

tman (ed.), *The Inner Citadel*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989, pp. 170-189.

27. La metapreferencia de autonomía es equivalente al segundo «interés del más alto orden» de Rawls: el interés por formar, construir y revisar uno mismo una concepción de lo que es bueno para uno mismo.

28. Imaginemos el caso de que si me inyectaran una peculiar droga adictiva me hubiera de despertar cada mañana con el intenso deseo de recibir una nueva dosis (el ejemplo es de Derek Parfit, que lo discute con mucha agudeza en *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 497 y ss.). Ese deseo no sería inmediatamente doloroso, y alguien le daría por lo demás siempre rápida satisfacción. A la larga esto conllevaría una gran cantidad sumativa de deseos locales satisfechos. Según la apreciación atomista

de las preferencias, lo recomendable habría de ser crear artificialmente preferencias fácilmente saciables (crear un *Brave New World*). Con todo, si alguien diese ese paso, lo más probable es que luego yo deseara no haberme convertido en un drogadicto. Pero dado que este deseo no sería tan perentorio ni pertinaz como mis matutinos anhelos de droga, el total sumativo sería siempre favorable a la iniciativa de convertirme en un drogadicto. Una consideración de las metapreferencias excluye en cambio esta extraña conclusión. Si tanto antes de ser convertido en un drogadicto como después de serlo tengo la metapreferencia de no tener preferencias locales por la droga, por más que estas preferencias fueren satisfechas siempre, la metapreferencia o preferencia global adquiere prioridad sobre esas preferencias locales.

Los mundos de Nelson Goodman

MANUEL LIZ

Universidad de La Laguna

La presente nota viene motivada por la reciente publicación en castellano del libro de Nelson Goodman *Maneras de hacer mundos* (trad. de Carlos Thiebaut), Madrid, Visor, 1990, col. La Balsa de la Medusa.

El título original del libro que vamos a comentar es *Ways of Worldmaking*. Este título queda perfectamente traducido como «Maneras de hacer mundos», y no como «Maneras de construcción del mundo», «Formas de construir el mundo» o cosas semejantes. Estas últimas traducciones, realizadas en algunos textos, traicionarían por completo el sentido de la obra de Goodman. Por cierto, el resto de la traducción que del libro realiza Carlos Thiebaut resulta asimismo impecable, conservando perfectamente el tono estilístico del propio autor.

La primera edición de este libro de Goodman data de 1978. Doce años después, aún continúa siendo novedad.

En realidad, toda la obra de Nelson Goodman tiene la novedad de los clásicos. Estamos ante uno de los filósofos analíticos que más han marcado el desarrollo de la filosofía analítica contemporánea. Sin embargo, Goodman es un filósofo heterodoxo y fronterizo. Su estilo y la temática de algunos de sus trabajos son difíciles de clasificar dentro de las principales corrientes de la filosofía analítica. Al igual que otros de sus colegas en Harvard (en otro tiempo, C.I. Lewis, del que el propio Goodman fue discípulo, y, más recientemente, Quine, Putnam, Nozick, Rawls, etc.), más que seguir determinadas corrientes, las inaugura.

1. «*Ways of Worldmaking*» en el contexto de otros trabajos de Goodman

Antes de referirnos al trabajo de Goodman que nos ocupa, será conveniente recordar algunas cosas.

En 1951 aparece, basado en su tesis doctoral, su primer libro. Se titulaba *The Structure of Appearance*.¹ En él se presenta un sistema fenomenalista de la familia de los sistemas fenomenalistas de Mach, Russell y Carnap.² Estos sistemas exploran la posibilidad de reconstruir lógicamente todo nuestro conocimiento a partir exclusivamente de datos sensoriales. Se trata de un proyecto audaz y radical. Lo sorprendente del sistema de Goodman es su máximo radicalismo dentro de este radicalismo. El sistema de Goodman es fenomenalista, su material básico son los datos sensoriales tal como se le presentan inmediatamente a un sujeto con su peculiar carácter cualitativo. Estos datos sensoriales son llamados *qualia* (en singular, *quale*). Un ejemplo de *quale* sería el aparecer como blanco el papel en el que estoy ahora mismo escribiendo. Su «ser de color blanco» podría ser, acaso, una propiedad, pero no un *quale*; su «aparecer como de color blanco» o, sencillamente, su «parecer blanco» sí sería un *quale*. Esta diferencia es fundamental en todo sistema fenomenalista. Hemos dicho que el sistema de Goodman era fenomenalista, pero también es extensionalista y nominalista. El aparato lógico empleado es cierta versión particular del cálculo de individuos. Su rechazo ontológico a cosas como los significados, las clases, las esencias, los mundos posibles, etc., se convierte desde aquí en un tema constante de toda su obra. El colmo del radicalismo de Goodman surge cuando reconoce explícitamente que no considera al fenomenalismo como una filosofía en sí misma mejor que,

