

REALISMO: LA INMEDIATEZ MEDIADA DE NUESTRO ACCESO AL MUNDO*

REALISM: THE MEDIATED IMMEDIACY OF OUR ACCESS
TO THE WORLD

Marcus Willaschek

Johann Wolfgang Goethe Universität

Resumen: *Pre-teóricamente, somos realistas ingenuos. La realidad en el espacio y en el tiempo existe independientemente de nuestro pensamiento y cognición –o eso es lo que pensamos–. Pero la siguiente corriente de pensamiento parece demostrar que esta posición ingenua es errónea, porque el mundo es accesible para nosotros únicamente a través de representaciones (conceptos, signos, imágenes, etc.) y porque estas representaciones no representan el mundo tal como es “en sí mismo”, el mundo accesible para nosotros solo puede ser un constructo mental, que como tal no es independiente de nuestras representaciones. Esta corriente de pensamiento, en sus más diversas variantes y acentuaciones, constituye el caldo de cultivo filosófico sobre el que florecen y prosperan industrias enteras de construcción de teorías históricas, científico-sociales y lingüísticas. Sin embargo, como se verá, consiste en una cadena de malentendidos, generalizaciones excesivas y conclusiones prematuras que llevan de premisas erróneas a consecuencias absurdas a través de inferencias lógicamente inadmisibles. De hecho, nuestro realismo pre-teórico puede ser ingenuo, pero también puede ser correcto.*

Palabras clave: *Realismo, anti-realismo, constructivismo, representación, intencionalidad, escepticismo, inmediatez.*

Abstract: *Pre-theoretically, we are naive realists. Reality in space and time exists independently of our thinking and cognition – or so we think. But the following train of thought seems*

* Traducción del alemán de Jimmy Hernández Marcelo.

to show that this naive position is wrong: because the world is accessible to us only through representations (concepts, signs, images, etc.), and because these representations do not represent the world as it is "in itself", the world accessible to us can only be a mental construct, which as such is not independent of our representations. This train of thought, in the most diverse variations and accentuations, forms the philosophical breeding ground on which entire industries of historical, social-scientific and linguistic theory-building flourish and prosper. As will be shown, however, it consists of a chain of misunderstandings, over-generalizations and premature conclusions that lead from erroneous premises to absurd consequences via logically inadmissible inferences. In fact, our pre-theoretical realism may be naive, but it may well be correct.

Keywords: *Realism, anti-realism, constructivism, representation, intentionality, skepticism, immediacy.*

INTRODUCCIÓN

Para muchas mentes inteligentes todavía es evidente que el mundo natural y social que nos rodea no es lo que las mentes menos inteligentes piensan que son, algo dado objetivamente, cuya existencia y naturaleza son en gran medida independientes de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje. Por supuesto, según el realismo "ingenuo" del sentido común nuestros pensamientos pueden influir sobre el mundo, en el que damos forma a este actuar. Pero incluso los productos de la acción humana, desde el hacha de piedra hasta el acelerador de partículas, son independientes de sus productores hasta el punto de que nuestras descripciones mentales y lingüísticas, para que sean adecuadas y correctas, deben basarse en las cosas y no en las descripciones. La expresión ingenua para este tipo de corrección que buscamos con nuestras descripciones del mundo es la palabra "verdad": que un pensamiento o una afirmación sea verdadera o no depende simplemente de si "en realidad" se comporta tal como se enuncia en el pensamiento o en la afirmación. Al menos así es como las almas cándidas representan la relación entre el pensamiento y la realidad.

Que esta visión simple se base en un error fundamental ha sido durante mucho tiempo uno de los puntos de partida indiscutibles para los discursos sofisticados sobre el pensamiento, el lenguaje y el mundo. Hay dos razones para esto. La primera razón es que los argumentos de peso parecen hablar en contra de la ingenua confianza en el mundo del sentido común. La segunda razón, más importante, es que el rechazo del realismo va acompañado de la atracción de lo inusual, lo desconcertante, incluso de la paradoja, que es el signo de la importancia de una tesis filosófica.

