestro lenguaje –se ve forzado a admitir–

un hombre con una pierna amputada seguiría llamándose hombre, y lo mismo pasaría con un hombre al que le crecieran plumas en la cabeza («La analiticidad del lenguaje observador»).

## 42. Reflexiones filosóficas sobre los detergentes

Desde mediados del siglo xx los hechos de la vida cotidiana irrumpen en las páginas de los filósofos. Nuevos existencialistas en Francia y nuevos marxistas en la Europa del Este consideran que la filosofía debe abandonar las abstracciones y ocuparse de la vida de todos los días. El pensador que expresó de forma más brillante esta nueva tendencia fue Roland Barthes (1915-1980). Sus escritos, en los que el espíritu periodístico revela un fondo filosófico, suelen ofrecer un florilegio de estereotipos de los medios de comunicación. Así la publicidad de los detergentes y el ceremonial del vagón-restaurante son el pretexto de una crítica filosófica semiseria.

Los filósofos tradicionales estaban obsesionados por dos categorías: lo sustancial y lo accidental. Más modestamente, Barthes, en *Mitologías*, de 1957, pone su atención en lo profundo y lo espumoso. No hereda estas dos categorías ni de Aristóteles ni de Kant, sino de la publicidad machacona de un detergente. Ésta asegura que aquel detergente limpia en profundidad y produce una espuma

## 45. ¿Los ordenadores piensan? Tiene la palabra el test del cuarto chino

John Searle (1932), uno de los filósofos actuales más conocidos, ha sido el enésimo pensador contemporáneo en preguntarse si la mente de una calculadora es realmente comparable a un cerebro humano. Esta pregunta se ha hecho cada vez más acuciante desde que en los años cincuenta el padre del ordenador, el matemático inglés Alan Turing, inventó un test para comparar a los hombres con las máquinas. Sobre esta base Turing cree poder afirmar que sus inteligencias son equivalentes. Pero Searle lo negó sosteniendo que la mente del hombre tiene algo que no tiene el ordenador.

¡Viva el ordenador, el invento del siglo! No saber usarlo es la nueva forma de analfabetismo. Y sin embargo todavía hay quien se jacta de ello, y quien está harto. En efecto, el ordenador no siempre es una maravilla de la creación, y a veces, entre un «cortar y pegar» y otro, nos puede dar un buen susto. No siempre sirve de ayuda, por ejemplo, en una de sus funciones más elementales, la de encontrar sinónimos. Hay que probarlo para creerlo. Cojamos una palabra muy usada, el verbo «considerar».

El ordenador me da quince términos, «reflexionar», «meditar», etc., pero mira por dónde falta precisamente la acepción que buscaba. Mejor no enfadarse y recurrir al diccionario clásico.

Esto era sólo un ejemplo banal para plantear una vez más la pregunta que atormenta a sus usuarios: ¿es realmente tan inteligente?

Cualquier cucaracha –reza un dicho napolitano– es preciosa para su mamá. La mamá del ordenador fue el susodicho Turing, que atribuyó a su criatura artificial las mismas dotes que la inteligencia humana. Pero a diferencia de las mamás napolitanas, Turing quiso ofrecer una demostración rigurosa de las capacidades de la nueva criatura. Para ello concibió un experimento, una especie de conversación con la máquina, que debería poner entre la espada y la pared a los más escépticos. Fue éste: un hombre hace preguntas escritas a un interlocutor, ignorando si se trata de uno de sus semejantes o de una máquina. Cada pregunta recibe puntualmente una respuesta adecuada, de manera que el hombre no está en condiciones de identificar al interlocutor. Pero si un hombre –concluye Turing– no es capaz de establecer con certeza si lo que le responde es una máquina o uno de sus semejantes, y si la máquina se comporta como si entendiese el español o el chino, entonces es que comprende realmente estas lenguas.