por ejemplo, el fisicalismo. El desarrollo de ambos tipos de sistemas no tiene por qué ser excluyente. La elección de un sistema sobre otro siempre dependerá de nuestros cambiantes objetivos concretos.

En 1954 publica *Fact, Fiction, and Forecast*,³ tal vez su libro más influyente. En él se enfrenta al problema de la justificación de los condicionales contrafácticos, de la inducción y, en general, de toda generalización (como, por ejemplo, la que acabamos de hacer), de toda generalización descriptiva o normativa. Detengámonos un momento en su especial tratamiento de estas cuestiones. Entre las generalizaciones y los casos particulares debe darse cierto tipo de equilibrio. Los enunciados generales son aceptables mientras no vayan en contra de casos particulares que no estemos dispuestos a ignorar. Por otro lado, los casos particulares son tenidos en cuenta en la medida que no contraríen las generalizaciones que no estemos dispuestos a abandonar. Mediante este equilibrio reflexivo se justifica toda generalización descriptiva o normativa. Así debe responderse también al viejo escepticismo humeano acerca de la inducción.⁴

El caso es que surge un nuevo problema. El llamado por Goodman nuevo enigma de la inducción. Un equilibrio reflexivo entre generalizaciones y casos particulares permitiría justificar tanto la generalización «todas las esmeraldas son verdes» como, por ejemplo, una generalización del tipo «todas las esmeraldas son verdes», donde el predicado «verdul» (traducimos así el predicado *grue* de Goodman) se aplicaría a todo aquello que es azul y a todo aquello que al ser examinado antes de cierto momento *t* es verde. Respecto de todo momento *t*, nos encontraríamos con multitud de casos particulares en los cuales toda esmeralda

que sea verde es, asimismo, verdul. La totalidad de nuestra evidencia respecto a la generalización «todas las esmeraldas son verdes» es, pues, evidencia también respecto a la generalización «todas las esmeraldas son verdes». Una de estas generalizaciones nos parece apropiada y la otra no, pero ¿cómo rechazar la generalización que nos parece inadecuada? ¿Qué justifica una generalización concreta por encima de todas las alternativas que nuestra imaginación puede llegar a construir?

El problema se complica si consideramos que los predicados «verde» y «azul» pueden ser también redefinidos con ayuda del predicado «verdul» y de otro extraño predicado, del predicado «azurde», donde «azurde» (traducimos así el término *bleen* de Goodman) se aplica a todo aquello que es verde y a todo aquello que al ser examinado antes de cierto momento *t* es azul. Así, «verde» se aplicaría ahora a todo aquello que es azurde y que al ser examinado antes de *t* es verdul. De manera similar, «azul» se aplicaría a todo aquello que es verdul y que al ser examinado antes de *t* sea azurde. Tanto «verde» y «azul» como «verdul» y «azurde» podrían, en principio, funcionar como predicados primitivos en nuestros lenguajes y en nuestras organizaciones conceptuales de la experiencia.

Pero, aún hay más. Otra vuelta de tuerca. Si no distinguimos de alguna forma las generalizaciones genuinas de las indeseadas, siempre será posible, a través de ciertos predicados apropiadamente dispuestos, llegar a la conclusión de que cualquier cosa podrá servir como evidencia favorable respecto a cualquier generalización. Veamos. Sea, por ejemplo, «esmerrosa» (traducimos así el término *esmerose* de Goodman. Curiosamente, volvemos a traducir de un idioma a otro palabras

