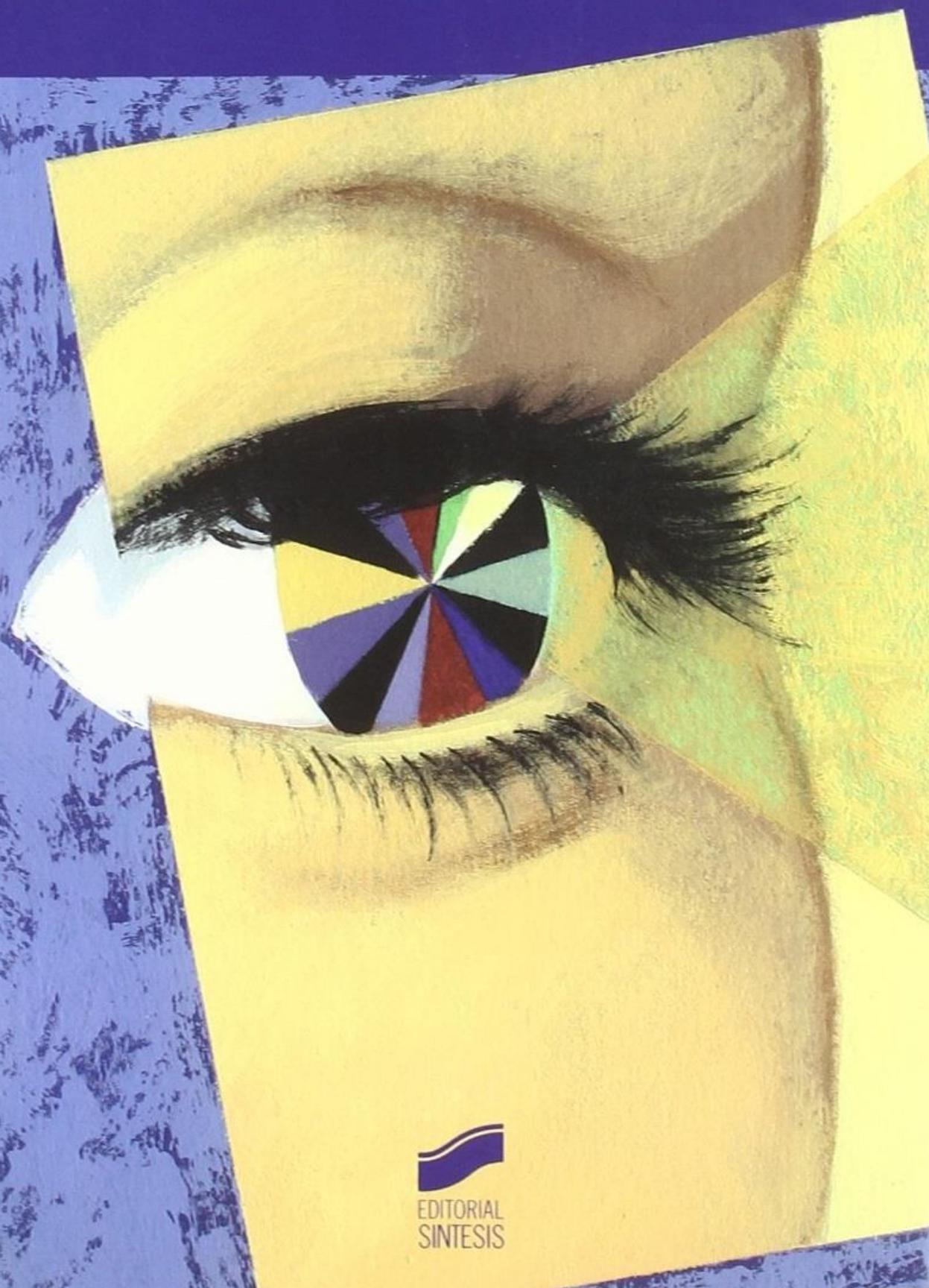


La búsqueda de la realidad

Barry Stroud




EDITORIAL
SÍNTESIS

Capítulo 1

Introducción: el proyecto filosófico

Siempre resulta difícil saber por dónde empezar en filosofía. Sin duda, lo mejor es empezar por el principio, pero, tal y como yo la entiendo, una parte importante de la filosofía consiste en tratar de averiguar dónde está eso.

Lo que llamo la búsqueda de la realidad ha formado parte de la filosofía occidental desde antes del nacimiento de Sócrates. Quizá sea incluso algo constitutivo de la filosofía. Entraña un modo muy general de pensar que continúa ejerciendo un gran poder, pero creo que aún no se ha entendido bien ni dónde comienza la investigación, ni cómo se supone que ha de proceder. De su aplicación a un área particular versarán los capítulos que siguen a continuación. Pretendo someterla allí a prueba, no meramente inspeccionar en abstracto los resultados que se le atribuyen. Mi objetivo es articular desde su interior un sentido rico en matices de lo que requiere comprometerse de forma adecuada con esa empresa y ver qué clase de conclusiones se pueden alcanzar. Ésa es, en definitiva, la mejor manera de comprobar si podemos hacer del proyecto algo inteligible para nosotros mismos y de poner a prueba la validez de aquello que encontremos al llevarlo a cabo.

Lo mejor sería describir sin más la meta o la relevancia del proyecto, al menos en términos generales, y ponerse entonces a investigarlo en detalle. Pero me parece sencillamente que no hay forma de decir con unas cuantas palabras inequívocas qué alcance tiene. Todo lo que puedo hacer, a modo de introducción, es ir cercándolo y distinguir la investigación en la que estoy pensando de investigaciones más familiares que no coinciden con ella. Desearía poner de manifiesto lo abstracto y poco familiar —en una palabra, lo extraño— que es en realidad este proyecto filosófico.

Se supone que ha de ser una búsqueda cuya meta es la naturaleza de la realidad —cómo es el mundo o cómo son realmente las cosas—. Conlleva distinguir lo que es el caso¹ de lo que sólo parece serlo, o separar la realidad, tal y como es con independencia de nosotros, de aquello que, de una u otra manera, depende de nosotros y, por tanto, nos lleva a conclusiones erróneas con respecto a lo que existe realmente. Ésa es la idea general, pero esta forma de describirla no consigue poner de manifiesto el especial carácter filosófico del proyecto. Las preguntas

¹ N. del T: en el original "what is so", en lo sucesivo traduciré sistemáticamente esta expresión inglesa por la española "lo que es el caso" a fin de que el lector pueda identificar la original allá donde aparezca.

filosóficas acerca de la realidad pueden tener el mismo aspecto que tienen preguntas comunes o científicas que nos son familiares. Pueden expresarse exactamente con las mismas palabras. Pero se debe distinguir entre ambas, por difícil que resulte decir cuál sea la diferencia. No toda pregunta acerca de lo que es el caso forma parte de la búsqueda filosófica de la realidad.

