

B. Stroud, *La búsqueda de la realidad*,
Madrid, Síntesis, 2003, pp. 11-43

INTRODUCCIÓN¹

al libro Barry Stroud, *La búsqueda de la realidad:
el subjetivismo y la metafísica del color*

Josep E. Corbí (Univ. de Valencia)

josepcorbi.googlepages.com

Cuando Gustav Janouch le preguntó a Franz Kafka si no le gustaba el cine, este último respondió: "Soy un hombre observador. Pero el cine perturba el mirar. La celeridad de los movimientos y el rápido cambio de imágenes fuerzan al hombre a pasar por alto muchas cosas. No es la mirada la que toma posesión de las imágenes, sino éstas las que se apropian de la mirada. Inundan la conciencia. El cine significa una uniformación de la vista que hasta ahora ha estado desnuda."²

En los albores del cine, Kafka era consciente de cómo éste constreñía su mirada, imponiéndole un ritmo, una velocidad, que le impedían ver, demorarse en los detalles como él acostumbraba, elegir qué mirar y por cuánto tiempo. Kafka se sentía *cegado* por la celeridad del medio cinematográfico y reclamaba para sí el ejercicio de una

¹ Agradezco a los estudiantes de la asignatura 'Teoría del Conocimiento' (curso 2001-2002) su paciencia y colaboración en la discusión del libro de Barry Stroud sobre el que versa la presente introducción. Tobies Grimaltos, Manuel de Pinedo y Jordi Valor me han ayudado con sus comentarios a mejorar la primera versión de este escrito. También me siento muy agradecido a los participantes en el seminario sobre Franz Kafka que, con sus observaciones aparentemente ajenas a libro de Stroud, me han permitido comprender mejor la relevancia del pensamiento de este último.

² Janouch (1969), pp. 223-4.

mirada *lenta*, que se dejase llevar por el eco de objetos y situaciones, y *libre*, que no se viese sometida a exigencias o imperativos ajenos a su curiosidad.

Estos dos rasgos de la mirada comprensiva inspiran también la escritura de Barry Stroud y, especialmente, la redacción del libro que el lector tiene ahora entre sus manos. No en vano el texto viene precedido de una cita de Ludwig Wittgenstein en la que se exhorta a los filósofos a saludarse los unos a los otros diciendo: "¡Tómame el tiempo que necesites!". Stroud ha seguido sin duda ese consejo en la redacción de este libro. De hecho, ya en 1989 publica el artículo "The Study of Human Nature and the Subjectivity of Value"³, donde podemos encontrar las ideas directrices que Stroud irá enriqueciendo y perfilando hasta publicar, en 2000, *La búsqueda de la realidad: el subjetivismo y la metafísica del color*.

La pausa y el cuidado con el que se redactan cada uno de los párrafos que contienen este libro, se traslada a su contenido. En un lenguaje fresco y libre de tecnicismos, Stroud se demora en la caracterización de las posiciones a las que se opone, reconstruye esmeradamente sus supuestos y variantes, hasta el punto de que el lector poco precavido puede llegar a perder el hilo y pensar que Stroud se compromete con propuestas que tan sólo está presentando con el fin de mostrar, posteriormente, sus insuficiencias. Esta lentitud en el examen de las cuestiones nos aproxima a la segunda de las virtudes, a la *libertad*.

Como Stroud subraya, a menudo la reflexión filosófica empieza *demasiado tarde*, cuando las ideas más problemáticas ya se han introducido inadvertidamente como supuestos incuestionables **de cualquier debate que pretenda gozar de reconocimiento**

³ Stroud (1989). Cfr. Stroud (2000b), donde se recopilan los ensayos filosóficos más importantes del autor.

académico. Hace falta una dosis considerable de valentía y de libertad para sacar a la luz tales supuestos y para exigir a las partes en litigio que den cuenta de los mismos, que los *justifiquen* o que, al menos, sean capaces de *especificar su contenido*. Por poner un ejemplo, en el proyecto filosófico de búsqueda de la realidad se da por entendido que en el mundo se dan procesos *físicos* y que todo lo que en el mismo acontece tiene una explicación en términos exclusivamente físicos. Y, sin embargo, si se les pregunta a los participantes en esa búsqueda qué entienden exactamente por 'propiedad física', difícilmente obtendremos una respuesta medianamente articulada. Puede resultar sorprendente que una empresa filosóficamente tan importante como la búsqueda de la realidad, descansa en supuestos escasamente elaborados. Da la impresión de que, a menudo, los debates académicos son gigantes con los pies de barro y que es necesaria la libertad de un filósofo pausado y maduro para atreverse a ver más allá de la corte de aduladores y mostrar que el emperador está desnudo.