que no existen en ninguno de ellos) un predicado que se aplica a las esmeraldas examinadas antes de cierto tiempo *t* y a las rosas examinadas después de *t*. La misma evidencia que confirma la generalización de que todas las esmeraldas son verdes confirmará, como vimos, la generalización de que todas las esmeraldas son verdes. Esta misma evidencia, por definición, confirma también la generalización de que todas las esmeraldas son verdes. Pero, también por definición, justamente esa evidencia será evidencia a favor de la hipótesis de que todas las rosas examinadas después de *t* serán azules. La evidencia a favor de que todas las esmeraldas sean verdes es asimismo evidencia a favor de que todas las rosas serán azules. Sustitúyase en «esmer...» y «ver---» los lugares vacíos por lo que se quiera y, de acuerdo a nuestras estipulaciones, obtendremos que aquella evidencia lo es también para la generalización de que todo ... será ---.

El problema es importante y sumamente radical. Ya fue señalado también por Hempel⁵ a propósito de los mecanismos de confirmación de nuestras hipótesis. La distinción entre hipótesis confirmadas correcta e incorrectamente, así como entre generalizaciones genuinas y generalizaciones indeseadas, se resiste a ser trazada mediante criterios meramente formales.

La solución original que propone Goodman consiste en traer a colación el resto de las generalizaciones ya aceptadas como genuinas. Nuestros predicados «verde» y «azul» han sido mucho más ampliamente utilizados en nuestras generalizaciones, han sido muchas más veces proyectados (la terminología es de Goodman) sobre el mundo, que los predicados «verdul» y «azurde». Los primeros predicados, a diferencia de los segundos, se encuen-

tran muy bien atrincherados (la terminología vuelve a ser de Goodman) en nuestros lenguajes y esquemas conceptuales y están dispuestos a volver a ser fácilmente utilizados, proyectados, siempre que se presente la ocasión. Ésta es la única diferencia fundamental que permite considerar ciertas hipótesis o generalizaciones como correctamente confirmadas o genuinas frente a otras que no lo son. La manera peculiar como organizamos nuestra experiencia en el presente ha de justificarse en relación a nuestra historia lingüística y conceptual. Lo proyectable depende, directamente, de lo que haya sido efectivamente proyectado en el pasado.

Aún debemos recordar algo sumamente importante. Algo que siempre está muy presente en la obra de Goodman. Su interés por la estética y la teoría del arte. La mejor prueba de ello la constituye su libro de 1972 titulado *Languages of Art*,⁶ punto de referencia obligado para buena parte de la estética contemporánea. Tanto las formas artísticas como los lenguajes permiten organizar nuestra experiencia y articular nuestro conocimiento del mundo. Aunque el arte se refiera al mundo de una forma típicamente no denotativa, comparte con el lenguaje la capacidad de expresar y ejemplificar nuestros más diversos puntos de vista. Los análisis que Goodman realiza en esta obra acerca de cosas como la metáfora, el estilo o las diversas formas artísticas, en relación a nuestra capacidad de referirnos a algo sin denotarlo lingüísticamente, siguen siendo, como decimos, profundamente estimulantes para la actual reflexión estética. Pero, también, para toda aquella reflexión epistemológica que quiera situarse en un continuo entre la ciencia y el arte.

2. «*Ways of Worldmaking*» en su propia salsa

En *Ways of Worldmaking* volvemos a tener gran parte de toda la problemática anterior.⁷ En primer lugar, nos encontramos con un programa filosófico reconstructivo, esta vez mucho más liberal que su anterior sistema fenomenalista aunque siga estando también aquí presente el profundo rechazo de Goodman a cualquier presunta hipótesis de los significados, las clases, las esencias, los mundos posibles, etc.

Asimismo, nos resultará ya conocida la tenaz insistencia de Goodman en la radical pluralidad de formas como podemos llegar a organizar nuestra experiencia y, así, llegar a tener mundos alternativos. Lo cual, sin embargo, no conducirá a ningún relativismo; así como tampoco conducía a un relativismo el fomento de sistemas fenomenalistas y fisicalistas, o la posibilidad de emprender generalizaciones a través de los predicados «verdul» y «azurde» en lugar de con los predicados «verde» y «azul». En el primer caso, eran nuestros objetivos concretos los que, en cada circunstancia, guiaban la elección del tipo de reconstrucción deseable. En el segundo caso, había predicados más proyectables que otros en función de las proyecciones que realmente hubiéramos realizado en el pasado. A fin de desmarcarse del relativismo, el pluralismo de *Ways of Worldmaking* realiza una pirueta semejante: los mundos que construimos no los construimos de la nada, sino siempre a partir de otros mundos previos.