A veces, nuestra incapacidad a la hora de distinguir cuestiones filosóficas de cuestiones comunes o científicas aparentemente similares puede hacer que el pensamiento corriente o científico salga peor parado de lo que merece. Creo que eso ocurre en la investigación filosófica del conocimiento humano. Se plantea una cuestión filosófica sobre el conocimiento en general; somos incapaces de proporcionar una respuesta satisfactoria que explique cómo es posible el conocimiento humano; se confiere a la investigación y a su resultado insatisfactorio la misma significación que tendrían en ciencia o en la vida diaria; y así nos sentimos forzados a concluir que no sabemos nada en el ámbito de la ciencia o de la vida cotidiana.

En el caso que nos ocupa, un fallo al distinguir entre ambos puede tener el efecto opuesto: puede hacer que la investigación filosófica de la realidad parezca algo más familiar y más sencillo de lo que resulta ser. Incluso puede generar la apariencia de que no hay absolutamente nada de especial o problemático en el proyecto. He dicho que es una cuestión acerca de la realidad: un esfuerzo por descubrir cómo son las cosas o cómo es el mundo. Pero cualquier tentativa de entender o averiguar algo encaja con esa descripción. Un físico desea averiguar cómo se comporta la materia, un psicólogo cómo se comportan los seres humanos, un economista cómo se comporta el mercado, y así en otros casos. Incluso alguien que pregunta sencillamente dónde está el libro que leía ayer o a qué hora sale el próximo vuelo hacia Londres está haciendo preguntas acerca de lo que es el caso, cómo son las cosas o qué es verdad. Al hablar aquí de la verdad no me refiero a nada elevado, abstracto o metafísico, me refiero sencillamente a una preocupación por lo que es el caso o por cómo son las cosas, que resulta inseparable de la posesión o la búsqueda de creencias acerca de algo. Podría llamarse de igual forma una preocupación acerca de cómo es el mundo. Pero no toda pregunta acerca de lo que es el caso o acerca de cómo es el mundo implica la búsqueda filosófica de la realidad que tengo presente.

Y eso no porque las investigaciones corrientes no intenten distinguir lo que es el caso de lo que sólo parece serlo. A veces lo hacen. Pero, cuando esta distinción está en cuestión, nues-

tras preguntas ordinarias acerca de la confrontación entre realidad y apariencia no se entienden en un sentido filosófico especial. Por ejemplo, en un museo de cera, podría preguntarme si es real el hombre que está junto a la puerta vestido de uniforme, si al salir le doy con el codo discretamente, entonces lo sabré. Podría preguntarme si realmente hay un lago extenso y brillante en el horizonte de este árido desierto. Si me parece que continúa alejándose a medida que camino hacia él, entonces dejaré de buscar agua en esa dirección. La página del libro que leo a plena luz del día muestra un pálido matiz amarillento, pero entonces recuerdo que llevo puestas unas gafas de sol nuevas y puedo así quitármelas para averiguar si el papel es de verdad amarillo o sólo parece serlo con estas gafas.

Todas estas preguntas versan sobre la realidad; de hecho, versan sobre la apariencia y la realidad, pero son preguntas completamente habituales que planteamos y contestamos todos los días. También son preguntas acerca de lo que es el caso, incluso acerca de lo que realmente es el caso. Las respondemos llevando más allá nuestras investigaciones o pesquisas, de la misma manera que los físicos, los psicólogos o los economistas responden las suyas (cuando lo hacen) a través de una investigación del tipo apropiado y, si acaso, más elaborada. Estas preguntas son preguntas acerca de lo que es el caso realmente o sobre cómo son las cosas en realidad, pero eso no las convierte en filosóficas —a menos que establezcamos absurdamente que toda pregunta es filosófica—. La búsqueda filosófica de la realidad no se dirige hacia estas preguntas, no busca simplemente establecer lo que es verdad o lo que deberíamos creer en física, psicología, economía, en el museo de cera o en el desierto. Ninguna de estas investigaciones precisa ayuda alguna por parte de la filosofía.

Como es natural, existen preguntas filosóficas muy conocidas con respecto a lo que sabemos, a lo que deberíamos creer o a si tenemos razones para creer algo. Los filósofos han hecho preguntas de una generalidad absoluta con respecto a la posibilidad de alcanzar conocimiento en física, en psicología, en economía, en la vida cotidiana o en cualquier otro ámbito en el que se crea factible. No son preguntas directas acerca de cómo son las cosas, sino acerca de nuestro conocimiento sobre cómo son las cosas. Las investigaciones epistemológicas de este tipo no se pueden separar completamente de la búsqueda de la realidad en que pienso, pero aquí quiero centrarme en teorías o investigaciones sobre la realidad más que en teorías o investigaciones sobre nuestro conocimiento acerca de ella. Creo que incluso las preguntas sobre el conocimiento, cuando son filo-

sóficas, son preguntas acerca de lo que es el caso en la realidad. "¿De verdad sabemos las cosas que pensamos saber?" Quizá lo que siempre está en cuestión en filosofía es cómo son las cosas realmente. La concepción de la realidad que se presupone o se pone en funcionamiento en tales investigaciones es lo que me gustaría entender. Quiero explorar los medios por los que se llega a una concepción de la realidad de ese tipo.

Lo que está en juego en la búsqueda filosófica de la realidad no es sólo cómo es el mundo o cómo es realmente, también están en juego las relaciones que los seres humanos mantienen con ese mundo. Queremos alcanzar una concepción global del mundo y entender de forma adecuada en qué sentido formamos parte de él. Queremos entender en general cómo encajamos en el mundo tal y como lo conocemos o tal y como creemos que es, pero no cualquier relación entre los seres humanos y el mundo en que viven proporcionaría lo que queremos dentro del proyecto filosófico.

Sabemos, por ejemplo, que el mundo contiene muchas cosas de carácter físico y sabemos que nosotros mismos nos contamos entre esas cosas físicas. Así pues, sabemos que encajamos en el mundo como meras partes de él, como componentes físicos. Las leyes de la física se aplican a nosotros tanto como al resto de cosas físicas. Pero la cuestión filosófica no pregunta simplemente cómo una parte física del mundo se relaciona con otras partes físicas del mundo.

Desde un punto de vista filosófico, no estamos interesados sencillamente en las relaciones que mantienen entre sí objetos físicos del mundo o en las relaciones que se dan entre los seres humanos y el resto del mundo. Nuestro interés filosófico se centra más bien en las relaciones existentes entre las respuestas, percepciones, pensamientos y creencias que los seres humanos tienen con respecto al mundo, por una parte, y el mundo tal y como es realmente, por otra. Esto nos acerca más al problema, pero aún no basta. Sabemos que nuestras percepciones, pensamientos y creencias están causados por cosas que ocurren en el mundo: si los objetos a nuestro alrededor no fuesen como son, nuestras reacciones y creencias serían ahora diferentes. Sin embargo, la aceptación de la relación causal tampoco nos proporciona por sí misma lo que queremos.