La buena filosofía requiere, pues, de una mirada *lenta*, porque las cuestiones filosóficas son escurridizas y están sutilmente entrelazadas, y *libre*, que se atreva a ver más allá de los estereotipos académicos. Esta forma de mirar, de explorar, se ve seriamente amenazada, como le ocurría a Kafka con el cine, por exigencias ajenas a la curiosidad filosófica, tales como las urgencias de una academia que necesita cuantificar continuamente el rendimiento intelectual y que deja poco espacio para la genuina innovación, para el alumbramiento necesariamente pausado y dificultoso de otras maneras de mirar. Afortunadamente, Stroud se desmarca abiertamente de esa regla y, por eso, el lector puede esperar de una lectura meditada de este libro una comprensión profunda de algunos de los temas centrales de la filosofía, cuyas ramificaciones tan sólo se insinúan en el último capítulo y que uno sólo podrá descubrir si ejercita libre y lentamente su capacidad de

pensar y de mirar. El propósito de las líneas que siguen es simplemente contribuir a ese ejercicio, destacando los hitos que en ese camino otro lector ha creído descubrir.

1. *La imagen bipartita.*- “Por convención el color, por convención la dulzura, por convención lo amargo, pero en verdad, átomos y vacío.” La intuición de Demócrito durmió el sueño de las ideas inoportunas hasta que, con el desarrollo de la Nueva Ciencia, se convirtió en un aspecto central de *nuestra* imagen del universo.

En el Renacimiento europeo, el desarrollo de los sistemas de artillería requería de un cálculo ajustado de la trayectoria de los proyectiles y la teoría aristotélica del movimiento parecía incapaz de cumplir ese objetivo. Aristóteles entendía que el estado natural de los cuerpos terrestres era el de reposo, sólo la acción de un motor podía dar cuenta de la alteración de tal estado. El carro se detiene cuando la caballería deja de impulsarlo, ¿cómo es posible, entonces, que se mueva el proyectil cuando ha perdido el contacto con el motor que lo lanzaba? Esta y otras dificultades motivaron una investigación del movimiento que desembocó en la formulación de la ley de la inercia: un cuerpo permanecerá en movimiento o en reposo indefinidamente mientras no actúe fuerza alguna sobre el mismo o, dicho de otro modo, cualquier alteración en el estado de movimiento de un cuerpo ha de explicarse por una variación en la intensidad, dirección o sentido de las fuerzas que actúan sobre el mismo.

Ahora bien, una vez alcanzada la ley de la inercia, podemos llegar fácilmente a pensar que el universo está compuesto de pequeñas partículas o átomos en estado de movimiento o de reposo y que, en definitiva, cualquier alteración en el estado de los átomos que componen el mundo, puede explicarse por una variación proporcionada de las fuerzas que actúan sobre los mismos. De hecho, ¿quién de nosotros

está dispuesto a aceptar que un átomo varíe su estado de movimiento o reposo caprichosamente, sin que se hayan modificado las fuerzas que actúan sobre el mismo? En la medida en que excluyamos tales alteraciones caprichosas, parece que nos vemos obligados a concebir el mundo físico como un conjunto de procesos tales que, para cada efecto o alteración, hay un conjunto enumerable de condiciones antecedentes que *inexorablemente* dan lugar al efecto o alteración en cuestión.⁴

Sabores, olores y colores son experiencias que tiene un organismo cuando *interactúa* con el mundo, pero ¿en qué sentido podríamos seguir diciendo que el sabor está *realmente* en el azúcar, el olor en el jazmín o el amarillo en el limón? ¿No hemos visto que todo lo que ocurre en el mundo son movimientos de átomos en función de las fuerzas a las que se ven sometidos? ¿Acaso podemos considerar que el color, el olor o el sabor son fuerzas que actúan sobre los átomos y alteran su curso?. Tan absurdo es, desde este punto de vista, atribuir olor al jazmín como decir que un cuchillo siente dolor cuando me corta: el dolor, como el olor o el sabor, está en mí. El cuchillo tiene una hoja afilada que al hender mi carne causa en mí la experiencia de dolor, al igual que el perfume del jazmín al entrar en contacto con mis glándulas olfativas despierta sensaciones intensamente placenteras. La experiencia de amarillo ante un limón maduro es fruto, por tanto, de la combinación de *dos* factores: *cómo es el limón* y *cómo somos nosotros*. Si variase de cierta manera cualquiera de estos dos factores, dejaríamos de tener la experiencia de amarillo ante un limón maduro. Si los limones madurasen de otro modo, no los veríamos amarillos o, si los limones siguiesen madurando como hasta ahora, pero nuestros ojos tuviesen una estructura relevantemente diferente, también dejaríamos de verlos amarillos.

