

¿Por qué creerlo?

Posted on 1 de febrero de 2011 by John R. Searle

1.

El relativismo cuenta con una larga historia en nuestra cultura intelectual y adopta diversas formas, como el relativismo sobre el conocimiento y la verdad, los valores éticos, el carácter estético y las normas culturales, por nombrar sólo algunos. El libro de Paul Boghossian se concentra en el primero de ellos. La idea básica a la que se enfrenta es que las pretensiones de una verdad y un conocimiento objetivos, como, por ejemplo, la afirmación de que los átomos de hidrógeno tienen un solo electrón, son de hecho válidas únicamente en relación con una serie de actitudes culturales, o con algún otro modo subjetivo de percibir el mundo. Además, de acuerdo con el relativismo, afirmaciones contradictorias pueden tener lo que él denomina «igual validez». No puede haber pretensiones de conocimiento de una validez universal.

Existe una refutación tradicional del relativismo, que reza como sigue: la afirmación de que toda verdad es relativa es en sí misma relativa o no. Si es relativa, entonces no necesitamos aceptarla porque es sólo válida en relación con las actitudes de alguien, y que podemos no compartir. Si no es relativa, sino absoluta, entonces refuta la teoría de que toda verdad es relativa. El relativismo se ve refutado de uno u otro modo. Boghossian examina esta refutación tradicional y, aunque piensa que es seria, no la considera decisiva. Para empezar, la mayoría de los relativistas la tienen por una especie de trampa lógica. Ellos piensan que se encuentran en posesión de un profundo discernimiento: que todas nuestras pretensiones de conocimiento se hacen en relación con un conjunto determinado de actitudes, normas culturales y prejuicios. Este discernimiento no se ve refutado por argumentos lógicos, o eso es lo que ellos se piensan.

La forma de relativismo más influyente en la actualidad es el constructivismo social, que Boghossian define del siguiente modo: «Un hecho es socialmente construido si y sólo si es necesariamente cierto que podía haberse obtenido únicamente por medio de las acciones contingentes de un grupo social». El constructivista social está deseoso de sacar a la luz la construcción allí donde nadie lo habría sospechado, donde algo que es de hecho esencialmente social había estado haciéndose pasar por una parte del mundo natural. Muchos constructivistas sociales lo encuentran liberador porque nos exonera de la aparente opresión de suponer que estamos obligados a aceptar afirmaciones sobre el mundo como cuestiones de hecho independientes de la mente cuando en realidad todas se encuentran

construidas socialmente. Si no nos gusta un hecho que otros han construido, podemos construir otro hecho de nuestra preferencia.

¿A qué se parecen en la práctica el relativismo y el constructivismo social? Boghossian ofrece una serie de ejemplos sorprendentes. Según las mejores evidencias con que contamos, los nativos americanos llegaron al continente procedentes de la masa continental eurásica tras cruzar el estrecho de Bering; pero según algunos relatos nativos americanos, ellos son los descendientes del pueblo buffalo, y llegaron del interior de la tierra después de que espíritus sobrenaturales prepararan este mundo para que fuera habitado por humanos. Aquí tenemos, pues, dos versiones alternativas y contradictorias. Algunos antropólogos dicen que una versión es tan buena como la otra. Como ha escrito uno de ellos, «la ciencia es sólo una de las muchas maneras de conocer el mundo. [La visión del mundo de los zunis es] exactamente igual de válida que el punto de vista arqueológico de aquello en lo que consiste nuestra prehistoria». Nuestra ciencia construye una realidad; los nativos americanos construyen otra. Desde el punto de vista de Boghossian, esto no es aceptable. Estas dos teorías son lógicamente contradictorias entre sí; las dos no pueden ser verdaderas. ¿Existe algún modo de eliminar la contradicción?