Queremos entender no sólo lo que origina nuestras percepciones y creencias, sino también si lo que percibimos, creemos o llegamos a pensar acerca del mundo lo representa tal y como es en realidad. ¿En qué aspectos se corresponde el mundo con el modo en que pensamos que es y en cuáles no? La

búsqueda filosófica de la realidad intenta responder de algún modo a esa pregunta. No es sólo una pregunta acerca del mundo o de nuestras percepciones, pensamientos y creencias sobre él, sino también una pregunta sobre la relación entre ambos.

Podemos alcanzar una mejor comprensión de la cuestión a partir de las respuestas que le han dado los filósofos. En el siglo quinto a. de J. C., por ejemplo, Parménides mantuvo que lo real, o lo que es, es un todo pleno, único, eterno e indivisible en el que no cabe, por consiguiente, la posibilidad de cambio o movimiento alguno. Sin importar la claridad con que la realidad parecía contradecir esta visión, Parménides dio razones lógicas y, en apariencia, impecables para pensar que el mundo debía ser realmente así. El atomismo, una de las múltiples respuestas que se dieron al reto que suponía el Uno indivisible de Parménides, defendía la existencia de un número indefinidamente grande de diminutos Unos indivisibles moviéndose en todas direcciones dentro de un espacio que, por lo demás, estaba vacío. Todo lo que acontece en el mundo con el que estamos familiarizados ocurre debido al modo en que estos átomos chocan, se unen y se separan entre sí.

También el atomismo resultó ser una gran imagen de la realidad de carácter metafísico y especulativo a la par, en ese sentido, con otras atrevidas conjeturas en conflicto con el atomismo. Se pretendía que fuese menos paradójica que la explicación de Parménides. Se alejaba menos de los hechos más obvios y no sólo permitía la existencia de cambios y movimiento, que parecían características obvias, sino que además explicaba cómo son posibles, enfrentándose así a los argumentos de Parménides. Sin embargo, también tropieza con un vacío que hay que salvar entre lo que es, o lo que es real, por una parte, y lo que no es real, aunque aparente serlo, por otra. En la imagen atomista del mundo se asigna mucho menos contenido a la "mera apariencia" que en la explicación de Parménides, pero todavía existe un contraste significativo. El mundo que se le presenta a los seres humanos en su vida diaria diverge de la austera realidad descrita por los atomistas y tiene la apariencia de ser un lugar mucho más rico en contenido.

Demócrito, por ejemplo, proclamó "por convención caliente, por convención frío, por convención color; pero, en realidad, átomos y vacío"². Ésta es una afirmación acerca de cómo es el

² Tal y como lo traduce y cita Kurt von Fritz en su "Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy", en A. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics: A collection of Critical Essays*, Garden City, N. Y., 1974, p. 75. (N. del T.: Demócrito, fragmento 10 en H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5ª edición, Berlín, 1934-1954, editada por W. Kranz.)

mundo: todo lo que en realidad existe son los átomos indivisibles de formas y tamaños diversos que se mueven a través de las regiones de un espacio vacío que sólo contiene esos átomos. Ésta es la auténtica historia. Aportando detalles con respecto a los tamaños, las formas y los movimientos de los átomos obtendríamos toda la verdad acerca de la realidad. Sin embargo, el atomismo de Demócrito le asigna también un origen diferente—lo que aquí llama “convención” (*nomoi*)— a un buen número de cosas que a nuestros ojos forman parte del mundo. Lo que se mantiene “por convención” es de origen humano o es válido sólo en aquellos círculos en los que esas “convenciones” tienen vigencia, contrastando así con lo que tiene su origen en la naturaleza de las cosas y es, por tanto, válido en cualquier parte con independencia de la participación humana. Esta distinción entre “naturaleza” y “convención”, entre lo que se da en la naturaleza de las cosas y lo que es consecuencia de la contribución subjetiva o humana a nuestra concepción de las cosas fue ampliamente difundida por los griegos y, de una u otra forma, ha resultado ser clave en el ámbito de la filosofía occidental.

Platón y Aristóteles rechazaron por razones diferentes la hipótesis atomista. Esta idea, o un esbozo general de la misma, cobró vida de nuevo en el siglo diecisiete. Demócrito había previsto una explicación atomista para todo lo que ocurre. Si todo lo que existe son átomos de diferentes formas y tamaños moviéndose aleatoriamente, entonces todo lo que ocurre debe reducirse al agrupamiento, la separación, o el movimiento a velocidades dispares de átomos de cierta clase. A nosotros nos parece que el mundo está lleno de cosas de colores, dulces, amargas, templadas o frías, pero eso es real sólo desde la perspectiva de los seres humanos tal y como están constituidos. También nosotros somos simples combinaciones de átomos moviéndose en todas direcciones y por ello se espera que la tesis atomista explique finalmente por qué nos parece que el mundo contiene esas cualidades, aunque de hecho no pertenezcan a ninguna cosa existente. Las “apariencias” son sólo el resultado del modo en que los átomos que nos componen se ven afectados por otros átomos.

Esta manera de trazar una distinción entre “apariencia” y “realidad”—explicando así la riqueza de la experiencia humana en términos de una “naturaleza” independiente pero relativamente austera— recibió un gran impulso durante el siglo diecisiete con el auge de la nueva ciencia. La perspectiva de una nueva ciencia sería, con leyes matemáticas precisas que calcularían las idas y venidas de sus entidades fundamentales, prometía

completar el programa que Demócrito sólo había vislumbrado. Muchos detalles de la hipótesis atomista original tuvieron que cambiarse, pero, en general, parecía que se había encontrado un mundo físico independiente y descriptible de forma matemática y que se había establecido una ciencia de carácter puramente mecánico que explicaba su funcionamiento.

Se pensó que la nueva ciencia física revelaba la quiebra tanto del esquema aristotélico de causas finales como de la idea de una plena conformidad entre la concepción del mundo de una mente humana inquieta y lo que se da o es el caso en el mundo que investiga. Como pasaba con Demócrito, todavía quedaba por salvar un enorme vacío entre el modo en que el mundo es en sí mismo realmente y el modo en que casualmente se le presenta a unos organismos esparcidos sobre la superficie de uno de los planetas del sistema solar. Galileo mantuvo, por ejemplo, que: “Eliminados los oídos, la lengua y las narices [de los seres que perciben], sólo quedan las figuras, los números y los movimientos [de los cuerpos], pero no los olores, ni los sabores, ni los sonidos, los cuales, sin el animal viviente, no creo que sean otra cosa sino nombres”³. La ciencia física puede describir cualquier aspecto relativo a la figura o forma, al número y a los movimientos de los cuerpos que componen el mundo. También tenemos palabras para lo que pensamos que son los colores, olores y gustos de esas cosas, pero esas palabras no se corresponden con nada que exista en la realidad. En ese sentido no son sino palabras vacías. “Eliminando el animal sensitivo”, decía Galileo, “se eliminan todas estas cualidades”⁴. El mundo, tal y como es en sí mismo —sin las respuestas del “animal”, por así decirlo—, sólo contiene objetos con las cualidades de las que se ocupa la ciencia física: el tamaño, la forma, el número y el movimiento de los cuerpos.