También nos encontramos en este libro con un persistente interés por acercar los mundos de la ciencia y del arte. Hasta el punto de que, según el mismo Goodman, una de las tesis principales del libro consistiría justamente en que «el arte no debe tomarse

menos en serio que las ciencias en tanto forma de descubrimiento, de creación y de ampliación del conocer, en el sentido más amplio de promoción del entendimiento humano, y que, por lo tanto, la filosofía del arte debe concebirse como una parte integral de la metafísica y de la epistemología» (p. 141 de la traducción que estamos comentando).

Hay, pues, muchos mundos. Algunos de ellos alternativos. Y, también, hay muchas formas de construirlos y de llegar a captarlos. Tantas formas de organizar el conjunto de nuestra experiencia.

En el capítulo 1 de su libro, titulado *Palabras, trabajos, mundos*, Goodman discute el problema del pluralismo y señala algunos procedimientos generales de la construcción de mundos; procedimientos como 1) la composición y descomposición a través de sus partes, miembros o rasgos, 2) la ponderación de la pertinencia y el énfasis relativo que deben tener ciertos elementos, 3) la ordenación de sus relaciones internas, 4) la supresión y la complementación, o 5) la deformación. Estos procedimientos se ejemplifican más tarde en todo el capítulo 5, titulado «Un rompecabezas para la percepción», ilustrando el viejo tema de la construcción de nuestro mundo perceptivo, y en el apartado 3 del capítulo 6, en relación a las primeras disputas filosóficas presocráticas acerca de la constitución última de la realidad. Tanto la captación perceptiva de un mundo como su conceptualización teórica no son otra cosa sino formas peculiares de construcción. Goodman, en cualquier caso, no propone ninguna sistematización definitiva de las formas de construir mundos. No puede hacerlo. Las razones que favorecen el pluralismo de mundos favorecen también el pluralismo en todo aquello que

podiera tratar de englobarlos. Como dice Goodman, «no sólo no existe un único mundo sino que tampoco existe un único mundo de mundos» (p. 37 de la traducción que comentamos).

Pero, ¿cuáles son esas razones para el pluralismo? ¿cuáles son las razones que invitan a hablar de muchos mundos en lugar de uno solo? La respuesta de Goodman es ésta: lo que distingue algo como un nuevo mundo en lugar de como otra versión del mismo mundo no puede ser establecido de una vez por todas. A la distinción entre versiones de un mismo mundo, por un lado, y mundos distintos, por otro, le ocurre lo mismo que a la distinción entre esquema y contenido. Tales distinciones son arbitrarias. O, en otras palabras, no tienen ninguna importancia ontológica destacable. Lo que haría de algo una versión sería su particular presentación, a través de cierto esquema conceptual concreto, de un mismo contenido que se supone compartido por el resto de las versiones. Cada versión presentaría ese mismo contenido a través de versiones diferentes. Pero no hay normas inquebrantables que impidan considerar a un determinado rasgo como constitutivo de un contenido en lugar de como parte de un esquema, ni viceversa. El rechazo de este dogma del empirismo, la distinción entre esquema y contenido, así como de los dogmas de la distinción analítico/sintético y de la existencia de una base empírica incontrovertible, está ciertamente en la base del pluralismo de Goodman. Y las distinciones entre estilo y contenido, o entre convención y naturaleza, no serían sino otras formas camufladas de presentar los anteriores dogmas. No podemos destacar un mundo sobre los demás, haciendo de él la auténtica realidad de la cual el resto de los mundos sean versiones, porque podríamos hacer lo mismo con

cualquiera de sus versiones. Hablar de versiones diferentes viene a ser, en definitiva, lo mismo que hablar de mundos distintos.

Todo lo anterior, sin embargo, no quiere decir que no haya mundos mejores y peores, más o menos correctos e incorrectos, ni tampoco que podamos construir cualquier mundo que queramos. Sólo quiere decir que ningún mundo correctamente construido tiene por sí mismo más realidad que los restantes.