A John Searle, uno de los últimos humanistas del mundo de la inteligencia artificial, esta conclusión le pareció demasiado apresurada. Si fuese verdad –objetó–, entonces también deberíamos considerar al mismo nivel que la mente humana a una calculadora construida con latas de cerveza y movida por molinos de viento, siempre que estuviera dotada del programa (el llamado *software*)

puede derivarse de la fusión de experiencias elementales y conceptos verbales o mentales. Goodman está de acuerdo con Carnap en que fundir el lenguaje con las experiencias sensibles da resultados fecundos, pero no comparte la idea de que de esta fusión surja un único mundo: en realidad cada individuo, según él, lleva a cabo su propia fusión generando un mundo emparentado con el de los demás, pero no idéntico. Igual que los mapas de un recorrido ferroviario están emparentados con las localidades a las que se refieren, y sin embargo son muy distintos de ellas.

Puede resultar difícil de creer, pero para Goodman no es verdad que el sistema heliocéntrico haya sustituido al geocéntrico destruyéndolo. Se trata sólo de dos maneras distintas de denominar la realidad celeste: basta llamar Sol a la Tierra y Tierra al Sol, y tendremos la traducción de un sistema a otro.

De esta forma Goodman cree haber refutado tanto el principio de verificabilidad de Schlick como el de falsacionismo de Popper, ya que ningún enunciado posee condiciones de verificabilidad o de falsacionismo si se examina aisladamente.

Se derrumban así los criterios de verdadero y falso, que eran los pilares de las teorías de Schlick y de Popper. Tal vez se podría utilizar el parámetro de utilidad. En este caso la misma verdad podría interpretarse en términos de utilidad. Es decir, serían enunciados verdaderos los que nos permiten hacer previsiones o dominar a la naturaleza. Es la posición del llamado pragmatismo, que en Estados Unidos había gozado de gran influencia en los años precedentes al constructivismo de Goodman.

Pero el criterio de la utilidad sólo puede ser válido si establece cuál es la finalidad primordial a la que debe as-

pirar. Y en el terreno filosófico la finalidad primordial debería ser precisamente la adquisición de conocimiento. Pero entonces se entra en un círculo vicioso: la verdad deriva de la utilidad, pero a su vez la utilidad tiene como objetivo la adquisición de la verdad. Es el pez que se muerde la cola.

Resumiendo, Goodman destruye el concepto más venerado de toda la historia de la filosofía, el de verdad. Para él no hay nada más absurdo que la frase que el juez impone pronunciar a los testigos: decir

la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Toda la verdad sería decididamente demasiado; es demasiado vasta, variable y llena de recovecos. Sólo la verdad sería demasiado poco, de hecho hay versiones correctas no verdaderas —falsas o ni verdaderas ni falsas— e incluso en las versiones verdaderas la corrección puede contar mucho más (*Maneras de hacer mundos*).

Si una persona reflexiva está convencida de que sus aserciones construyen poco a poco mundos distintos, aquella prescripción del juez sólo impone «una línea de conducta distorsionadora y paralizante».

No existe una verdad que incluya tanto las protestas de la señora Mary como las defensas del vendedor de telas y de su mujer pastelera: protestas y defensas son las dos correctas, pero ninguna verdadera.

## 47. La viejecita y el asesino del presidente

Desde hace más de veinte años el filósofo americano Stephen Stich (1938) está librando una batalla contra el sentido común. No es el primer pensador que lo hace: los más famosos, véase Kant, véase Hegel, a menudo ostentaron un aristocrático desprecio hacia él. La excepción fue Schopenhauer, que, para denunciar la incomprendibilidad de sus colegas, les aconsejaba seguir un «pequeño curso de sentido común». La empresa de Stich es más rigurosa: bajo la bandera de la lucha contra él, quiere combatir todas las creencias con las que el llamado buen sentido pretende obstaculizar la filosofía científica.