Una distinción de este tipo entre el tamaño, forma y movimiento de las cosas (lo que se dio en llamar sus cualidades “primarias”) y los colores, olores y tacto de las mismas (sus cualidades “secundarias”) llegó a parecer una cuestión de simple sentido común ilustrado por la ciencia. Así han continuado las cosas hasta hoy o así han vuelto a ser en nuestros días, ahora que los detalles de las ciencias físicas han cambiado tanto con

³ Galileo, *Il Saggiatore*, tal y como lo traduce y cita E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londres, 1950, p. 78. (N del T.: traducción de José Manuel Revuelta: *El ensayador*, sección 48, Buenos Aires, 1981, p. 297.)

⁴ Galileo, *Il Saggiatore*, p. 75. (N del T.: *El ensayador*, sección 48, p. 294.)

respecto al siglo diecisiete que apenas nos resulta posible reconocerlas. Esto sugiere que lo que dice en realidad una ciencia física concreta acerca del mundo no nos sirve para distinguir la apariencia de la realidad en un sentido filosófico. La mera posibilidad de una ciencia física cualquiera con éxito explicativo parecería ser suficiente.

Descartes no estaba totalmente de acuerdo con la física de Galileo, pero aceptó su tesis negativa con respecto a los colores, los olores, los gustos y los sonidos. Pensó que “no concebimos en forma alguna” qué son los colores si pensamos que existen fuera de nuestras mentes, en los objetos físicos que nos rodean⁵, mientras que sí nos resultan completamente inteligibles tal y como son con independencia de nosotros aquellas características de los objetos que podemos describir matemáticamente. Descartes pensó que sólo podemos entender los colores o tener una concepción clara y distinta de ellos y de “otras sensaciones” si los consideramos “simplemente como pensamientos” en nuestras mentes⁶. Esto destierra a los colores del mundo de las “cosas que subsisten fuera de nuestro pensamiento”⁷. Los colores, al igual que los gustos, los olores y los dolores no son sino “sensaciones” que producen en nosotros objetos cuyas únicas cualidades son aquellas que les atribuye la ciencia física de carácter matemático. Ésas son las únicas cualidades que los objetos tienen “en la realidad”, a pesar de las que “parecen” tener a causa del modo en que nos afectan. Si pensamos de otra manera, entonces estamos confundidos. Nos encontramos estrechamente ligados a nuestros sentidos y no hemos conseguido escapar del todo a lo que Descartes llama ciertos “prejuicios que hemos recibido en nuestra creencia antes de que fuésemos capaces de usar correctamente de nuestra razón”⁸.

Locke fue uno de los primeros en utilizar los términos cualidades “primarias” y “secundarias” para trazar esta distinción. Puede que estos términos hayan sido acuñados por su mentor científico, Robert Boyle, un concienzudo partidario de la teoría corpuscular. A diferencia de Galileo, Locke no expresó su opinión en términos de nombres sino en términos de ideas. Tenemos ideas de aquellas cualidades de las que se ocupa la cien-

⁵ Descartes, *Los principios de la filosofía*, I, 68 (traducción de Guillermo Quintás), Madrid, 1995, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 66.

cia física atomista —el volumen, la figura, el número y el movimiento de los cuerpos a nuestro alrededor— y tenemos también ideas de cosas tales como sus colores, sabores, sonidos y olores. Locke sostenía que las primeras, “las ideas de las *cualidades primarias* de los cuerpos, *son semejanzas* de dichas cualidades, y que sus modelos realmente existen en los cuerpos mismos; pero que las *ideas producidas* en nosotros por las *cualidades secundarias en nada se les asemejan*”⁹. En el caso de los colores, los sabores, los sonidos y los olores, “nada hay que exista en los cuerpos mismos que se asemeje a esas *ideas* nuestras”¹⁰. Haciéndose eco claramente de las palabras de Galileo, Locke dice: “Suprímase la sensación de esas cualidades; hágase que los ojos no vean la luz o los colores, que los oídos no escuchen sonidos; hágase que el paladar no guste, y que la nariz no huela, y todos los colores, sabores y sonidos, en tanto que son tales *ideas* particulares, desaparecen y cesan del todo, para quedar reducidos a sus causas, es decir, a volumen, forma y movimiento de las partes de los cuerpos”¹¹. Locke podría incluso haber estado pensando en Galileo al decir que nuestras ideas de los colores y de otras cualidades similares “no son en la mente más que la semejanza de algo que existe fuera de nosotros, que los nombres que las significan son la semejanza de nuestras ideas, aunque al escuchar esos nombres no dejan de provocarlas en nosotros”¹².

Todo esto son expresiones de lo que fundamentalmente es la misma distinción y la misma imagen metafísica de la realidad. Una ciencia positiva de la naturaleza física nos dice cómo es el mundo —qué cualidades tienen de hecho los objetos del mundo—, pero esa ciencia física por sí misma no establece una teoría metafísica. Profesionalmente, los físicos restringen su atención a los aspectos físicos del mundo que pueden atrapar en sus redes teóricas. Si hay algo más en el mundo aparte de eso, nada dice al respecto la ciencia física. La teoría metafísica del atomismo o del fisicismo da un paso más. Dice que todo lo que hay son los átomos y las cualidades físicas de las cosas. No elude el compromiso de pronunciarse acerca de lo que pueda haber más allá de los aspectos puramente físicos de las cosas. Dice que no hay nada fuera de lo físico o que cualquier cosa que pen-

⁹ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro II, capítulo VIII, 15, (traducción de Edmundo O’Gorman) México D. F., 1956, p. 115.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 115.

¹¹ *Ibíd.*, 17, p. 116.

¹² *Ibíd.*, 7, p. 112.

semos que pueda exceder el ámbito de lo físico es irreal o se reduce a nada. Es natural o de sentido común creer que los objetos tienen muchas cualidades aparte de las “primarias” que se mencionan en una explicación de carácter puramente fisicista, pero, por los motivos expuestos, esto se presenta como un error, una ilusión, una confusión o una expresión de algo meramente “aparente”.

Esta segunda afirmación, que es negativa, se encuentra en el núcleo de la teoría filosófica. Hablando estrictamente, es independiente de los detalles particulares de la ciencia física positiva. Sin importar que esa ciencia sea el atomismo griego, la física de Galileo, la mecánica newtoniana o la teoría cuántica de finales del siglo veinte, la parte metafísica del proyecto no afirma sólo que la ciencia dice la verdad acerca del mundo, sino que dice toda la verdad. La idea es que sólo lo que la ciencia dice que es el caso es el caso realmente y que todo lo demás se puede entender, si es que eso es posible, en la medida en que encaja con la austera explicación fisicista. Quizá sea ésta la razón por la que esta elevada idea metafísica puede sobrevivir a los cambios radicales en los detalles de las teorías físicas y continuar siendo popular y hasta autoevidente para muchos hoy en día.