Los capítulos 2, 3 y 4, titulados respectivamente «Sobre el estilo», «Sobre la cita» y «¿Cuándo hay arte?», se ocupan de la creación de mundos artísticos. No obstante, muchas de las ideas que en ellos aparecen serían directamente aplicables a la construcción de cualquier mundo. Deben destacarse aquí dos cosas. En primer lugar, la insistencia de Goodman en la tesis de que, además de la denotación, hay otras importantes formas no lingüísticas de referirse a un mundo. Por ejemplo, la ejemplificación (de una idea, concepción, etc.) y la expresión (de unos sentimientos, emociones, etc.). En segundo lugar, su tratamiento de la metáfora. La corrección de algo como las metáforas sólo es posible a través de falsedades literales. Esto tiene consecuencias importantes, pues si cosas como las metáforas, las generalizaciones, las formas no denotativas de referencia, etc., están siempre presentes en nuestra construcción de mundos, los criterios de corrección de nuestras construcciones deberán tener en cuenta más aspectos que la verdad. Estas ideas se desarrollan más extensamente en los capítulos 6 y 7 del libro bajo los títulos respectivos «La fabricación de los hechos» y «Sobre la correcta interpretación».

Como ya hemos indicado en varios lugares, Goodman no quiere ser sim-

plemente un relativista. Con otras palabras, con sus mismas palabras (véase el Prólogo del libro), sólo sería un relativista radical bajo rigurosas restricciones. No todo vale. No podemos construir los mundos que queramos. Sólo construimos mundos sobre mundos ya existentes. Además, si bien no podemos recurrir a la idea de que haya hechos objetivos que se encuentran o descubren mientras que las ficciones y versiones las construimos nosotros, hay construcciones mejores y peores. La noción de corrección sigue vigente. Una noción de corrección que es mucho más amplia que la noción de verdad.

3. *¿Cómo ser pluralistas sin ser relativistas?*

A lo largo de todo el libro, a veces uno desearía encontrar alguna mayor aclaración respecto a la diferencia que debe haber entre considerar algo como correcto o real y, por otra parte, que ese algo sea correcto o real. Goodman tal vez contestaría, como también contestaría Hilary Putnam desde su «realismo interno»,⁸ que esa diferencia sólo puede hacerse dentro de cada mundo, que cada mundo tiene en sí mismo su propio ideal de corrección y realidad, que tal vez algún mundo particular consiga englobar a otros muchos extendiendo así sus propios criterios de corrección y realidad, pero que, incluso a pesar de esto último, querer señalar definitivamente, de una vez por todas, a un mundo particular como el mundo indiscutiblemente correcto y real es absurdo.

Examinemos más de cerca este último punto. En su recensión al libro de Goodman que estamos comentando, Quine⁹ intentaba poner un límite a su proliferación de mundos señalando los privilegios de la física. Recojamos un

fragmento de la argumentación de Quine:

Se tiene la impresión de que esta secuencia de mundos o versiones se desploma en la absurdidad.¹⁰ Considero que la defensa que hace Goodman de ella consiste en afirmar que no hay ningún punto intermedio razonable en el cual ponerle un alto. Yo le pondría el alto después del primer paso: la teoría física. Concedo la posibilidad de teorías físicas alternativas sobre las cuales no podemos pronunciarnos; pero el resto de su secuencia de mundos o versiones de mundo me parece sólo una metáfora más bien débil.

¿Por qué esta especial deferencia hacia la teoría física?, pregunta Goodman. Ésta es una buena pregunta y una parte de su mérito es que admite una buena respuesta. *La respuesta no es que todo lo que vale la pena decir puede ser traducido al vocabulario técnico de la física; ni siquiera que toda buena ciencia puede traducirse a ese vocabulario. La respuesta es, en cambio: nada ocurre en el mundo, ni la vibración de un párpado, ni el aleteo de un pensamiento, sin una redistribución de estados microfísicos.* Es normalmente inútil e insensato determinar exactamente cuáles estados microfísicos desaparecen y cuáles otros sobrevienen en cada evento, pero tiene que haber alguna barajadura en ese nivel; la física no puede afirmar menos que eso. Si el físico sospechara que hay algún evento que no consiste en una redistribución de los estados elementales admitidos en su teoría física, buscaría una forma de completar su teoría. En este sentido, llegar a cubrirlo todo es el negocio mismo de la física y sólo de la física [...] De ahí mi especial deferencia hacia la teoría física como versión del mundo y hacia el mundo físico como el mundo.