La respuesta, dicen los relativistas, es considerar que cada una de las dos afirmaciones es relativa. Deberíamos decir no que los primitivos americanos llegaron a través del estrecho de Bering, sino más bien que, «según nuestra teoría», llegaron por el estrecho de Bering. Y «según algunas teorías nativas americanas», salieron del interior de la tierra. Una vez relativizada, la contradicción desaparece. De hecho, todas las afirmaciones se relativizan de este modo (incluyendo supuestamente la afirmación de que las afirmaciones originales eran contradictorias y la afirmación de que han sido relativizadas). ¿Rescatará el relativismo al constructivismo social? Boghossian está en lo cierto cuando afirma que el relativismo no consigue solucionar el problema, y una gran parte de este libro trata de este fracaso. No estoy de acuerdo con todos sus argumentos, pero sí que respaldo su proyecto global.

Un problema al que se enfrenta el constructivismo social tiene que ver con hechos sobre el pasado. ¿Estamos ahora construyendo hechos sobre el pasado cuando realizamos afirmaciones sobre la historia? Un constructivista social extremo citado por Boghossian, Bruno Latour, acepta esta conclusión con resultados un tanto cómicos. Las investigaciones recientes muestran que el antiguo faraón egipcio Ramsés II murió probablemente de tuberculosis. Pero, según Latour, esto es imposible porque el bacilo de la tuberculosis no fue descubierto por Robert Koch hasta 1882. Bruno Latour, «Ramses II est-il mort de la tuberculose?», *La Recherche*, núm. 307 (marzo de 1998), pp. 84-85.: «Antes de Koch, el bacilo carecía de existencia real». Afirmar que Ramsés II murió de tuberculosis es tan absurdo como decir que murió por los disparos de una ametralladora.

¿Qué cabe hacer con la afirmación de Latour? La ametralladora se inventó a finales del siglo XIX, y antes de esa invención no existía en ninguna forma. Pero el bacilo de la tuberculosis no se inventó: se descubrió. Parte del significado del término «descubrimiento» es que, para que algo sea descubierto, tiene que existir antes del descubrimiento y lo cierto es que no podría haber sido descubierto de no haber existido antes del descubrimiento.

La afirmación de que el conocimiento es una construcción social no pretende aseverar la verdad trivial de que muchos hechos en el mundo social se hallan en la práctica socialmente contruidos. Por ejemplo, algo es dinero, propiedad privada, un gobierno o un matrimonio sólo porque las personas creen que es eso lo que son, y en ese sentido estas cosas se encuentran contruidas socialmente. El constructivismo social plantea la afirmación mucho más radical de que la propia realidad física, los hechos mismos que podríamos pensar haber descubierto en física, en química y en el resto de las ciencias naturales se hallan contruidos socialmente.

Este punto de vista ha sido influyente en una serie de disciplinas: feminismo, sociología, antropología, filosofía de la ciencia y teoría literaria, entre otras. Los títulos de algunas obras características expresan diversos grados de apoyo a la doctrina: *La construcción social de la realidad*, de Peter Berger y Thomas Luckmann; *La vida en el laboratorio: la construcción social de los hechos científicos*, de Bruno Latour y Steve Woolgar; *Construir Quarks. Una historia sociológica de la física de partículas*, de Andrew Pickering; *La estadística en Gran Bretaña, 1865-1930. La construcción social del conocimiento científico*, de Donald MacKenzie; Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Doubleday, 1966 (*La construcción social de la realidad*, trad. de Silvia Zuleta, Madrid, Martínez de Murguía, 1968); Bruno Latour y Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, Londres, Sage, 1979 (*La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*, trad. de Eulalia Pérez Sedeño, Madrid, Alianza, 1995); Andrew Pickering, *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1984; Andrew Pickering, «Science as a Cultural Construct», carta al director, *Nature*, vol. 387 (5 de junio de 1997), pp. 543-546, y Donald A. MacKenzie, *Statistics in Britain, 1865-1930: The Social Construction of Scientific Knowledge*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1981.. Boghossian cita una perspectiva feminista del siguiente modo:

Las epistemólogas feministas, al igual que hacen muchas otras ramas de la epistemología contemporánea, no consideran ya el conocimiento como un reflejo transparente neutral de una realidad existente de forma independiente, con la verdad y la falsedad establecidas por procedimientos trascendentes de evaluación racional. La mayoría, en cambio, aceptan que todo conocimiento es conocimiento situado, que refleja la posición del productor del

conocimiento en un momento histórico determinado y en un contexto material y cultural determinados Kathleen Lennon, «Feminist Epistemology as Local Epistemology», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 71 núm. 1 (junio de 1997), p. 37..