David Hume ni era un atomista ni estaba muy preocupado por los detalles de la ciencia física, pero respaldó lo que consideraba que era una consecuencia importante de la imagen científica del mundo —la idea de que los colores, los sonidos, etc., no son sino “existencias internas” que “surgen de causas que no se asemejan a ellas en absoluto”¹³—. Pero Hume fue mucho más allá: los colores, los sonidos y el calor y el frío no fueron las únicas cosas que excluyó del mundo tal y como es en sí mismo. Hume pensó que lo mismo era cierto de la causalidad o de la necesidad con que, a nuestro parecer, un acontecimiento sucede a otro. Declaró que “la necesidad es algo existente en la mente, no en los objetos”¹⁴. Todo lo que ocurre en el mundo con independencia de nuestras mentes es que una cosa sucede a otra y se asemeja a otras instancias que siguieron antecedentes similares. Pensamos de forma natural que algunas cosas están causalmente conectadas con otras, que una cosa ocurre

¹³ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (traducción de Félix Duque) Madrid, 1981, p. 227. (N. del T.: las referencias siguen la edición inglesa de L. A. Selby-Bigge: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1958. La traducción de Félix Duque que aquí cito respeta esta paginación.)

¹⁴ *Ibíd.*, p. 165.

porque ocurre otra; incluso pensamos que podemos ver cómo una cosa causa otra, pero, para Hume, no hay nada en la realidad que responda a esa idea de necesidad. No es sino una "determinación de la mente"¹⁵.

De la misma manera, la moral tampoco formaba parte de la realidad para Hume. "El vicio y la virtud", dijo, "pueden compararse con los sonidos, colores, calor y frío que, según la moderna filosofía, no son cualidades en los objetos, sino percepciones en la mente"¹⁶. Nada, tal y como es en el mundo, es bueno o malo, una virtud o un vicio. Sólo cuando miramos dentro de nosotros mismos y hallamos ciertos sentimientos hacia las acciones o individuos que nos rodean encontramos el origen de cualquier vicio o virtud que les atribuimos. Quizá sea ésta la más conocida y ampliamente aceptada aplicación de una búsqueda filosófica de la realidad. Esta búsqueda alcanza un mundo libre de valores y establece así la irrealidad o "subjetividad" de todo valor.

En todas estas teorías se concibe el mundo o la realidad como algo que es de una cierta manera con independencia de las respuestas de cualquier ser sensible: el mundo habría sido de esa manera con o sin esas respuestas. También se reconoce una amplia variedad de respuestas humanas ante ese mundo y de creencias sobre él, pero, dado lo que dicen esas teorías acerca de cómo es el mundo, la idea es que no todas esas respuestas o creencias lo representan adecuadamente. Las creencias acerca de la existencia de los átomos sí lo representan adecuadamente; las creencias acerca de los colores de las cosas, no. Las creencias acerca de la sucesión de acontecimientos, sí; las creencias acerca de la bondad o la maldad de lo que ocurre, no. La concepción filosófica de la realidad versa sobre un mundo independiente en este sentido. La búsqueda filosófica de la realidad es el proceso de reflexión por el que alcanzamos una perspectiva determinada de ese mundo independiente viéndolo como algo que representan adecuadamente muchas de nuestras creencias y experiencias, aunque no todas. A estas otras se las relaciona con un dominio "subjetivo" de "apariencia" que tiene un origen total o aparentemente humano.

Aunque esta concepción de la realidad y del proyecto de separar lo "subjetivo" de lo "objetivo" es muy antigua, no es en absoluto una cosa del pasado. Se puede encontrar, por ejemplo, en cualquier filosofía que distinga en general entre lo "dado",

¹⁵ *Ibíd.*, p. 166.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 469.

aquello que recibimos del mundo, y la “interpretación” que le aplicamos o entre el “flujo de la experiencia” y el “esquema conceptual” que le imponemos para entenderla y aprender de ella. Prácticamente todas las teorías filosóficas generales de este siglo se han apoyado en una u otra versión de esta distinción. W. V. Quine, en *Palabra y objeto*, expone la tarea filosófica de forma casi matemática en los siguientes términos:

Podemos investigar el mundo, y el hombre como parte de él, y averiguar así qué indicios puede conseguir de lo que ocurre en torno suyo. Restando entonces esos indicios de su conjunta visión del mundo, podemos conseguir como diferencia la contribución neta del hombre. Esta diferencia indica la extensión de la soberanía conceptual del hombre, el dominio dentro del cual puede revisar la teoría salvando los datos¹⁷.

La idea es que, si los seres humanos han llegado a pensar, a actuar o a tener experiencia de una forma determinada sólo a causa de su interacción con el mundo que les rodea, debe haber algo acerca de cómo son los seres humanos y algo acerca de cómo es el mundo que, al combinarse, produce esas formas de pensar, actuar o tener experiencia. Parece legítimo, por lo tanto, preguntarnos qué parte de las cosas que pensamos o sentimos se debe a cómo es el mundo —el factor “objetivo”— y qué parte se debe a rasgos nuestros, el factor “subjetivo”. Si la contribución del mundo es exigua con relación a nuestra elaborada concepción del mismo, entonces nuestras mentes o sensibilidades deben jugar un papel muy importante. Si ciertas formas de pensar o tener experiencia se pudiesen explicar por completo apelando sólo al factor “subjetivo”, se estimaría que esas formas de pensar tienen un origen puramente “subjetivo”. No tendría que haber nada en el mundo que se correspondiese con ellas para que nosotros pensásemos, de forma natural, que sí lo hay, pero esas formas de pensar nos darían, en el mejor de los casos, “apariencia”, no realidad.

La idea fundamental es que existen dos ingredientes distintos en nuestra concepción del mundo o que nuestra concepción proviene de dos orígenes diferentes. Sin importar lo que sean por separado los datos “objetivos” que aporta el mundo y la contribución “subjetiva” de los seres humanos, lo que aquí opera es una imagen bipartita del origen de nuestra concepción del mundo.

¹⁷ W. V. Quine, *Palabra y objeto* (traducción de Manuel Sacristán), Barcelona, 1968, p. 19.

La misma idea general se encuentra presente en controversias acerca de la "objetividad" de ciertos dominios de conocimiento que presuntamente versan sobre cuestiones de hecho —por ejemplo, leyes científicas, matemáticas o verdades necesarias—. ¿Expresan las leyes de la naturaleza "hechos naturales necesarios" que, de alguna manera, se dan en el mundo o son generalizaciones de carácter puramente extensional que difieren de verdades generales "accidentales" sólo en el modo en que las tratamos o en la importancia epistémica que tienen en nuestras teorías? ¿Se debe su carácter de "ley" a algo en el mundo o a algo acerca de nosotros? La pregunta se deriva de una concepción en la que se bifurcan, por un lado, el mundo o la realidad y, por otro, la contribución "subjetiva" de los seres humanos.