La vieja sabiduría periodística de que “un perro muerde a un hombre” no es una noticia, pero “un hombre muerde a un perro” vale no solo para la prensa sensacionalista, sino también para folletos y revistas: “La realidad sigue estando objetivamente presente” no es noticia, pero “La realidad es solo una construcción” sí que lo es. La primera razón explica por qué pensadores tan distintos como Nietzsche y Saussure, Cassirer y Levi-Strauss, Foucault y Goodman, Luhmann y Derrida estaban de acuerdo en el rechazo de una concepción de la realidad independiente del pensamiento y del lenguaje. La segunda razón explica por qué el rechazo de un realismo “ingenuo” no se ha limitado a los círculos científicos esotéricos, sino que se ha convertido en un lugar común intelectual.

Ahora bien, las visiones generalizadas que critican al realismo son un conjunto de teoremas filosóficos, lingüísticos y socio-científicos que difieren mucho unos de otros en los detalles y que solo tienen en común ciertas similitudes familiares. El núcleo de estas similitudes son tres características. La primera característica es la tesis anti-realista, según la cual la realidad con la que estamos familiarizados depende de nuestro pensamiento, saber y discurso o, dicho de modo más general, de nuestras *representaciones*. Esta tesis permite una lectura más fuerte y más débil: cuanto más débil se afirme que una realidad independiente de la representación es cognitivamente inaccesible para nosotros, más fuerte será el hecho de que tal realidad no existe porque la idea de una realidad independiente de la representación carece de sentido. La segunda característica es, en el sentido más amplio, una tesis *constructivista* según la cual el mundo (accesible a nosotros) y sus componentes fundamentales son *constructos*, producciones de nuestra mente, que deben su existencia y naturaleza a los actos de construcción mental o social, de los cuales, por supuesto, normalmente no solemos ser conscientes. Finalmente, la tercera característica es una *crítica de la inmediatez*, según la cual es imposible un acceso directo a la realidad, no producido por las representaciones. Se supone que nada se toma por sí mismo ni es una representación de sí mismo, sino que solo puede considerarse como tal a través de un acto de interpretación. Y dado que siempre hay una multitud de posibles interpretaciones para cada signo posible, la relación entre signo y lo significado nunca es necesaria, sino siempre aleatoria y arbitraria. Por esta razón, no puede haber una representación “neutral”, que simplemente reproduzca su representación tal como es, pues toda interpretación de una cosa como representación siempre tiene en cuenta las necesidades, intereses y posibilidades del intérprete.

Estos tres elementos –el anti-realismo, el constructivismo y la crítica de la inmediatez– se encuentran en un contexto de justificación que puede formularse de la forma más simple de la siguiente manera: porque el mundo solo es accesible para nosotros a través de representaciones (conceptos, signos, imágenes, etc.) y porque estas representaciones no representan el mundo como es

“en sí mismo”, entonces el mundo accesible para nosotros no puede ser una realidad más allá de todas las representaciones, sino solo un constructo mental, que como tal no es independiente de las representaciones. Esta corriente de pensamiento, en sus más diversas variantes y acentuaciones, constituye el caldo de cultivo filosófico sobre el que florecen y prosperan industrias enteras de formación de teorías históricas, científico-sociales y lingüísticas. Como demostraré, esto consiste en una cadena de malentendidos, generalizaciones excesivas y conclusiones prematuras que llevan de premisas erróneas a consecuencias absurdas de una manera lógicamente inadmisibles.

1. CRÍTICA DE LA INMEDIATEZ

Es un lugar común del pensamiento moderno que el mundo es accesible para nosotros no de manera inmediata, sino siempre mediado por imágenes, signos y conceptos, o dicho de forma más general, por representaciones. ¿Cómo podrían, según una pregunta retórica, entrar en nuestra mente también las cosas reales? Nuestro pensamiento no opera con partes de la realidad, sino con símbolos a través de los cuales se transmite la referencia a la realidad. Pero por más evidente que nos parezca este punto de vista hoy, son muy débiles las razones que la sustentan. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que no experimentamos, en absoluto, la referencia mental a las cosas en el mundo como mediadas: cuando veo una flor, no soy consciente de ninguna representación de una flor; lo que veo es una flor, no su imagen. Y cuando pienso en Immanuel Kant, pienso en el mundo de Königsberg y no en su representación. Si quisiera hacer esto último, podría, por ejemplo, pensar en el cuadro de Kant que está sobre mi escritorio. La referencia a las representaciones suele ser algo diferente de la referencia a los objetos representados.