Confío en que habrá merecido la pena una cita tan extensa. El argumento de Quine se apoya en la idea de que cualquier variación o cambio en el mundo debe entrañar un cambio físico, una variación en los estados microfísicos del mundo. A veces se expresa

esta idea diciendo que todo sobreviene a lo físico.¹¹

Como se desprende de parte del texto (primer subrayado), esa relación de sobreveniencia, tal como la entiende Quine, sería en sí misma un asunto exclusivamente ontológico. No sólo no se requiere ninguna sinonimia entre las expresiones que describan algo sobreveniente y aquellas expresiones que puedan llegar a describir la base microfísica de tal sobreveniencia. Ni siquiera se exige que las relaciones de sobreveniencia deban ser expresables en ningún lenguaje. Tales intuiciones resultan sugerentes; y sin embargo, no son incontestables. Pues, como Quine mismo afirma en las últimas frases del texto (segundo subrayado), aunque esa sobreveniencia sea en sí misma un asunto puramente ontológico, el interés que para nosotros pueda tener afirmar la sobreveniencia sobre lo físico de cualquier otro fenómeno y las razones para aceptar tal sobreveniencia si presuponen un lenguaje y cierto límite ideal de la ciencia física. Y aquí empiezan los problemas. Porque ese límite ideal de la ciencia física es del mismo tipo que el que asimismo podría ser postulado, por ejemplo, para un sistema fenomenalista. Pero en este último caso, también podríamos decir que todo sobreviene sobre aquellos *qualia* del fenomenalismo a los que nos referíamos algo más arriba.¹²

La apelación a una sobreveniencia parece no favorecer a la física más que como una cuestión de hecho: los programas fisicalistas han tenido más desarrollos exitosos que los programas fenomenalistas (que los programas idealistas en general). Gran parte de nuestra historia como constructores de mundos se ha orientado por la idea de que merecía la pena señalar un mundo como el más correcto y real; a saber, el mundo de la física (o, de una manera

más vaga, el mundo material). Empeñados en esta obsesión hemos construido, destruido y vuelto a recomponer sistemas cosmológicos enteros.

Estoy de acuerdo en que querer señalar, definitivamente y de una vez por todas, a un mundo particular como el mundo indiscutiblemente correcto y real es absurdo. Sin embargo, si cambiáramos el anterior «definitivamente y de una vez por todas» por un «mientras dure satisfactoriamente según nuestros criterios y conocimientos disponibles» (cosa sumamente razonable en otros contextos), tal obsesión dejaría de ser tan absurda.

De todas formas, ese «mientras dure satisfactoriamente según nuestros criterios y conocimientos disponibles» no puede tener, a su vez, una lectura demasiado restringida. Imaginemos (1) que restringimos el significado de «es verdadero» de manera que estipulemos que algo sea *S*-verdadero si y sólo si es verdadero para cierto sujeto o grupo cultural *S*. Imaginemos también (2) que, en un sentido parecido, lo que es verdad para *S* no lo es para otro sujeto o grupo cultural *S'*, por ejemplo, para nosotros. Llamemos *S'*-verdadero a lo que, en este caso, es verdadero para nosotros. Si ahora nos preguntáramos (nosotros, es decir, *S'*) qué cosas son verdaderas para *S*, la única respuesta posible sería que para *S* es verdad aquello que según nuestros propios criterios es verdad para *S*. Sería verdadero para *S* aquello que según nosotros es verdadero para *S*. Es decir, sería *S*-verdadero parte de aquello que es *S'*-verdadero. Paralelamente, sería verdadero para nosotros aquello que según *S* es verdadero para nosotros. Es decir, sería *S'*-verdadero parte de lo que es *S*-verdadero. Pero, estos resultados contradicen nuestra suposición (2). Fácilmente podríamos construir casos semejantes respecto de lo correcto, lo real, etc.