El mismo problema se plantea cuando nos preguntamos si las matemáticas descubren un dominio de hechos que existe con independencia de nosotros o, por el contrario, inventan o construyen de algún modo la verdad de los teoremas que prueban. La pregunta se plantea en general para las verdades lógicas o necesarias. ¿Son todas ellas "analíticas en algún sentido" o "verdaderas sólo en virtud del significado" o "de alguna convención"? Esta idea ampliamente compartida formó parte de una teoría metafísica que decía que no existen en la realidad ni las cosas de las que parece hablar la matemática ni las verdades necesarias. Las verdades necesarias o matemáticas se deben sólo a "nosotros", a nuestras convenciones o decisiones de hablar o pensar de cierta manera —algo que sólo pertenece al lado "subjetivo"—. La idea filosófica de la realidad que me interesa es inherente a la propia formulación de la pregunta, no sólo a una cualquiera de sus respuestas concretas.

Se halla presente también en la investigación filosófica que conocemos como "ontología". "¿Existen los números?" "¿Existen tanto relaciones y cualidades como objetos?" "¿Existen los sucesos?" Aparentemente hablamos sobre estas cosas en la vida diaria y, a veces, hasta llegamos a afirmar que existen, pero la pregunta filosófica en cada caso es si de verdad existen en el mundo objetos del tipo apropiado que hagan verdaderas o falsas las cosas que decimos. La pregunta e incluso la empresa en su conjunto tienen sentido sólo si la búsqueda filosófica de la realidad lo tiene. La búsqueda de los objetos que existen en la realidad forma parte de la pregunta acerca de cómo es la realidad.

Cualquier teoría metafísica sobre la naturaleza de la realidad parece hacer un uso fundamental de la misma idea. El fisicismo o materialismo, por ejemplo, es una doctrina filosófica sobre

la realidad y dice que la realidad es de carácter puramente físico. Cualquier cosa que no nos parezca física o cualquier hecho que en apariencia no sea físico y que creamos que se da, o se puede reducir a una cosa o un hecho físico, o es una ficción, una ilusión o una mera forma de hablar. Si el fisicismo está en lo cierto, eso se cumple con respecto a cualquier componente o hecho aparentemente mental; sin embargo, el fisicismo no es la única visión del mundo que expresa la búsqueda de la realidad. El dualismo mente-cuerpo y el idealismo son respuestas diferentes a la misma pregunta filosófica. Lo que me interesa es la idea que subyace a esa pregunta. Quiero entender el sentido y el origen de una pregunta acerca de la realidad a la que el fisicista responde “es físico” y el dualista responde “es tanto físico como mental”. Es una pregunta filosófica sobre la realidad.

Como siempre ha ocurrido, la búsqueda de la realidad continúa siendo el núcleo de algunos de los mejores trabajos sobre las cuestiones filosóficas más acuciantes de hoy en día, es una vieja idea filosófica. Sin embargo, ser viejo y ser bien comprendido no son la misma cosa —como aprendemos a medida que nos hacemos mayores.

Una de las cosas que dificulta la comprensión de este proyecto es la facilidad con la que pasamos de preguntas filosóficas a preguntas más mundanas (y viceversa) sin apreciar las diferencias entre ambas. En una ocasión particular preguntamos: “¿Es este papel amarillo de verdad o sólo parece serlo a causa de las gafas con que lo miro?”. El filósofo pregunta: “¿Tienen las cosas color de verdad o sólo parecen tenerlo debido a los medios con que las miramos?”. Es difícil distinguir el propósito de la segunda pregunta del de la primera y, aun cuando las preguntas difieren de hecho en cierta manera, parece que si la respuesta a la segunda cuestión, de carácter más general, es que no hay nada que tenga color, eso responde también la pregunta más específica.

A veces nos encontramos con que acontecimientos que a nuestro parecer estaban conectados causalmente, se suceden por pura coincidencia, sin conexión alguna. Más a menudo nos encontramos con que una cosa es efecto de otra. Los filósofos han preguntado si existen conexiones causales en el mundo entre diferentes sucesos, esto es, si la causalidad es real. Si no es real, es difícil entender cómo podríamos estar en lo cierto al pensar, como de hecho pensamos, que una bola de billar causa que otra se mueva al chocar contra ella.

Sabemos que, a veces, una persona considera algo como bueno porque afecta de algún modo a sus intereses personales

aunque en realidad no tenga nada de bueno con independencia de esos intereses. Los filósofos han preguntado si algo es bueno realmente con independencia de que lo consideremos como tal. Es difícil encontrar diferencias entre lo que los filósofos preguntan y lo que comúnmente creemos. También es difícil entender en qué se diferencian las preguntas filosóficas acerca de si existen realmente cosas tales como los números, las cualidades o los sucesos de las preguntas más familiares que hacemos todos los días acerca de lo que es real o de lo que es el caso en realidad. “¿Hay realmente un hombre vestido de uniforme al lado de la puerta?” “¿Es aquel hombre real?” “¿Hay realmente un lago allá, en el desierto?”

He dicho que es difícil ver o describir las diferencias entre ambos tipos de preguntas; no he dicho que no haya diferencias. El problema es entender en qué consisten esas diferencias. Una sugerencia que no nos lleva demasiado lejos es que las preguntas filosóficas o metafísicas son sencillamente más generales que las preguntas cotidianas o las científicas; quizá sean las preguntas más generales que pueda haber. Puede que haya algo de verdad en esta sugerencia, pero, tal y como se formula, no creo que sea correcta. Yo no creo en fantasmas, por ejemplo. Considero que mi opinión sobre esa cuestión constituye una negación completamente normal, quizá semicientífica, de la realidad de los fantasmas. Ésta no es una tesis filosófica, sin embargo, lo que creo es que no hay fantasmas en ninguna parte, y ésa es una proposición completamente general; parece que nada puede haber más general que eso. Seguramente nada podría ser más general o más universal (si es que eso tiene sentido) que las leyes que buscan el físico, el químico o el matemático. ¿Cómo podrían las preguntas o las tesis filosóficas diferenciarse por ser más generales que las otras?

También parece igualmente posible plantear preguntas filosóficas o metafísicas acerca de cosas particulares. Por ejemplo: “¿Es real el color de este muro que tengo justo delante?”, “¿tiene realmente algún color esa parte del muro?”. Los filósofos que niegan la realidad del color dirán: “No”; otros, tal vez tras años de reflexión, dirán “Sí”. No es sólo la particularidad o la generalidad lo que distingue una pregunta filosófica o metafísica de las preguntas científicas o cotidianas. No es simplemente el rango, tamaño o alcance de la pregunta lo que marca la distancia; no es lo que se pregunta, sino más bien cómo se pregunta.