⁴ Esta manera de plantear la cuestión responde a la imagen de un universo newtoniano. Las leyes indeterministas de la física del siglo XX también excluyen la arbitrariedad o el capricho, pero, de otro modo: fijando ciertos límites estadísticos de variabilidad en los cambios subatómicos.

Si extendemos esta *imagen bipartita* a todas nuestras percepciones, creencias y pensamientos, podemos afirmar que nuestra manera de concebir el mundo (CM) es el resultado de la combinación de cómo somos los seres humanos (H) y de cómo es el mundo (M):

$$CM=H+M$$

Esta imagen de nuestra concepción del mundo⁵ invita ciertamente a pensar que sólo podríamos conocer el mundo tal y como es en sí mismo si consiguiésemos realizar la siguiente sustracción:

$$M=CM-H$$

Es decir, sólo si lográsemos eliminar de nuestra concepción del mundo lo que aporta el ser humano, tendríamos acceso al mundo tal y como es en sí mismo, sin la contaminación de nuestros conceptos y pensamientos. Uno de los aspectos centrales de la *búsqueda filosófica de la realidad* consiste precisamente en mostrar cómo podría alcanzarse M.

2. *La concepción absoluta de la realidad.*- A primera vista, M es inalcanzable pues cualquier concepción que podamos formarnos de M será al fin y al cabo una concepción *nuestra*, y estará inevitablemente teñida con la impronta de nuestros conceptos y de nuestras capacidades psicológicas.

⁵ "... Podemos investigar el mundo, y el hombre como parte de él, y averiguar así qué indicios puede conseguir de lo que ocurre en torno suyo. Restando entonces esos indicios de su conjunta visión del mundo, podemos conseguir como diferencia la contribución neta del hombre. Esta diferencia indica la extensión de la soberanía conceptual del hombre, el dominio dentro del cual puede revisar la teoría salvando los datos" (Quine (1968), p. 19).

Es cierto que el proyecto de búsqueda de la realidad no puede llevarse a cabo si renunciamos a *todos* nuestros conceptos, pues, en tal caso, nos quedaríamos sin concepción alguna del mundo; pero, por otro lado, parece que si descansamos en algunos de nuestros conceptos, nos alejamos inevitablemente de M.

La única salida ante este dilema estriba en matizar la imagen bipartita y reconocer que no todos los elementos en H nos separan de M, sino que *algunos* de sus elementos representan cómo es M *realmente*. Se sugiere, en este sentido, que si bien algunos de nuestros conceptos, como los conceptos de color o de gusto, ofrecen una imagen *distorsionada* del mundo (HS); hay otros conceptos, como los de forma y movimiento, que representan cómo es *realmente* el mundo (HR). H podría concebirse, entonces, como la adición de HS y HR:

$$H=HS+HR$$

Y, dado que HR no distorsiona nuestra concepción de M, entonces podemos generar una concepción del mundo tal que

CM-HS representa M

De este modo, se alumbra la idea de una *concepción absoluta de la realidad*⁶ como una concepción:

- (a) que incluya exclusivamente elementos HR,
- (b) que describa cómo es el mundo

y, además,

⁶ Para diferentes formulaciones de esta idea, cfr. Mackie (1988), Nagel (1996), Putnam (1994), Smart (1963) y Williams (1991, 1996, 2000)

(c) que explique, a partir de M y HS, por qué tenemos creencias distorsionadas acerca del mundo, por ejemplo, por qué creemos que el limón es amarillo a pesar de que en el mundo no hay colores.

Si pudiese llevarse a cabo esta atractiva empresa, podríamos, por un lado, dejar constancia de la primacía de las ciencias, de su capacidad de describir el mundo tal y como es independientemente de nosotros, y, por otro, explicar nuestra tendencia a atribuir al mundo propiedades y rasgos de los que carece, como el color. Sin embargo, el éxito de esta empresa depende crucialmente de la posibilidad de *distinguir entre HR y HS*, es decir, de la posibilidad de discriminar entre conceptos que representan cómo es realmente el mundo y los que nos ofrecen una visión distorsionada del mismo. El criterio de discriminación que se proponga ha de ser, además, un criterio que podamos aplicar *nosotros* desde nuestra situación en el mundo, mas ¿cuál podría ser ese criterio?