Entonces, ¿por qué debería suponerse que nuestra percepción y pensamiento están siempre mediados por representaciones (aparentemente en su mayoría inconscientes)? De los muchos motivos del pensamiento moderno que han llevado a tal interpretación, tres me parecen particularmente importantes: la primacía del error, la confusión de la causalidad y la intencionalidad, y la tesis de la necesidad de interpretación de las expresiones lingüísticas.

1.1 *El Primado del error.*

¿Qué hace que un pensamiento de Kant sea un pensamiento de Kant (y no un pensamiento de Hegel)? Esta es la cuestión de la intencionalidad de nuestros pensamientos: esa relación entre un pensamiento (una percepción, una expresión lingüística, etc.) y su contenido u objeto específico (de lo que se trata). Sin duda, en el caso de mi pensamiento de Kant, esta relación es una relación entre Kant y yo, porque, por un lado, es mi pensamiento y, por otro

lado, es a Immanuel Kant, con lo que me relaciono. Esta forma de pensar, desde Descartes y Locke, parece mostrar, sin embargo, que esta relación no puede ser directa. Después de todo, podía pensar lo mismo sobre Kant, incluso si nunca hubiera habido un filósofo con ese nombre y todas sus obras hubieran sido escritas con seudónimo por un tallador de ámbar de Königsberg. Nada sobre mi pensamiento de Kant garantiza que se esté refiriendo a una persona real. Por el contrario, los pensamientos sobre las personas ficticias no son de ninguna manera diferentes a los de los personajes reales, excepto que algunos actúan desde algo real y otros no. Pero si mi pensamiento de Kant podría referirse a Kant de la misma manera, incluso si Kant nunca hubiera existido, entonces necesitamos una explicación de la relación de Kant con mi pensamiento, el cual, si fuese necesario, podría prescindir de un Kant real.

En esto consiste la primacía del error: la explicación del acceso intencional al mundo debe basarse en casos de error, de ficción y de referencia errónea, no en casos de referencia exitosa. Y este requisito se cumple con la noción de representación (mental o lingüística): así como una representación pictórica puede representar a Pegaso, independientemente de si alguna vez ha existido un caballo alado, así también una representación mental o lingüística puede referirse a Kant independientemente de si realmente vivió o no. De este modo, la posibilidad de pensamientos falsos o ficticios, delirios de percepción e ilusiones parece llevarnos a creer que toda forma de referencia mental al mundo está mediada por representaciones.

Pero esta conclusión no es, en absoluto, convincente. Se basa en la siguiente suposición: si en casos de error no podemos referirnos directamente a cosas reales, entonces no podemos hacerlo incluso en casos de pensamiento verdadero y percepción exitosa. ¿Por qué? Aquí nos encontramos con una imagen profundamente arraigada, específicamente moderna, de la mente humana individual como un dominio del pensar y del sentido autosuficiente y diáfano. Lo que sucede en nuestra mente puede estar influido por procesos del llamado "mundo exterior" y tener un efecto en él. Sin embargo, al menos en la medida en que este dominio sea independiente del "mundo exterior", sería concebible disponer de una mente llena de pensamientos significativos sin ningún "mundo exterior". Qué pensamientos están en mi mente y cuál es su contenido se me revela directa e independientemente de si este pensamiento corresponde o no a algo en el mundo "fuera de mí".

En este contexto, la indistinguibilidad ocasional de los pensamientos verdaderos y falsos implica en realidad que están relacionados con el mundo de la misma manera. Según esta imagen, dos pensamientos que no difieren en nada desde el punto de vista del sujeto pensante no pueden diferir en nada en absoluto, porque, con respecto a los contenidos de su mente, el sujeto tiene autoridad final e ilimitada. La diferencia entre un pensamiento verdadero y uno falso ya no puede referirse a su contenido y su intencionalidad, sino

que debe residir en una realidad completamente externa al pensamiento: el “mundo exterior”.