La búsqueda filosófica de la realidad pregunta sobre la relación entre el mundo y nuestra concepción y creencias acerca de él. Plantea esa pregunta con vistas a eliminar de nuestra con-

cepción del mundo ciertos aspectos en los que la mayoría de la gente parece creer. Sin embargo, eliminar algo de nuestra concepción del mundo es a menudo una manera muy común de proceder, lo hacemos siempre que averiguamos que algo que creíamos no es el caso. Esto ocurre frecuentemente con relación a pequeños asuntos cotidianos: averiguo que el avión que me interesa despegaba a las once de la mañana y, de ese modo, elimino de mi visión del mundo la anterior creencia de que despegaba a las diez. También puede ocurrir con respecto a aspectos del mundo ampliamente generales. Los avances científicos eliminan gran parte de lo que se aceptaba en el pasado y pueden transformar en un momento dado nuestra concepción de todo el universo. Cambios más pequeños introducen menos trastornos, pero en cada caso algo se pone en evidencia y se elimina. Quizá sea fácil pensar que la eliminación que se busca en la búsqueda filosófica es una versión más sistemática y amplia de la que se practica en contextos con los que estamos familiarizados, pero éste no es el caso. La pregunta filosófica acerca de la realidad de los colores; o de los números; o de la bondad; o de cualquier otra cosa se plantea de un modo especial.

Al tratar de entender esa búsqueda especial comprendemos que la pregunta filosófica sobre la realidad del color del muro no se puede responder simplemente quitándonos las gafas de sol o encendiendo la luz o tomando una muestra del muro para llevarla a la luz del día. No es una pregunta que se pueda resolver a través del tipo de investigación continua que acaba resolviendo las preguntas cotidianas o las científicas acerca de lo que es el caso. La pregunta metafísica acerca del número dos no la resuelve la aritmética. Si eso fuese todo lo que se precisa, ya tendría una respuesta definitiva. Por otra parte, cuando se necesita continuar investigando para responder una pregunta matemática, la pregunta, los procedimientos y la respuesta pertenecen todos a la matemática, no a la metafísica. Las preguntas filosóficas acerca de la realidad continúan extrañamente sin tener respuesta incluso después de haber hecho todo lo posible por saber cómo son en realidad las cosas en términos científicos, matemáticos, morales o de cualquier otro tipo a nuestro alcance.

La búsqueda filosófica debe comenzar en algún lugar. Necesita un conjunto de creencias acerca de cómo es el mundo. Sin algunas actitudes, percepciones, creencias o teorías de partida no tendría nada sobre lo que reflexionar. Así pues, se apoya desde el principio en los resultados de nuestros esfuerzos más denodados por averiguar lo que es el caso y comienza aceptando las

contribuciones de las ciencias, la experiencia cotidiana y cualquier otra cosa que creamos saber. Sin embargo, el proyecto también entraña apartarse de alguna manera de todas estas percepciones, creencias y teorías en la medida en que pregunta cómo se relacionan éstas con el mundo independiente sobre el que versan. Con todo, ni siquiera esto establece la identidad de la búsqueda filosófica de forma inequívoca. No todo tipo de reflexión sobre la relación entre nuestras creencias y la realidad independiente ayuda a responder a la pregunta filosófica. El escrutinio distanciado de nuestras creencias debe entenderse de un modo especial si se ha de equiparar a la búsqueda filosófica de la realidad.

Puedo reflexionar de manera diferente con respecto a todas o algunas de mis creencias y hacer preguntas acerca de su relación con la realidad. Podría preguntar simplemente si son verdaderas –o, siendo más realistas, cuáles de ellas son verdaderas–. En ese caso, estaría preguntando si hasta ahora he estado más o menos en lo cierto y, si no, en qué me he equivocado. Como es natural, *creo* de hecho todo lo que creo o doy por bueno en este momento, pero puedo preguntar con espíritu crítico o reflexivo cuántas de mis creencias son en el fondo ciertas.

Tal pregunta tiene sentido aun cuando no tengamos siempre buenas razones para plantearla o nos falten motivos para dudar de las creencias que ya tenemos. Preguntarnos acerca de la verdad de nuestras creencias actuales resulta siempre, como mínimo, inteligible, y eso a pesar de que nos resulte difícil o imposible concebir qué aspecto tendría un conjunto alternativo de creencias. La razón de esto es que creer algo y que lo que creamos sea verdadero son cosas diferentes; la verdad de algo no se sigue de que lo creamos. Desde luego, nada nos garantiza en general que hayamos alcanzado la verdad, no tenemos ninguna garantía incuestionable de que lo que hasta ahora hemos creído por las mejores razones no vaya a desmoronarse en el futuro. Esto no constituye por sí mismo una razón para dudar o inquietarnos, sino sólo para seguir esforzándonos tanto como podamos y continuar rechazando las creencias que nos parecen menos satisfactorias en favor de otras más satisfactorias y mejor afianzadas.

Someter nuestras creencias a escrutinio supondría comprobarlas o volver a confirmarlas de nuevo. Allá donde encontremos motivos de duda o indecisión podemos proseguir nuestras investigaciones mirando de nuevo, probando experimentos adicionales, calculando otra vez o llevando a cabo cualquier otro examen que se adecue perfectamente a la situación. Siempre

podemos preguntar, bien en el ámbito individual o bien en el ámbito de la comunidad o cultura, si más o menos estamos en lo cierto con respecto a determinadas cuestiones, si nuestras mejores opiniones van bien encaminadas hasta el momento o si, al menos, se acercan más a la verdad de lo que lo hicieron opiniones anteriores.

No siempre que hacemos esto acabamos cambiando nuestras creencias. Si, a plena luz del sol, creo, por ejemplo, que el tomate maduro que tengo frente a mí es rojo, es más que probable que no encuentre nada que altere mi creencia inicial si miro de nuevo en circunstancias ideales y reconsidero la cuestión concienzudamente. Creo que hay un número, el dos, que está entre el uno y el tres y esta creencia parece del todo inalterable, ninguna revisión de mis creencias que pueda imaginar la eliminaría. Es imposible que al golpear una bola de billar ésta no se mueva, mis previsiones con respecto a este hecho están respaldadas por toda mi experiencia pasada y por las teorías físicas; no puedo encontrar ningún motivo para cambiar esta convicción. No parece necesario decir que es mejor, en general, consolar a alguien que matarlo; al reflexionar, no puedo encontrar nada que ni por asomo ponga eso en duda. Cuando me pregunto si son verdaderas todas estas creencias mías, me respondo "Sí", pero es de suponer que, a pesar de todo, las preguntas metafísicas acerca de los colores, los números, la necesidad y los valores continúen abiertas. Estas preguntas no se responden en uno u otro sentido sólo con lo que he dicho antes, y tampoco se responderían a través de investigaciones nuevas del mismo tipo o mejor fundamentadas, en caso de que existiese esa posibilidad. Se podría expresar esto diciendo que la pregunta filosófica no atañe meramente a la verdad o a la aceptabilidad de nuestras creencias. No es sólo una pregunta acerca de qué creer.

No se trata de ver si una investigación común y corriente sobre la verdad de nuestras creencias sería incapaz de cambiarlas. De hecho, podría cambiarlas. Podríamos descubrir que, aunque muchas de las cosas que aceptamos resisten nuevos exámenes, otras, en cambio, no y, por tanto, deberíamos dejar de aceptarlas. Sin embargo, si eso ocurriese como resultado de más y mejores investigaciones, nuestro descubrimiento no podría identificarse con el descubrimiento filosófico de que nuestras creencias no guardan una relación apropiada con la realidad, sino con el descubrimiento, mucho más común, de que algunas de las cosas que solíamos creer no son ciertas o que las cosas no son como habíamos supuesto anteriormente que eran.