Las únicas formas de escapar de esta

situación contradictoria parecen consistir en rechazar la anterior suposición (2), y las suposiciones análogas para lo correcto, lo real, etc., o bien en negar que tenga sentido preguntarnos por lo que es verdadero (correcto, real, etc.) para otros y, con ello, por lo que puede hacer de ellos, justamente, personas como nosotros.¹³ Esta segunda opción vuelve a conducirnos al relativismo, la primera nos compromete con la convergencia última de lo que cada cual piense que es la verdad (lo correcto, la realidad, etc.).

Esta última alternativa parece ser la adoptada por Putnam a fin de rescatar su internalismo del inmediato relativismo al que otras posiciones hasta cierto punto similares se verían sujetas.¹⁴ También es una alternativa muy cercana al planteamiento de Goodman. Sin embargo, hay diferencias importantes. Mientras que para Putnam esa convergencia última es algo así como un postulado de la razón, postulado que, en último término, se apoyaría en nuestra idea de bondad, para Goodman es algo sumamente frágil y contingente que también se debe construir.

El proyecto constructivo de Goodman, ese proyecto constructivo iniciado ya en *The Structure of Appearance*, se adopta hasta sus últimas consecuencias. Se trata de un proyecto radicalmente opuesto tanto a los relativismos deconstruccionistas postmodernos como a las, a veces un poco ingenuas, vueltas a Kant. Su manera de ver las cosas tiene implicaciones importantes en todo el debate actual en torno al pluralismo y al relativismo en ética y filosofía política. Si Goodman está en lo cierto, será más que nunca verdad aquello de que tenemos el mundo que nos merecemos. Claro que, si Goodman también está en lo cierto al negar cualquier preexistencia de lo posible, asimismo será verdad que el mejor de

los mundos está siempre a nuestro alcance. Contemos con los materiales, con los mundos previos, con los que contemos.

Es muy difícil permanecer impasible al empuje de los argumentos e intuiciones de Goodman. Nelson Goodman nos ha construido un universo del que resulta muy difícil escapar. Y resulta muy difícil escapar porque sus límites son indeterminables.

Tal vez sea éste, justamente, el principal motivo de desasosiego. Los «in-

numerables mundos, creados de la nada mediante el uso de símbolos» de Cassirer y Goodman (Goodman comienza su libro con esta cita de Cassirer), pueden llegar a constituir un universo tan inhóspito como el más austero universo fisicalista y, también, pueden llegar a cuajar en un universo más desconcertante que el que jamás hayan llegado a imaginar los postmodernos. Y, sin embargo, no hay nada tan realista y seguro como aprender a confiar en nuestras propias fuerzas.

REFERENCIAS

- DERRIDA, J. (1967a): *L'écriture et le différence*, París, Seuil.
 — (1967b): *La voix et le phénomène*, París, PUF.
 FEYERABEND, P. (1970): *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. IV). [Trad. cast. en Barcelona, Ariel, 1974.]
 FOUCAULT, M. (1966): *Les mots et les choses*, París, Gallimard. [Trad. cast. en México, Siglo XXI, 1968.]
 GOODMAN, N. (1972): *Problems and Projects*, Indianápolis, Hackett Publishing Co.
 — (1976): *Languages of Art*, Indianápolis, Hackett Publishing Co. [Trad. cast. en Barcelona, Seix Barral, 1976.]
 — (1977a): *The Structure of Appearance*, Dordrecht, Reidel Publishing Co.
 — (1977b): *Fact, Fiction, and Forecast*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, Inc.
 — (1978): *Ways of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett Publishing Company, Inc.
 — (1984): *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard University Press.
 HEMPEL, C. (1945): «Studies in the Logic of Confirmation», *Mind*, 54. [Recogido también en C. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York, The Free Press, 1970.]
 KIM, J. (1984): «Concepts of Supervenience», *Philosophy and Phenomenological Research*, XLV, 2.
 — (1990): «Supervenience as a Philosophical Concept», *Metaphilosophy*, 22, 1-2.
 MOULINES, U. (1973): *La estructura del mundo sensible*, Barcelona, Ariel.
 PUTNAM, H. (1981): *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge Univ. Press. [Trad. cast. en Madrid, Tecnos, 1989.]
 — (1983): *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
 — (1987): *The Many Faces of Realism*, La Salle, Open Court.
 — (1990): *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press.
 QUINE, W. (1981): *Theories and Things*, Cambridge, Harvard University Press. [Trad. cast. en México D.F., Universidad Autónoma de México.]
 RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press. [Trad. cast. en México D.F., FCE, 1978.]
 RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press. [Trad. cast. en Madrid, Cátedra, 1983.]
 — (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
 — (1985): «Solidarity or Objectivity», en J. Rajchman y C. West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press.
 SOSA, E. (1991): *Knowledge in Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
 STICH, S. (1990): *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, MIT Press.
 VV.AA. (1984): *Southern Journal of Philosophy*, 22 [Suplemento monográfico sobre sobreveniencia].