Este pasaje merece ser leído con cuidado. En apariencia, los dos puntos de vista que se contraponen, que el conocimiento es un «reflejo de una realidad existente de forma independiente» y que «todo conocimiento es conocimiento situado», son perfectamente congruentes. Investigadores históricamente situados pueden descubrir la verdad sobre «una realidad existente de forma independiente». Pero la clave del pasaje es afirmar que la mayoría de las feministas rechazan la idea de que el conocimiento refleja una realidad existente de forma independiente; y los floreos retóricos del pasaje, como «procedimientos trascendentes de evaluación racional» y «reflejo transparente neutral» están concebidos para reforzar ese punto.

2.

Boghossian distingue tres características del constructivismo y examina cada una de ellas por separado: el constructivismo sobre los hechos (los hechos mismos son construcciones sociales), el constructivismo sobre la justificación (lo que tenemos por justificación de una creencia es un objeto de construcción social) y el constructivismo sobre la explicación racional (nunca creemos lo que creemos exclusivamente sobre la base de la evidencia).

Sobre la primera y más importante de estas tesis, Boghossian examina argumentos de tres filósofos: Hilary Putnam, Nelson Goodman y Richard Rorty. Putnam imagina un universo hipotético consistente en tres círculos: A, B y C. A continuación pregunta: ¿cuántos objetos hay en este universo? ¿Tres? No, dice Putnam, porque según algunos lógicos polacos (cita a Stanisław Lezniewski), podemos construir un objeto como A, uno como B, uno como C, uno como formado por A+B, otro como B+C, otro más como A+C y, finalmente, uno como A+B+C. Así, sobre esta base, hay en realidad siete objetos en el universo. Dado que podemos afirmar correctamente que hay tres objetos o siete objetos, Putnam concluye que no existe ningún hecho incontrovertible objetivo sobre cuántos objetos hay Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures*, Chicago, Open Court, 1987, p. 18 (*Las mil caras del realismo*, trad. de Margarita Vázquez y Antonio Manuel Liz, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, 1994)..

Tal y como explica Boghossian, la conclusión no se sigue de las premisas. Una vez que has seleccionado tus condiciones para que algo sea un objeto, sí existe un hecho cierto e

incontrovertible sobre cuántos objetos hay. Para Putnam, afirmar que no existe ningún hecho incontrovertible equivaldría a decir que no existe respuesta a la pregunta «¿Cuántos invitados vinieron a la cena?», porque podría decirse que ocho personas o cuatro parejas.

El argumento de Goodman es también débil. Goodman dice que construimos las constelaciones del cielo nocturno trazando determinadas líneas y no otras. Trazamos una serie de líneas que crean la Osa Mayor, por ejemplo. El resto de las constelaciones se crean de un modo similar, y lo que vale para las constelaciones vale para todo, según Goodman. Toda la realidad consiste en creaciones humanas. Una vez más, un mal argumento. Las constelaciones son modelos que hemos seleccionado en el cielo porque podemos discernir por medio de nuestro aparato perceptivo ciertas formas geométricas como la Osa Mayor. Las constelaciones son, en este sentido, algo relativo al observador: las verdaderas estrellas existen independientemente de cualquier observador, aunque los modelos que utilizamos para dar nombre a las constelaciones existen únicamente en relación con nuestro propio punto de vista.

Pero las estrellas, al igual que las montañas, las moléculas y las placas tectónicas, no se hallan en ese sentido en relación con un observador. Es cierto que tenemos que seleccionar un vocabulario de «estrellas», «montañas», etc., pero una vez que se ha seleccionado el vocabulario, es un hecho completamente objetivo que el monte Everest es una montaña, por ejemplo, y no una jirafa. El modelo general de error es confundir, por un lado, la relatividad social del vocabulario y la conformación de descripciones dentro de ese vocabulario con, por otro, la relatividad social de los hechos descritos utilizando ese vocabulario. Esto se revela de forma muy llamativa en el argumento de Rorty.