Se ha corrido la voz de que esta imagen de la mente es una mala caricatura: ni nuestra mente es una esfera autárquica del pensar y el sentir libre del mundo, ni tampoco sabemos lo que está sucediendo exactamente en nuestras mentes. Sin embargo, como Hilary Putnam y John McDowell, de otra manera, han demostrado, esto elimina un argumento importante contra la inmediatez de nuestro acceso a la realidad: si los procesos mentales no siempre son accesibles para el sujeto pensante en todos sus aspectos, entonces tampoco se puede concluir, a partir de la indistinguibilidad subjetiva de dos pensamientos, que ambos se refieren al mundo de la misma manera.

Y esto abre la posibilidad de explicar la intencionalidad de los pensamientos verdaderos y falsos de diferentes maneras, por ejemplo así: mis pensamientos sobre Kant se refieren al filósofo de Königsberg porque Kant realmente existió y su existencia dejó huella en el mundo (recuerdos, obras, letras, etc.), que a su vez ha mostrado efectos (biografías, reimpressiones de obras kantianas, edición de la correspondencia), que finalmente me llevaron a creer en la existencia de Immanuel Kant. Y dado que mis pensamientos sobre Kant de esta manera dependen de la existencia real de Kant (y no de la de Hegel), también se refieren a Kant (y no a Hegel). Tal teoría de referencia “causal” hace que la cuestión de qué es un pensamiento dependa de qué cosas reales se encuentran entre sus causas. De este modo, solo se puede pensar en Immanuel Kant si realmente ha existido.

¿Y si no hubiera existido? ¿No podría pensar en mis pensamientos actuales de Kant, incluso si hubiera sido atrapado en un elaborado engaño y nunca hubiera habido un filósofo llamado Kant? Estrictamente hablando no, pues aunque pudiese pensar en pensamientos cualitativamente idénticos, indistinguibles de los pensamientos reales de Kant desde mi propia perspectiva, no serían pensamientos de Kant, sino solo pensamientos de pseudo-Kant, que en realidad no se refieren a nada en el mundo. Su intencionalidad se debía únicamente al hecho de que me parecían pensamientos de Kant, aunque no lo fueran, por ausencia de Kant. Y dado que los pensamientos de pseudo-Kant y los verdaderos pensamientos de Kant no se refieren al mundo de la misma manera, tampoco hay razón para suponer que su relación con el mundo esté mediada por una representación que representaría a Kant aunque este nunca hubiera existido.

1.2 *La confusión de causalidad e intencionalidad.*

¿Hemos sustituido así una teoría de la intencionalidad indirecta por otra? ¿Quizás nuestros pensamientos y percepciones se refieren no solo al mundo al representarlo de cierta manera, sino al tener una cierta relación causal con él?

Entonces, nuestra referencia al mundo no está (solo) mediada por representaciones, sino (también) por cadenas de causas y efectos, que emanan de los objetos representados y, a través de la interfaz de nuestros órganos sensoriales, evocan una representación en nuestra mente. En efecto, el descubrimiento de que al ver se crea en la retina una imagen reducida e invertida del objeto de percepción parece haber sido una motivación decisiva para el representacionalismo moderno. ¿No tenemos evidencia empírica de que nuestro acceso mental al mundo está mediado por representaciones que son el resultado de una influencia de objetos externos en nuestra mente? ¿Y eso no significa que no podemos tener acceso directo a la realidad?

Esta pregunta se basa en una confusión de intencionalidad y causalidad. Para ver esto, debemos considerar un aspecto del discurso de la inmediatez que se pasa por alto fácilmente: dos cosas pueden estar en una relación directa en un aspecto, pero en una relación indirecta en otro. Si dos árboles están uno al lado del otro, eso significa que no hay árbol entre ellos. No significa que no haya nada (sin espacio, sin césped, sin musgo) entre ellos. Del mismo modo, nuestros pensamientos y percepciones pueden referirse intencionalmente de modo inmediato a objetos en el mundo, incluso si causalmente están relacionados de modo mediato con ellos. Una imagen de retina es un mediador causal entre yo y la rosa que veo. Pero no tengo que referirme intencionalmente a la imagen de la retina para ver la rosa. Así que no es el caso que yo solo perciba inmediatamente la imagen de la retina –porque yo no la percibo en absoluto–. Lo único que percibo (y, por lo tanto, percibo inmediatamente) es la rosa.