NOTAS

1. Véase Goodman (1977a) para la tercera edición de este libro. Su tesis doctoral llevaba por título «A Study of Qualities».

2. Un análisis pormenorizado de los sistemas fenomenalistas de Mach, Carnap, Russell y Goodman, así como una discusión crítica del alcance y supuestos de todo el programa fenomenalista se encuentran en el libro de Moulines (1973).

3. Véase la tercera edición de este libro en Goodman (1977b).

4. El procedimiento de Goodman ha sido ampliamente utilizado dentro y fuera de la filosofía analítica. Tal vez, el caso más conocido sea la aplicación que Rawls (1971) hace de cierto «equilibrio reflexivo en sentido amplio» a problemas de filosofía del derecho y filosofía política. La crítica más mordaz a este tipo de estrategias la podemos encontrar en el capítulo 4 del reciente libro de Stich (1990). Una, a mi modo de ver convincente, respuesta a las críticas de Stich aparece en el capítulo 15 del también reciente libro de Sosa (1991).

5. Véase, por ejemplo, Hempel (1945).

6. Véase la segunda edición de este libro en Goodman (1976).

7. Problemática que se repite también en otras dos obras suyas que no hemos comentado, Goodman (1972 y 1984).

8. Como inmediatas referencias bibliográficas respecto al «realismo interno» de Hilary Putnam, destacaría Putnam (1981, 1983, 1987 y 1990).

9. Quine, «Goodman's "Ways of Worldmaking"», *New York Review* (25 de noviembre de

1978). Los subrayados son míos. Este texto se encuentra reimpreso en Quine (1981). La cita proviene de la traducción castellana de este último libro. Un interesante intercambio de comentarios entre Quine, Goodman y otros apareció el 25 de enero y el 17 de mayo de 1979 también en *New York Review*.

10. Como se ve, las acusaciones recíprocas de absurdidad son síntoma indiscutible de que nos encontramos entre filósofos.

11. La actual discusión filosófica de este concepto de sobrevenida o superveniencia (disponemos de estos dos términos en castellano para traducir la palabra inglesa *supervenience*) comienza a resultar ya desbordante. Indicaré sólo tres referencias bibliográficas: Kim (1984 y 1990) y VV.AA. (1984).

12. Este problema es señalado, con gran acierto, por Putnam en su recensión del libro de Goodman que se recoge en Putnam (1983) bajo el título «Reflections on Goodman's "Ways of Worldmaking"». En esa misma recensión se analizan y rechazan diversas posibles réplicas fisicalistas al pluralismo de Goodman que, en buena medida, Putnam mismo comparte.

13. He adaptado aquí algunos argumentos de Putnam (1981) y Sosa (1991).

14. Posiciones como, por ejemplo, la que a veces adopta Rorty (1979, 1982 y 1985), o la que podemos también encontrar en autores como Feyerabend (1970), Foucault (1966) o Derrida (1967a y b).

La caligrafía de la Historia

M. TERESA LÓPEZ DE LA VIEJA
Universidad de Salamanca

Posiblemente uno de los problemas fundamentales del lenguaje filosófico consiste en un doble desarraigo. Por un lado, de la experiencia «vital» que haya puesto en marcha la reflexión filosófica, y que apenas si es perceptible ya en la escritura. Por otro lado, de la marcha propia de un discurso que se sostiene a sí mismo, estableciendo

una cierta forma de coherencia en el engarce y justificación de sus proposiciones. Sin embargo, la aparente neutralidad de ese discurso, y la «lógica» de sus articulaciones, mantienen todavía formas de vinculación con el lenguaje natural. El olvido de su propia historia, al caer el lenguaje de la filosofía en el presente eterno de un tiempo