Rorty afirma que aceptamos las descripciones que hacemos no porque se correspondan con el modo en que las cosas son, sino porque hacerlo así sirve a nuestros intereses prácticos. Boghossian estaría de acuerdo en que el hecho de que demos las descripciones que damos es un hecho que refleja algo sobre nosotros mismos y nuestra sociedad. Pero –señala– el hecho de que las descripciones sean socialmente relativas no implica que los hechos descritos por esas descripciones sean socialmente relativos. Boghossian cita un argumento de Rorty en el que éste atacaba un artículo mío John R. Searle, «Rationality and Realism: What Is at Stake?», *Daedalus*, vol. 122 núm. 4 (otoño de 1993), pp. 55-84. donde yo decía que las montañas, por ejemplo, existen de forma completamente independiente de nosotros y nuestras descripciones. Rorty respondió del siguiente modo:

Puesto que conviene hablar de montañas, como es ciertamente el caso, una de las verdades obvias sobre las montañas es que estaban aquí antes de que nosotros hablásemos sobre ellas. Si no creemos eso, probablemente no sabremos cómo utilizar

los habituales juegos del lenguaje que utilizan la palabra «montaña». Pero la utilidad de esos juegos de palabras no tiene nada que ver con la cuestión de si la Realidad Tal Como Es En Sí Misma, aparte del modo en que resulta práctico que la describan los seres humanos, tiene en ella montañas. Richard Rorty, «Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?», *Academe*, vol. 80 núm. 6 (noviembre-diciembre de 1994), p. 56..

Se trata de un pasaje extraño. Rorty está diciendo correctamente que adoptamos el vocabulario que adoptamos porque sirve a diversos intereses contar con ese vocabulario. Pero lo que pasa por alto es que los hechos en este tipo de ejemplo existen de forma completamente independiente del vocabulario. Comienza «Puesto que conviene hablar de montañas...», dando a entender que de alguna manera la existencia de montañas depende de la utilidad del vocabulario. Pero no es así. Los hechos son los mismos, «convenga o no hablar de montañas».

Acordemos que tenemos la palabra «montaña» porque conviene contar con una palabra así. ¿Por qué conviene? Porque estas cosas existen realmente, y existían ya antes de que tuviéramos la palabra y seguirán existiendo mucho después de que todos hayamos muerto. Para exponer los hechos hay que contar con un vocabulario. Pero los hechos que se exponen con ese vocabulario no dependen de la existencia o utilidad del vocabulario. La existencia de montañas no tiene absolutamente nada que ver con si «conviene o no hablar de montañas». Y no ayuda a la tesis de Rorty referirse desdeñosamente a la existencia de montañas como la «Realidad Tal Como Es En Sí Misma», porque en la medida en que esa expresión posea algún significado, resulta obvio que la Realidad Tal Como Es En Sí Misma contiene montañas.

Creo que Boghossian realiza un servicio público al señalar la debilidad de todos estos argumentos. Pero me temo que el verdadero blanco de su libro no se alcanza refutando malos argumentos del tipo de los que acabo de citar. Las personas que están convencidas del constructivismo social suelen tener una profunda visión metafísica y las refutaciones en detalle no se dirigen a esa visión.

En un cierto sentido, Boghossian se lo pone a sí mismo más fácil al valerse de autores más o menos racionales, en concreto Putnam, Goodman y, en menor medida, Rorty. Sus teorías son razonablemente fáciles de refutar porque están, al menos en el caso de Putnam y Goodman, formuladas con gran claridad. Resulta mucho más fácil refutar un mal argumento que refutar un argumento verdaderamente terrible. Un mal argumento tiene suficiente estructura como para poder identificar su maldad. Pero con un argumento verdaderamente terrible tienes que intentar reconstruirlo de modo que resulte lo suficientemente claro como para poder formular una refutación.