La batalla de Stich contra el sentido común puede ejemplificarse de una manera muy americana. Con la enorme obra de divulgación científica llevada a cabo por los medios de comunicación, la mayoría de los niños estadounidenses de más de siete años está convencida de creer en la ecuación de Einstein por la cual la energía es igual a la masa por el cuadrado de la velocidad. Pero ¿qué clase de creencia es ésta? Stich no oculta su perplejidad en su li-

bro principal, *From Folk Psychology to Cognitive Science*, de 1983:

Cuando mi hijo de ocho años afirma que  $E = mc^2$ , tiendo mucho a pensar que la creencia subyacente a su aserción es muy distinta de la que expresará con el mismo enunciado si mantiene vivo su interés por la ciencia durante diez o veinte años.

Así va el mundo: la gente está llena de convicciones sobre cosas de las que apenas se da cuenta. Y sin embargo estas convicciones condicionan gravemente sus pensamientos. La tarea de una filosofía científica debería ser ante todo depurar las mentes de las creencias del sentido común. Y éste es el objetivo que se propone Stich.

La crítica de Stich parte de un hecho realmente ocurrido. Cuando era joven trabajaba para su familia una cierta señora T., con la manía de la política. En 1901 fue asesinado el presidente McKinley y la señora quedó muy afectada. Pero pasan los años y la vejez a veces no perdona: a partir de los setenta años la memoria de la señora empezó a flaquear. Y llegó a flaquear tanto que poco antes de su muerte protagonizó, con Stich, este diálogo surrealista:

S.: Señora T., dígame, ¿qué le pasó a McKinley?

SEÑORA T.: Oh, McKinley fue asesinado.

S.: ¿Dónde está ahora?

SEÑORA T.: No lo sé.

S.: Quiero decir: ¿está vivo o muerto?

SEÑORA T.: ¿Quién?

S.: McKinley.

SEÑORA T.: Sabe usted, ahora mismo no me acuerdo.

S.: ¿Qué es un asesinato?

SEÑORA T.: No lo sé.

S.: ¿Una persona asesinada se muere?

SEÑORA T.: Antes lo sabía, pero ahora no puedo acordarme.

S.: ¿Recuerda qué es la muerte?

SEÑORA T.: No.

S.: ¿Puede decirme si está muerta?

SEÑORA T.: No, no puedo recordar de qué se trata.

S.: ¿Pero recuerda qué le pasó a McKinley?

SEÑORA T.: Oh, claro. Fue asesinado (*ibid.*).

Evidentemente, el de la señora T. es un caso extremo. Pero ¿cómo podemos saber cuándo el sentido común nos permite excluir casos como éste, o casos intermedios, a mitad de camino entre la normalidad y la enfermedad?

Stich se detiene a analizar el caso de la señora y se pregunta: cuando se produjo el diálogo, ¿creía realmente que McKinley había sido asesinado? Y sostiene que para esta pregunta no hay una respuesta fiable. Por tanto queda excluido cualquier razonamiento basado en aquella creencia. Stich avanza la hipótesis de decirle a la señora T.: «Si McKinley fue asesinado, entonces está enterrado en Ohio». Luego supone preguntarle si está de acuerdo en que, en el caso de que McKinley hubiese sido asesinado, entonces estaría enterrado en Ohio. Ella contesta: «Bueno, entonces está enterrado en Ohio». Podríamos concluir que, mientras que su memoria lejana estaba muy deteriorada, sus capacidades deductivas habían permanecido intactas. Pero desde el punto de vista de la ciencia, ¿cómo se puede tomar en serio una deducción basada en los vacíos de memoria?

Es fácil objetar a estas reflexiones de Stich que el caso de la señora T. es patológico, mientras que la psicología del sentido común se basa en casos normales, en los que las patologías representan excepciones sin importancia. Pero Stich quiso mostrar que, incluso examinando casos completamente normales, las creencias que salen a flote no son fiables. Para ello, en la selva de ejemplos que lle-

nan su libro, imaginó una situación especialmente pintoresca. Es decir, supuso que los pensamientos que se desarrollan en las mentes de dos gemelos fuesen visibles gracias a la transparencia de sus cabezas. Y, en un estilo cien por cien americano, dio a los gemelos los improbables nombres de Alegre y Ridículo, tal vez con la intención de limar la aspereza de la demostración científica.