Lo mismo se aplica a los pensamientos. El hecho de que pueda referirme intencional e inmediatamente a Kant en mi pensamiento significa que no tengo que pensar en nada ni en nadie más para pensar en Kant: ni en una imagen, ni en una representación mental, ni en una cadena de causas y efectos que me conectan con Kant. Sin embargo, puede ser que no pueda (de modo inmediato) pensar en Kant sin que exista una cadena causal que me conecte (de modo mediato) con Kant. La mediación causal y la inmediatez intencional no son mutuamente excluyentes.

1.3 La necesidad de interpretación de los signos.

Una consideración bastante análoga también nos permite reconocer la mediación lingüística de nuestra relación con el mundo sin comprometer la inmediatez intencional. Sin duda, muchos de nuestros pensamientos se componen lingüísticamente. Después de todo, es difícil pensar que Kant fuera un gran filósofo sin usar silenciosamente el nombre “Kant” y la palabra “filósofo”. Incluso las percepciones más simples están impregnadas lingüísticamente: si veo que hay un reloj allí, entonces no solo necesito mis ojos, sino también un mínimo conocimiento, mediado lingüísticamente, de lo que es un reloj. En

ese sentido, los idiomas dan forma a nuestra imagen del mundo y median nuestro acceso a él.

Pero se puede admitir la dependencia lingüística del pensamiento y la percepción, sin entender el lenguaje como algo que se interpone entre nosotros y el mundo de manera intencional. No tenemos que referirnos intencionalmente a expresiones lingüísticas para referirnos al mundo con ellas. El lenguaje no obstruye el acceso directo a la realidad, sino que lo abre. Si pienso que Kant fue un gran filósofo, entonces pienso esto “con palabras”. Pero estas palabras en sí mismas no son el objeto de mi pensamiento. El pensamiento no tiene lugar en dos pasos (primero, pienso algo y, luego, lo interpreto como “Kant fue un gran filósofo”), sino que simplemente pienso que Kant fue un gran filósofo.

Aquí se puede objetar que quizás en su mayor parte desconocemos un acto de interpretación, pero que tal acto es necesario para que los signos lingüísticos signifiquen algo. Los signos lingüísticos son arbitrarios: no designan lo que designan “por sí mismos”, sino solo en virtud de una interpretación. Y parece que de ello se deduce que nuestro acceso intencional al mundo, en la medida en que está mediado lingüísticamente, solo puede ser indirecto: los objetos intencionales inmediatos son signos, imágenes, representaciones, que debemos interpretar para alcanzar el mundo de los objetos designados, formados y representados.

Pero, ¿realmente tenemos que interpretar nuestros pensamientos, si están compuestos lingüísticamente, para saber lo que pensamos? ¿Cuál debería ser esta interpretación? ¿En otros pensamientos compuestos lingüísticamente? Eso solo postergaría el problema, ya que estos pensamientos también requerirían una interpretación. ¿En pensamientos no lingüísticos? Esto es imposible, porque para la mayoría de los pensamientos compuestos lingüísticamente no existe un equivalente independiente del idioma. ¿Cómo debería ser una interpretación no lingüística del pensamiento “Kant fue un gran filósofo”? ¿Tal vez como la imagen de un gran Kant junto a muchas personas pequeñas que parecen estar pensando mucho? Una interpretación no lingüística de este pensamiento es imposible porque únicamente la palabra “filósofo” (o una expresión lingüística sinónima) permite referirse a filósofos. Ni una interpretación lingüística ni una no lingüística de mis pensamientos pueden explicar cómo puedo saber lo que pienso. Entonces, si puedo saber lo que estoy pensando, es posible únicamente porque no tengo que interpretar mis pensamientos. (Puesto que si no lo sé, no necesito interpretación).