Boghossian se sirve de malos argumentos de Putnam, Goodman y Rorty y los refuta. Pero, ¿qué hay de los argumentos verdaderamente terribles que se encuentran en autores como Jacques Derrida, Jean-François Lyotard y otros posmodernos que han sido más influyentes durante el último medio siglo? ¿Qué hay, por ejemplo, de los intentos de Derrida por «demostrar» que los significados son intrínsecamente inestables e indeterminados, y que resulta imposible contar con ningunas representaciones que sean claras y determinadas de la realidad? (El filósofo francés defiende, por ejemplo, que no existe ninguna distinción defendible entre escritura y habla.) El ambiente de la refutación de Boghossian es el de un seminario en Princeton. Y lo cierto es que Boghossian fue un alumno de Rorty en Princeton. Pero no se mete en la ciénaga para vérselas con Derrida y compañía. Véase mi artículo e intercambio de opiniones sobre Derrida en las páginas de *The New York Review of Books*: «The Word Turned Upside Down», 27 de octubre de 1983, y «An Exchange on Deconstruction», 2 de febrero de 1984..

Boghossian observa que podríamos decir, con congruencia lógica, «según nuestra opinión», los nativos americanos llegaron por el estrecho de Bering, mientras que «según su opinión» llegaron procedentes del centro de la tierra, pero esto, sin embargo, no soluciona el problema del relativismo. No obstante, tengo la impresión de que Boghossian ofrece una versión errónea de por qué no soluciona el problema. Dice que no soluciona el problema por tres motivos:

(A) Aunque relativicemos las afirmaciones al decir «según nuestra opinión», siguen quedándonos algunos hechos no relativos; seguirá habiendo hechos no relativos sobre lo que las diferentes comunidades aceptan o no aceptan, por ejemplo, la evidencia física de personas atravesando el estrecho de Bering.

(B) A menudo resulta mucho más difícil entender lo que creen las personas de lo que resulta entender lo que ocurrió realmente. Lo mental es más confuso que lo físico (este es uno de sus argumentos más endeble).

Y

(C) Si salimos de la objeción (A) afirmando que hay hechos no relativos, nos vemos sumidos en una regresión infinita. Esta es la regresión. Empezamos con:

(1) Según una teoría que aceptamos, llegaron por el estrecho de Bering.
Pero si todo ha de ser relativizado, entonces (1) ha de ser relativizado, lo que da lugar a:

(2) Según una teoría que aceptamos, hay una teoría que aceptamos y según esa

teoría...

Y así sucesivamente *ad infinitum*.

Estoy de acuerdo con las objeciones (A) y (C), pero creo que son síntomas de una objeción más profunda que Boghossian no llega a plantear. La objeción profunda a la relativización es que las afirmaciones originales han sido abandonadas y se ha cambiado el tema. Las afirmaciones originales –que los antepasados de los nativos americanos llegaron a través del estrecho de Bering, y que salieron del centro de la tierra– no trataban de nosotros y nuestras teorías, sino de lo que sucedió realmente en la historia humana independientemente de las teorías de nadie. Nuestra afirmación no es que sostenemos una teoría en concreto. Nuestra afirmación es que los verdaderos antepasados de los primitivos americanos llegaron a través del estrecho de Bering, que se produjeron verdaderos movimientos físicos de cuerpos físicos a través del espacio físico. La relativización del tipo examinado por Boghossian no resuelve la dificultad; cambia el tema por algo irrelevante. Cambia el tema de los hechos históricos por el de nuestras actitudes psicológicas.

Esta es la crítica más importante del constructivismo. Pertenece a la esencia misma del acto del habla de exponer o afirmar proposiciones del tipo de las que hemos estado examinando que el acto del habla te comprometa con la verdad de lo que dices y, por tanto, con la existencia de un hecho en el mundo que se corresponda con esa verdad. Estos actos del habla se realizan a partir de un punto de vista y lo característico es que se enmarquen dentro de ciertos tipos de maneras de pensar, pero las exposiciones o afirmaciones no pasan a ser por ello sobre los puntos de vista o las maneras de pensar. Si se abordan como que tratan del punto de vista y la manera de pensar se obtiene una afirmación completamente diferente, que no trata de los movimientos físicos de los nativos americanos, sino de la psicología de los hablantes. Boghossian tiene razón al observar que la relativización sigue dejándonos con hechos no relativos sobre los hablantes y sus actitudes y que si seguimos avanzando nos vemos atrapados en una regresión infinita, pero esto no son más que síntomas de la incongruencia más profunda. Los constructivistas no tienen una concepción congruente del acto del habla de exponer o afirmar.