El problema surge porque los dos sostienen haber ingerido comida china en mal estado. Pero con una diferencia: en la cabeza de uno de los dos la creencia es mucho más fiable que la presente en la cabeza del otro. ¿Por qué? Stich, haciendo las veces de un detective improvisado, aduce una serie de motivaciones que, para no impacientarse al lector, reducimos a tres hipótesis fundamentales.

Primera hipótesis. Alegre conoce bien las cocinas orientales, a diferencia del gemelo Ridículo. Por tanto es probable que Ridículo confunda una determinada comida tailandesa con comida china en mal estado, mientras que Alegre nunca cometería un error de este tipo.

Segunda hipótesis. Tanto Alegre como Ridículo son incapaces de distinguir la comida china de otras comidas orientales. Pero Ridículo vive en San Francisco, donde abundan los restaurantes orientales, mientras que Alegre vive en Little Rock, donde la única comida oriental es china. Por tanto es muy improbable que Alegre se haya tropezado con una comida oriental en mal estado que no sea china.

Tercera hipótesis. Los dos han utilizado una comida conservada en un envase de la cadena Ming. Pero Ridículo cree que cualquier comida conservada en un envase de la cadena Ming es china, mientras que Alegre sabe que Ming dispone de una variedad de comidas orientales no necesariamente chinas. Por tanto la convicción de Alegre

de haber comido comida china procede de un conocimiento específico, mientras que la de Ridículo se deriva de un error.

De ahí se deduce la no fiabilidad de las creencias del sentido común. En el caso de los dos gemelos, corresponde siempre a Ridículo, mientras que Alegre parece digno de crédito. Pero si de las comidas de los dos gemelos pasamos a creencias más comunes y frecuentes, el cociente de credibilidad seguramente no aumenta. ¿Cuál es pues el talón de Aquiles de las creencias del sentido común? Para Stich está claro: se trata del hecho de que se derivan de las intenciones del que las piensa, y no de certezas verificables.

Según Stich las intenciones que están detrás de la psicología del sentido común pueden reducirse a dos tendencias fundamentales: las creencias, que representan el mundo como consideramos que es, y los deseos, que lo representan como querríamos que fuese. Conclusión: el científico debe abandonar el terreno desleal del sentido común y basarse exclusivamente en investigaciones y verificaciones, que son los únicos instrumentos de esa nueva rama del saber llamada «ciencia cognitiva». Este término, ampliamente difundido en Estados Unidos, ha acabado designando cualquier aproximación que desconfíe de todo lo que no es experimentalmente verificable.

Entonces ¿hay que preferir la ciencia cognitiva al tradicional sentido común? Estamos donde siempre: los filósofos de tendencia, digamos, científica optan por este nuevo camino. Pero hasta ahora no han conseguido convencer ni al gran público ni a los pensadores de distinta tendencia.

#### 48. El cerebro en la cubeta. ¿Dónde reside nuestro yo?

El americano Daniel Dennett (1942) es el más irreverente de los filósofos de la ciencia de hoy. Pero el problema que le hizo célebre es clásico y se remonta incluso a Descartes. ¿Cómo puedo estar seguro de que unos científicos malvados no me han extirpado el cerebro mientras dormía y lo mantienen vivo en una cubeta? ¿Seguiría siendo responsable de mis actos? ¿Y qué pasaría con mi cuerpo maniobrado por el cerebro en la cubeta? La versión literaria de su problema es divertida y estimulante.

El punto de partida es casi verosímil. El Pentágono tiene que enviar a un científico, a través de un túnel, hacia las profundidades del centro de la Tierra. Pero la misión es arriesgada porque el hombre resultaría afectado por radiaciones que dañarían su cerebro. Dennett se pone en la piel de un voluntario que acepta ser expedido a través del túnel, en Oklahoma, después de haber sufrido una extirpación del cerebro, que se conserva, a fin de preservarlo, en una cubeta de un laboratorio de Houston, en Texas, conectada electrónicamente a su cuerpo.