El desarrollo de las ciencias se emparenta a menudo con la idea de un observador neutro y desinteresado cuyo ojo desnudo dejase constancia de lo que ve sin introducir ni juicios de valor ni supuestos ni expectativas. Acabamos de ver, no obstante, que la idea de un ojo totalmente desnudo carece de sentido, que toda concepción del mundo (aunque sea absoluta) que un observador pueda formarse ha de partir de algunos conceptos. La cuestión relevante no es, por tanto, si la mirada del observador ha de estar o no regida por conceptos, sino si es posible especificar el conjunto de conceptos a los que puede legítimamente apelar el ojo de un supuesto observador imparcial, absoluto.

'Absoluto' se contrapone a 'peculiar'. Podríamos, así, decir que *sólo* pueden formar parte de HR los conceptos que no dependen de las

peculiaridades del observador. El observador desinteresado deberá, por tanto, hacer caso omiso de las creencias y pensamientos que deriven de sus peculiaridades y atenerse exclusivamente a la representación de la realidad que pueda generar a partir de rasgos que no sean peculiares de su condición biológica o psicológica. Pero, ¿qué quiere decir que un concepto sea *peculiar* de un observador?

Si consideramos dos observadores cualesquiera, A y B, podremos distinguir entre los rasgos que *comparten* y los que son *peculiares* de cada uno de ellos. ¿Qué quiere decir, sin embargo, que un rasgo no sea peculiar en absoluto? Simplemente, que *todos* los observadores *posibles* lo comparten. Ese es, precisamente, el criterio que Bernard Williams propone:

'Un concepto no es peculiar si y sólo lo poseería cualquier agente con una concepción del mundo.'⁷

De manera que HR estaría formado exclusivamente por conceptos identificables como *absolutos*, como no-peculiares, en el sentido que acabamos de especificar. El problema con esta propuesta es que quedan fuera de HR prácticamente todos los conceptos que se utilizan en la teorías científicas, pues fácilmente podemos pensar en un ser que tenga una concepción del mundo y, sin embargo, carezca del concepto matemático de integral o de derivada. De hecho, gran parte de los seres humanos carecen de tales conceptos y ni siquiera están en condiciones de adquirirlos, por lo que tales conceptos matemáticos deberían

⁷ Literalmente, Williams afirma: "... El mundo como realmente es se contrasta con el mundo como particularmente le parece a cualquier observador en virtud de las peculiaridades de ese observador. Al usar estas ideas estamos implicando que puede haber una concepción de la realidad donde se ha descontado la situación especial u otras peculiaridades de diversos observadores, y esa línea de pensamiento conduce finalmente a *una concepción del mundo tal como es, independientemente de las peculiaridades de cualquier observador*. Esta concepción debe ser seguramente idéntica a una concepción que, si no somos idealistas, necesitamos: una concepción del mundo tal como es independientemente de todo observador." (Williams (1996), p. 307, la cursiva es mía).

considerarse peculiares de uno u otro observador y, por tanto, una concepción que los utilizase no reflejaría cómo es realmente el mundo. En otras palabras, si aplicamos estrictamente el criterio que propone Williams, la concepción absoluta de la realidad debería limitarse a un conjunto muy restringido de conceptos y, en cualquier caso, no se parecería prácticamente en nada a la *imagen científica* del mundo. Esta última conclusión resulta especialmente paradójica porque la idea de una concepción absoluta surge precisamente con el afán de hacerse eco de las consecuencias que el desarrollo de la Nueva Ciencia tiene (o debería tener) sobre nuestra imagen del mundo.

Por otro lado, la propuesta de Williams requiere de algún argumento que conecte 'peculiar' con 'distorsionado'. Gran parte del proceso formativo de un individuo consiste precisamente en la adquisición de ciertos conceptos matemáticos, físicos, gramaticales, económicos, sin los cuales no podría captar determinados rasgos de su entorno. ¿Qué razón hay, por tanto, para pensar que los conceptos que no son compartidos por todos los seres con una concepción del mundo son necesariamente sesgados? ¿No sería más natural pensar que quien carece de ciertos conceptos se ve limitado a la hora de captar determinados aspectos de la realidad?

A la vista de estas consideraciones, Stroud nos invita a renunciar al intento de encontrar un criterio general que nos permita discernir qué aspectos de nuestra concepción del mundo son absolutos, pertenecen a HR, y cuáles no; y nos propone explorar la viabilidad de una concepción absoluta de la realidad por otro camino, un camino que vaya de lo *particular a lo general*, que empiece examinando una *parte* de nuestra concepción del mundo que ha de ser absoluta si alguna lo es, a saber: la caracterización del mundo que nos ofrece la *física*.