3.

La segunda versión del relativismo que examina Boghossian guarda relación con los sistemas epistémicos, esto es, sistemas utilizados para adquirir conocimiento y justificar pretensiones de conocimiento. Justificamos nuestras creencias utilizando un único sistema epistémico, pero alguien podría tener un sistema epistémico diferente que brindaría resultados diferentes de los nuestros. Parece como si cualquier esfuerzo por justificar el nuestro fuera circular,

porque tendríamos que presuponer la validez de nuestro sistema con vistas a intentar justificarlo. Richard Rorty ofrece el ejemplo de la disputa entre el cardenal Bellarmino y Galileo. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 328-331 (*La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983). Citado en Boghossian, p. 61.. Galileo aseguraba haber descubierto, por medio de la observación astronómica con un telescopio, que Copérnico tenía razón cuando afirmó que la tierra giraba alrededor del sol. Bellarmino defendía que no podía tener razón porque su opinión iba en contra de lo que se postulaba en la Biblia. Rorty dice, sorprendentemente, que el argumento de Bellarmino era igual de bueno que el de Galileo. Se trata simplemente de que la retórica de la «ciencia» no se había formado en aquella época como parte de la cultura de Europa. Ahora hemos aceptado la retórica de la «ciencia», escribe, pero no es más objetiva o racional que las opiniones católicas explícitamente dogmáticas del cardenal Bellarmino. Según Rorty, no existe ningún hecho incontrovertible sobre quién tenía razón porque no hay hechos absolutos sobre qué justifica qué. Bellarmino y Galileo, en su opinión, tenían simplemente sistemas epistémicos diferentes.

Lo que creo que debería haber hecho Boghossian inmediatamente, aunque al final acaba diciendo algo parecido, es que no hay y no puede haber racionalidades epistémicas alternativas. Bellarmino y Galileo llegaron a conclusiones diferentes pero actuaron, como todo el mundo, dentro de exactamente el mismo sistema de racionalidad. Bellarmino sostenía la falsa opinión de que la Biblia era una autoridad astronómica fiable. Pero se trata de un caso de una falsa presuposición, no de una racionalidad epistémica alternativa.

¿Por qué no puede haber racionalidades epistémicas alternativas y contradictorias? Piénsese en el ejemplo de la afirmación de que los nativos americanos llegaron por el estrecho de Bering. He señalado que cualquiera que plantee una afirmación de este tipo se compromete por ello con la existencia de un hecho. Pero ese compromiso lleva aparejado a su vez un compromiso de ser capaz de responder a preguntas como «¿Cómo lo sabes?» «Cuál es la evidencia?» Además, sólo ciertos tipos de cosas pueden valer como prueba a favor y en contra de la afirmación. Esos requisitos de racionalidad no son aditamentos de la afirmación original, sino que se hallan incorporados en ella. El requisito de que las afirmaciones admiten prueba y contraprueba y que únicamente determinados tipos de cosas sirven como prueba no es algo que se añada al pensamiento y el lenguaje: se encuentra ya incorporado en la estructura fundamental del pensamiento y el lenguaje.

Pensemos en otro ejemplo. Ahora creo que mi perro Gilbert se encuentra en esta habitación. ¿Cuál es la evidencia? Puedo verlo. Pertenece a la naturaleza de la afirmación en cuestión que lo que yo veo sirva como evidencia. Repárese en que, si como respuesta a una petición de evidencia, yo dijera « $1 + 1 = 2$ », eso no respondería a la exigencia de evidencia.