Fue Ludwig Wittgenstein quien señaló que la forma básica de comprensión no puede basarse en una interpretación. Pero, entonces, ¿qué determina lo que significan mis palabras y las palabras de mi contraparte? La respuesta de Wittgenstein es que lo que significa una palabra depende de la forma de vida compartida de una comunidad de usuarios de una lengua. Participar en

esta forma de vida puede significar, entre otras cosas, el uso de la palabra “reloj” para referirse a relojes y el uso de la palabra “filósofo” para referirse a filósofos. Para cualquiera que domine el idioma castellano, la manifestación de la frase “Kant fue un gran filósofo” no es una secuencia de sonidos que requiera interpretación, sino que entiende inmediatamente lo que esta frase significa.

De hecho, se requiere un acto especial de atención para tomar conciencia de la forma fonética de esta expresión y, al mismo tiempo, “no prestar atención al sentido”. Para un usuario lingüístico competente, un idioma no es un medio opaco que oculta el mundo. Por el contrario, un lenguaje es una herramienta que hace que un mundo complejo sea accesible para nosotros en primer lugar. Otros idiomas hacen que el mundo sea accesible de un modo diferente. Pero de ello no se deduce que el acceso intencional al mundo, incluso si está mediado lingüísticamente, esté mediado por representaciones o signos que necesitan interpretación. Como regla general, no usamos expresiones lingüísticas para interpretarlas, sino para relacionarlas inmediatamente con la realidad. En otras palabras, sobre lo que pensamos, formamos opiniones y hacemos afirmaciones, generalmente no son representaciones de cosas reales, sino estas cosas mismas.

Sin embargo, parece existir la posibilidad de que, si bien no tenemos que referirnos intencionalmente a representaciones para obtener un acceso intencional al mundo, si necesitamos usar representaciones (como expresiones lingüísticas o imágenes mentales). Si no puedo pensar que Kant fue un gran filósofo sin usar la proposición “Kant fue un gran filósofo”, y esta frase representa el hecho de que Kant fue un gran filósofo, entonces una representación lingüística obviamente desempeña un rol indispensable aquí, incluso si se admite que esto no requiere ninguna interpretación. ¿Y no es esto suficiente para demostrar que nuestro acceso al mundo es indirecto?

Pero esta corriente de pensamiento se basa en la suposición de que la afirmación “Kant es un gran filósofo” no puede considerarse solo una representación, sino que en realidad se usa como una representación si uno piensa que Kant es un gran filósofo. Pero eso no es exactamente lo que hace. Usar algo como representación siempre pone en juego una diferencia entre lo que representa y lo que está representado. Es esta diferencia la que hace que el acceso a través de representaciones sea un acceso indirecto (“¿Has podido observarlo directamente? –No, solo lo he visto en el espejo”). Nuestros pensamientos normalmente eluden esta diferencia incluso cuando están compuestos lingüísticamente: si pienso que Kant es un gran filósofo, entonces lo que pienso es exactamente lo que es el caso realmente, ergo, mi pensamiento debería ser verdadero. La cuestión de si mi pensamiento realmente representa el hecho de que Kant es un gran filósofo se reduce a la cuestión de si realmente pienso que Kant es un gran filósofo. La distinción entre algo que representa y algo que es representado normalmente no puede aplicarse a los propios pensamientos.

Los signos lingüísticos se pueden utilizar para muchas cosas: para comunicarse con otras personas, para influir en su comportamiento, para representar hechos, para referirse intencionalmente a la realidad. Estos usos pueden superponerse, pero no es necesario que sea así. Por lo tanto, generalmente no usamos una frase como representación para referirnos intencionalmente al mundo con ella.

La afirmación de que nada es simplemente una representación, sino que mucho puede ser considerado y utilizado como tal, permite también una clasificación del discurso de los estados cerebrales como representaciones en las ciencias cognitivas. Con seguridad sería absurdo suponer que tendría que usar mis propios procesos cerebrales como representaciones para referirme intencionalmente al mundo: ¡por lo general no sé lo que sucede en mi cerebro! Sería igualmente absurdo decir que mi cerebro usa o interpreta estas representaciones, porque un cerebro no es un sujeto operante. Por supuesto, mis procesos cerebrales pueden ser vistos como representaciones, no por mí o por mi cerebro, sino por científicos cognitivos que, por ejemplo, explican cómo mi cerebro me permite pensar que Kant es un gran filósofo. En el contexto de tal explicación, hablar de estados cerebrales como representaciones ciertamente tiene sentido. Pero al igual que la imagen de la retina, estas representaciones son mediadores causales, pero no intencionales entre yo y el mundo al que me refiero en mis pensamientos y percepciones.