A esa conclusión se llegaría a través de nuevas investigaciones del tipo apropiado para el área en cuestión.

Así pues, un modo de interpretar la pregunta sobre la relación que hay entre el mundo y todas o algunas de nuestras creencias acerca de él es entendiéndola como una pregunta acerca de si esas creencias (todas o parte de ellas) son verdaderas. Es decir, como una cuestión acerca de qué es verdadero o de cómo son las cosas. Cuando podemos responder esa pregunta lo hacemos ocupando una posición inmejorable que nos permita formar opiniones fiables y de máxima precisión con respecto al asunto que está en cuestión. Esto es trivial, pero no nos dice qué se precisa para responder a la pregunta filosófica acerca de la relación entre nuestras creencias y el mundo.

Otra forma de describir la pregunta filosófica es diciendo que nos interroga acerca de cuáles de nuestras creencias *representan* la realidad tal y como es en sí misma o cuáles de nuestras creencias se *corresponden* con el mundo tal y como es en realidad. Ésta es una manera muy natural de expresar la pregunta, pero fomenta una reacción de rechazo muy facilona, ya que se puede preguntar entonces en qué consiste esta relación de “correspondencia” o “representación” y qué tipos de cosas constituyen los términos de la relación. Es de suponer que tendremos creencias, enunciados o incluso oraciones en uno de los extremos, pero ¿con qué tipo de cosas se da la correspondencia en el otro extremo? ¿Cómo vamos a estudiar la relación entre esas cosas, sean lo que sean, y las creencias o enunciados que nos interesan? Y, si no podemos, ¿tiene sentido realmente la idea de correspondencia con el mundo o de representación del mundo?

Estas y otras preguntas similares se esconden detrás de las objeciones a lo que los críticos llaman “teoría de la verdad como correspondencia”. Esas objeciones me parecen una mezcla compleja de perplejidad justificada, sentido común, argumentación válida, confusión y reacción exagerada. Gran parte del problema proviene de la falta de claridad con respecto a lo que se supone que una “teoría de la verdad” debe ser o hacer. Si se espera de ella que defina la noción de verdad en términos que no hagan uso de la palabra “verdadero” o de otra noción equivalente, no parece tener mucho porvenir. Sin embargo, no creo que presupongamos una teoría de este tipo al preguntar si nuestras creencias se corresponden con el mundo. Hablar de correspondencia en ese sentido no es un completo error.

Decir que lo que alguien cree no se corresponde con la realidad o no representa las cosas tal y como son puede ser una

manera de decir que lo que cree no es verdad. "Cree que tiene 2.000 dólares en su cuenta corriente, pero eso no se corresponde con la realidad." Al creer o afirmar algo, creemos o afirmamos que es verdadero. Hablar de correspondencia con el mundo o de representar las cosas tal y como son puede tener tanto sentido como hablar de la propia verdad¹⁸. Podemos preguntar si las cosas que creemos son verdaderas y no hay nada de malo en preguntar del mismo modo si se corresponden con la realidad o representan las cosas tal y como son. Lo que se ha dado en llamar teoría de la verdad como correspondencia resulta insatisfactoria como explicación de la noción de verdad precisamente porque hablar de la correspondencia no parece significar otra cosa que hablar de la verdad y, si esto es así, no podemos aducir que hablar de correspondencia no tenga sentido ya que hablamos con cordura de la verdad o la falsedad de nuestras creencias.

Necesitamos la noción de verdad para hablar en general de lo que creemos sin identificar ninguna creencia concreta. Podemos preguntar si todas las creencias de un determinado tipo son verdaderas. "¿Es verdad algo de lo que dijo?" Cuando se identifica una creencia específica —la creencia de que el muro es marrón o la de que hay un lago en este desierto—, la pregunta acerca de si es verdadera se puede formular de forma directa sin mencionar explícitamente la noción de verdad: "¿Es el muro marrón?", "¿Hay un lago en este desierto?". O incluso: "¿Hay realmente un lago en este desierto?". Cuando hacemos preguntas como éstas acerca de cosas que ya creíamos con anterioridad, preguntamos si nuestras creencias son verdaderas, pero sin mencionar la noción de verdad. Simplemente preguntamos qué es el caso y podemos entender en el mismo sentido inocuo las preguntas acerca de qué creencias se corresponden con las cosas tal y como son. La noción de un mundo con el que se corresponden nuestras creencias puede utilizarse, igual que la noción de verdad, para hablar en general sobre lo que creemos sin mencionar ninguna creencia concreta, pero preguntar si mi creencia de que el muro es marrón se corresponde con las

¹⁸ J. L. Austin dice que "se corresponde con los hechos" ("*corresponds to the facts*") es una "sana expresión inglesa" y que afirmar que es un error buscar algo en el mundo que se corresponda con un enunciado verdadero equivale a tratarla "como si fuera una expresión inventada por los filósofos" con el propósito de satisfacer una exigencia "espuria", pero ése no es el caso. Véase "Injusto con los hechos" en Austin, *Ensayos filosóficos* (traducción de Alfonso García Suárez), Madrid, 1989, p. 155.

cosas tal y como son es sólo un modo de preguntar si, como de hecho creo, el muro es marrón.

Aunque tenga sentido y sea inocuo hablar de correspondencia en este contexto, eso no explica la pregunta filosófica acerca de la correspondencia entre nuestras creencias y la realidad. Hemos visto que el proyecto filosófico no puede entenderse como una simple investigación acerca de cómo son las cosas. No se limita a preguntar cuáles de nuestras creencias son verdaderas o dignas de ser aceptadas. Descubrir en un sentido filosófico especial que no hay nada en la realidad que se corresponda con una creencia concreta no consiste simplemente en descubrir que la creencia es falsa o deficiente desde el punto de vista epistemológico, como pudiera ocurrir cuando averiguamos que estábamos equivocados o que nuestras razones no eran tan buenas como pensábamos. El proyecto filosófico aspira a revelar que esa correspondencia no se da o es deficiente en otro sentido diferente.

Aquí es donde las dudas acerca de la teoría de la correspondencia son más pertinentes. La dificultad no radica tanto en la noción de correspondencia como en la de una "realidad" o un "mundo" independiente con el que algunas de nuestras creencias, aunque no todas, se corresponden. ¿En qué consiste ese "mundo"? ¿Qué concepción de la "realidad" entraña la pregunta acerca de cuáles de las creencias que mantenemos por las mejores razones se corresponden con la realidad y cuáles no? Necesitamos una concepción de una realidad independiente para hacer esta pregunta y debemos llegar a esa concepción partiendo de cosas que creemos por buenos motivos. La pregunta es cómo alcanzamos una concepción de la realidad independiente a partir de todo lo que creemos que es el caso antes de iniciar cualquier reflexión filosófica.