A Boghossian le preocupa la posibilidad de que pudiéramos encontrar una «alternativa a nuestro sistema epistémico [...] cuyo historial fuera lo bastante imponente como para hacernos dudar de la corrección de nuestro propio sistema». En un caso así, se teme, no podríamos justificar el nuestro. Pero, ¿qué es lo que quiere decirse con «historial» [*track record*]? El hecho de que utilice esta metáfora sin una explicación adecuada debería preocuparle a él y a nosotros. El único «historial» que sería relevante sería un corpus de conocimiento establecido. Pero con objeto de establecer la presencia de un «historial» en este sentido, de establecer la presencia de un corpus de conocimiento, tendríamos que utilizar la única racionalidad epistémica con que contamos, la que ya se encuentra incorporada en el pensamiento y el lenguaje. La hipótesis de racionalidades epistémicas alternativas no tiene un significado claro. Al final, después de tres capítulos difíciles (5, 6 y 7), Boghossian parece llegar a algo parecido a esta conclusión.

En el curso de los grandes debates de los años sesenta y posteriores, un estudiante me preguntó en una ocasión: «¿Cuál es su argumento a favor de la racionalidad?» Se trata de una pregunta absurda. No puede haber un argumento a favor de la racionalidad porque la entera noción de un argumento presupone racionalidad. Las restricciones de racionalidad son constitutivas del propio argumento, como lo son del pensamiento y el lenguaje en general. Esto no equivale a decir que no puede haber pensamientos y afirmaciones irracionales. Estamos rodeados de montones de irracionalidades. (Por ejemplo, a partir de la evidencia disponible, resulta irracional negar que las especies actuales de plantas y animales evolucionaron a partir de formas de vida anteriores. ¿Por qué? Porque, por decirlo de forma concisa, la evidencia es abrumadora.)

4.

La última forma de relativismo que examina Boghossian es la explicación de la creencia. Aquí la afirmación es que la explicación de por qué creemos lo que creemos no es nunca una cuestión de evidencia o exclusivamente una cuestión de evidencia, sino que implica algunos factores irracionales, algunas condiciones sociales en que nos encontremos. Me desconcierta el hecho de que Boghossian se tome esta afirmación muy en serio, no porque sea obviamente falsa, sino porque no es realmente relevante para el tema de la verdad o la falsedad o la justificación de las afirmaciones objeto de examen. Si tenemos justificaciones para nuestras creencias, y si las justificaciones satisfacen criterios racionales, entonces el hecho de que existan todo tipo de elementos en nuestra situación social que nos inclinen a creer una cosa en vez de otra puede revestir un interés histórico o psicológico, pero no tiene realmente nada que ver con las justificaciones y con la verdad o falsedad de la afirmación

original. Hasta qué punto las personas llegan a sus creencias por una evaluación racional de la evidencia es una cuestión fáctica, no una cuestión establecida adecuadamente por la argumentación filosófica.

Creo que el motivo por el que Boghossian se muestra tan preocupado por esto es que algunos que han escrito sobre la sociología del conocimiento científico creen que pueden explicar todas nuestras creencias, tanto las verdaderas como las falsas, las bien sustentadas y las que carecen de sostén, por medio de un modelo habitual de explicación sociológica. Cita *Knowledge and Social Imagery*, de David Bloor Chicago, University of Chicago Press, 2.^a edición, 1991 (*Conocimiento e imaginario social*, trad. de Emmánuel Lizcano y Rubén Blanco, Barcelona, Gedisa, 1998)., como un ejemplo, además de las obras de Latour, Woolgar y Pickering que ya se han mencionado anteriormente. Los autores en cuestión adoptan lo que Bloor llama modos de explicación «simétricos»: defienden que las verdaderas y las falsas creencias, así como las creencias racionales e irracionales, deben ser explicadas por las mismas causas. Un ejemplo, citado por Bloor, tiene que ver con un estudio en el que participaron físicos en la Alemania de Weimar que intentaron «prescindir de la causalidad en física». Un entendimiento «simétrico» de este proyecto científico defendería que, al tiempo que se examina cómo pensaron los físicos al hilo de la evidencia observada, debería estudiar también cómo intentaron «adaptar el contenido de su ciencia a los valores de su entorno intelectual».