Por lo tanto, no hay razones convincentes para alejarse de la evidencia pre-teórica de que nuestros pensamientos y percepciones normalmente se refieren inmediatamente a objetos reales. No se requieren poderes mágicos para esto, porque la inmediatez de nuestro acceso mental al mundo es, como hemos visto, compatible con el hecho de que este acceso sea mediado causal y lingüísticamente. Lo decisivo es que no nos referimos consciente o inconscientemente a representaciones (imágenes, signos, símbolos) y que no utilizamos representaciones para obtener un acceso mental al mundo.

2. CONSTRUCTIVISMO

¿Qué significa la tesis según la cual la realidad y sus componentes son el resultado de actos mentales o sociales de construcción y, por lo tanto, se construyen a sí mismos? No debe esto confundirse con la tesis completamente inofensiva (e indudablemente correcta) de que nuestros conceptos y clasificaciones son “constructos mentales”, producciones de la mente humana que tienen una historia de surgimiento y están moldeadas por necesidades biológicas, económicas y sociales. El término “oro” solo puede existir en una cultura que ha alcanzado una cierta etapa técnica y económica de desarrollo. Pero, por supuesto, esto no significa que las piezas de oro en sí mismas sean construcciones mentales o sociales, es decir, productos de una determinada forma de pensar o forma social. El oro es un elemento químico que ya existía

cuando nuestros antepasados todavía tenían branquias y habitaban los mares. ¿Qué significa que el oro es un mero constructo de nuestra mente o ciertas prácticas sociales? ¿De qué deberíamos haberlo construido? ¿Qué tenemos que hacer para hacer oro con algo que no es oro? Ni siquiera los alquimistas medievales han encontrado una respuesta satisfactoria a esta pregunta.

Si se entiende el constructivismo como la tesis según la cual producimos cosas naturales como un trozo de oro mediante el uso de la terminología y el lenguaje, entonces es obviamente absurdo. Pero ¿de qué otra manera puede entenderse? Una lectura más débil podría decir que nuestras palabras y conceptos no producen cosas, sino que caen en clasificaciones como “oro” solo en la medida en que las apliquemos a ellas. Conforme a esto, ha habido pepitas de oro durante mucho tiempo, pero estas cosas no cayeron bajo el término “oro” hasta que los humanos lo hubieron formado. Pero eso es trivial y falso. Es trivial pensar que las personas únicamente han podido describir y comprender las pepitas de oro de este mundo como pepitas de oro desde que tuvieron el término “oro”. Es falso si se quiere decir que solo era oro después de que el término estuviese disponible, ya que las pepitas en cuestión no cambiaron repentinamente su naturaleza.

La tesis constructivista tiene una cierta justificación cuando se trata del dominio de la convivencia social de los seres humanos: no puede haber instituciones sociales como un sistema legal o la democracia sin que las personas implicadas tengan conceptos como derecho o democracia. Quizás un humano no pueda ser una persona sin entenderse a sí mismo como persona. Pero la vida social de los humanos es solo una pequeña parte de la realidad. Para el gran resto de la realidad natural, la tesis según la cual la naturaleza de los objetos reales (y, por lo tanto, su clasificación correcta) depende de los conceptos que tenemos me parece que es absurda.

Se podría preguntar por qué el constructivismo ha encontrado, no obstante, un uso tan extendido. La razón principal –aparte de su alto factor periodístico de “un hombre muerde a un perro”–, me parece que es la transición seductora de la tesis plausible de que nuestros conceptos o clasificaciones son desarrollos humanos a la absurda tesis de que los objetos cubiertos por estos conceptos y clasificaciones son en sí mismos constructos mentales. Esta transición gana cierta plausibilidad si se asume que no tenemos acceso directo a la realidad, sino solo a través de la representación, porque entonces se podría argumentar de la siguiente manera: si solo tenemos acceso al mundo a través de representaciones, entonces tenemos acceso al mundo solo como un objeto de nuestras representaciones. La idea de una realidad trascendente de representación, de un mundo “detrás” de nuestras representaciones de él, es concebible para nosotros como un concepto límite abstracto. No podemos saber si existe un mundo así ni cómo se supone que es. Pero eso significa que, de acuerdo con todo lo que sabemos, tal realidad trascendente puede que ni

siquiera exista: su ausencia no supondría ninguna diferencia para nosotros, que solo tenemos acceso directo a las representaciones.