Boghossian señala correctamente que la simetría sobre la verdad y la falsedad es muy diferente de la simetría sobre la racionalidad y la irracionalidad. La simetría sobre la verdad constituye un posible programa de investigación en la sociología del conocimiento porque es característico que las personas lleguen a sus opiniones científicas, tanto verdaderas como falsas, por medio del estudio de la evidencia; así, al menos en la mayoría de los casos, tanto las verdaderas como las falsas creencias pueden verse como surgidas de la misma causa, la evidencia. Una evidencia puede ser más reveladora de la verdad que otra evidencia; sin embargo, si dejamos a un lado el uso del fraude, tanto las verdaderas como las falsas teorías tienen la misma causa subyacente: la evidencia observada.

Pero eso no es lo mismo que tratar la racionalidad y la irracionalidad simétricamente. En primer lugar, como acabamos de ver, porque para que tanto las opiniones verdaderas como las falsas sean simétricas, deben originarse en la misma causa: un argumento basado en la evidencia. Pero todo argumento basado en la evidencia adopta una racionalidad común. Así, como defiende Boghossian, el argumento de la simetría de la verdad es erróneo porque se apoya en «la falsedad» de la «simetría sobre la racionalidad»; ambos no pueden ser correctos simultáneamente. Puede llegarse a las verdaderas opiniones y a las falsas opiniones por métodos simétricos, pero cuando esos métodos implican evidencia, ellos

misimos son manifestaciones de una racionalidad común e imposibilitan por ello la simetría, o la igualdad, de racionalidad e irracionalidad. Este es uno de los mejores argumentos del libro de Boghossian.

5.

¿Qué motiva el constructivismo social? Al fin y al cabo, pagamos un enorme precio intelectual si negamos la validez objetiva de los tres últimos siglos y medio de investigación científica. Boghossian cree que el construccionismo viene motivado en parte por la argumentación filosófica y en parte por la corrección política. En la época poscolonial algunos han pensado que no deberíamos imponer nuestra concepción de la realidad a otras culturas. ¿Por qué no íbamos a garantizar, en una democracia multicultural, que cada cultura o, mejor, cada persona pueda tener su propia realidad? Creo, de hecho, que el sesgo antirracional y anticientífico de las versiones actuales del relativismo y el constructivismo están motivadas por una visión metafísica mucho más profunda que la basada en la corrección política poscolonial.

¿Cuál es exactamente esa visión? Retazos de ella aparecen en el pasaje sobre epistemología feminista que he citado más arriba de Kathleen Lennon. Se trata de una visión según la cual todas nuestras pretensiones de conocimiento son radicalmente contingentes debido a sus circunstancias históricas y sociales. Según esta teoría, todos nosotros creemos dentro de conjuntos de suposiciones concretos, y siempre nos representamos el mundo desde un punto de vista y esto imposibilita la verdad objetiva. Para alguien que acepte este argumento, la idea de que hay afirmaciones científicas que son objetivas, universales y establecidas más allá de una duda razonable parece no sólo inexacta, sino decididamente agobiante. Y para estas personas la idea misma de una realidad objetivamente existente, independiente, ha de ser desacreditada.

De acuerdo con esta teoría, si queremos ser verdaderamente libres, libres de crear una democracia multicultural, debemos sobre todo liberarnos de la «objetividad», la «racionalidad» y la «ciencia». La motivación, en suma, es más profunda de lo que tiene en cuenta Boghossian, y guarda interesantes afinidades con formas anteriores del Romanticismo de la Contra-Ilustración del tipo descrito por Isaiah Berlin en su *Las raíces del romanticismo* (*The Roots of Romanticism*, Princeton, Princeton University Press, 2001 (*Las raíces del romanticismo*, trad. de Silvina Marí, Madrid, Taurus, 1999)).

Boghossian ha escrito un libro excelente. Se halla muy comprimido y su lectura no es

siempre una tarea fácil, pero contiene desenmascaramientos implacables de confusión, falsedad e incongruencia.

Traducción de Luis Gago

© The New York Review of Books

www.nybooks.com

Autor: Paul A. Boghossian

Edición: Alianza, Madrid

Páginas: 192 pp. 14,30 €

Título: EL MIEDO AL CONOCIMIENTO. CONTRA EL RELATIVISMO Y EL CONSTRUCTIVISMO