Pero entonces tiene sentido abandonar por completo la idea de una realidad de representación trascendental, lo que significa nada menos que reconocer que todo lo que es real es (o puede ser) objeto de una representación. En consecuencia, está en la “esencia” de la realidad, por así decir, ser representable para nosotros. Hablar de la realidad como un constructo mental puede entenderse como un intento de llenar de sentido esta noción de realidad dependiente de la representación: si la realidad y sus componentes son constructos mentales, es decir, producciones de nuestra propia mente, entonces se vuelve comprensible por qué no tienen existencia más allá de nuestras representaciones.

Sin embargo, como ya hemos visto, ni el punto de partida ni el resultado de esta reflexión son plausibles. No hay buenas razones para dudar de la posibilidad de un acceso mental inmediato al mundo; y la tesis de que la realidad es un constructo mental ha resultado incomprensible o absurda en cada una de las lecturas consideradas.

3. ANTI-REALISMO

¿Qué queda de la concepción anti-realista de una realidad dependiente de la representación si se rechaza la crítica de la inmediatez y el constructivismo? No mucho, la verdad. Porque no solo falta la motivación más importante para el anti-realismo con la crítica de la inmediatez, sino que con el constructivismo también se pierde la posibilidad más prometedora de hacer comprensible la idea, al principio difícilmente comprensible, de una realidad dependiente de la representación. Si bien existen otras motivaciones para el anti-realismo y otras formas de entender sus consecuencias, estas no son mejores si se las inspecciona más de cerca¹. Por lo tanto, hay muchas razones para volver a la visión ingenua que las almas más cándidas entre nosotros ya sostenían: entender la realidad que nos rodea como algo dado objetivamente, en gran medida independiente del pensamiento y el lenguaje.

Entender esto como un retorno tiene una consecuencia importante. El realismo al que volvemos con esto no es una teoría metafísica sofisticada sobre una realidad trascendente más allá de toda experiencia, sino una trivialidad cotidiana. Solo sería una pieza atrevida de metafísica si la realidad independiente de nuestro acceso fuera una realidad diferente de la que conocemos y a la que somos cognitivamente accesible, por ejemplo, un mundo de “cosas en sí mismas” incognoscibles. Pero si nuestro acceso intencional al mundo es

¹ Cf. Marcus WILLASCHEK, *Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität*, Frankfurt, Klostermann, 2003.

directo, entonces la distinción entre un “mundo para nosotros” (dependiente de la representación) y un “mundo en sí” (independiente de la representación) es innecesaria: si no hay representaciones entre nosotros y la realidad, entonces no hay razón para considerar la “verdadera” realidad como algo trascendente y distinguirla de la realidad accesible para nosotros.

Por lo tanto, podemos entender la misma realidad como inmediatamente accesible e independiente de este acceso. La realidad a la que nos enfrentamos no es otra que la colorida realidad de los objetos naturales y artificiales con sus múltiples propiedades. El hecho de que este mundo sea independiente de nuestro pensamiento y conocimiento significa que nunca podemos estar seguros de haberlo descrito y reconocido completa y correctamente. Pero eso no excluye la posibilidad de que podamos describir y reconocer correctamente muchas partes y aspectos de la realidad. Este realismo cotidiano en sí mismo no es una tesis intelectualmente emocionante. Pero cuando los periódicos están llenos de informes sobre personas que supuestamente muerden perros, entonces la noticia de que “un perro muerde un hombre” puede valer como un titular.

Marcus Willaschek
Johann Wolfgang Goethe-Universität
Institut für Philosophie
Norbert-Wollheim-Platz 1
60629 Frankfurt a. M., Alemania
willaschek@em.uni-frankfurt.de