3. *Un mundo físico*.- Si hay algún conjunto de conceptos que goza de la presunción de ser absoluto, es el conjunto formado por los conceptos que se utilizan en las leyes y teorías de la física. El hecho de que entre tales conceptos no aparezcan nuestros conceptos de color o de sabor, da lugar al siguiente argumento en favor de que colores y olores son rasgos de nuestra experiencia subjetiva y no propiedades de los objetos:

(P1) El mundo tal y como es independientemente de nosotros es un mundo físico.

(P2) En el mundo físico no hay colores.

Por tanto,

(TSC) en el mundo tal y como es independientemente de nosotros no hay colores.

Stroud trata de mostrar, sin embargo, que el argumento es falaz, que *la Tesis Subjetivista del Color* (TSC)⁸ no se sigue de (P1) y (P2) para cualquier interpretación de esas premisas que las haga plausiblemente verdaderas. En general, el estudio de Stroud no será favorable a los intereses del subjetivismo del color, su reflexión se orienta más bien a desvelar algunas *limitaciones* cruciales en esa concepción del color y, por ende, en el proyecto de una concepción absoluta de la realidad. Cuáles sean exactamente esas limitaciones no es fácil de expresar hasta que la reflexión no avance.

A modo de anticipo, podría decirse que Stroud no pretende probar en su libro que el subjetivismo sea *falso*, ni tampoco que sea *incoherente*, pues lo que es incoherente no puede ser verdadero. La

⁸ Para los defensores más recientes de esta posición, cfr. las notas 6 y 12.

limitación central es que el subjetivismo del color *no puede pensarse coherentemente*. ¿Cómo es posible que el subjetivismo sea coherente y, sin embargo, no pueda pensarse coherentemente? Evocando de nuevo a Kafka podríamos decir que puede que exista una meta sin que haya un camino para alcanzarla.⁹ El hecho de que el subjetivismo sea una meta inteligible no implica que haya una ruta que nosotros, desde nuestra situación en el mundo, podamos recorrer coherentemente para llegar a establecer esa tesis. Esta observación que ahora puede parecer un tanto crítica, adquirirá un contenido más preciso cuando examinemos las objeciones de Stroud a las diferentes versiones del subjetivismo del color. Pero, ahora, regresemos al argumento en favor de (TSC).

Tanto la premisa (P1) como la premisa (P2), hacen uso crucialmente del concepto de 'mundo físico' y, por tanto, para determinar el alcance de las mismas es esencial entender el contenido de ese concepto. ¿Qué es, por tanto, un mundo físico? Una primera dificultad a la hora de contestar a esta pregunta es especificar el contenido del adjetivo 'físico'. Cuando decimos que un mundo es físico, ¿qué tipo de propiedad le estamos atribuyendo? Tal vez la respuesta más plausible sea decir que un mundo es físico si y sólo si está constituido por *hechos físicos*, y que un hecho es físico si y sólo si es un hecho que se enuncia utilizando exclusivamente el *vocabulario de la física*. Ahora bien, ¿cómo acotamos qué términos pertenecen al vocabulario de la física y cuáles no? Una respuesta sería aludir a los términos que *de facto* utiliza la física del momento. Se trata, no obstante, de una respuesta desesperada porque, tras ella, tendríamos una lista de términos mas todavía no sabríamos qué decimos de un hecho cuando decimos que es físico; pero, sobre todo, porque el vocabulario de la física varía con la evolución histórica de esa disciplina

⁹ "Hay una meta pero no hay camino. Lo que llamamos camino es vacilación" (Kafka (1999). Cfr. también Kafka (1996), cap. 1.

y resultaría paradójico afirmar que el hecho de que un concepto sea o no absoluto depende de un circunstancia tan contingente como que sea o no utilizado por la física del momento, que el carácter absoluto de un concepto deriva de un hecho acerca de lo que hacemos los seres humanos.

Supongamos, con todo, que pudiese ofrecerse una caracterización satisfactoria de 'físico'; en tal caso, la expresión 'mundo físico' estaría abierta al menos a la dos interpretaciones siguientes.

(IA) Un mundo físico es el mundo que la física describe.

(IB) Un mundo físico es el mundo descrito en términos exclusivamente físicos.

Si optamos por esta última interpretación, está claro que del hecho de que el mundo pueda describirse en términos *exclusivamente* físicos, no se sigue que el mundo *sólo* pueda describirse de ese modo. O, dicho de otro modo, aunque pueda ofrecerse una descripción del mundo en la que sólo se mencionen los aspectos físicos del mundo, de ese hecho no se sigue que el mundo no tenga otros aspectos, que no pueda también ofrecerse una descripción económica o psicológica del mundo, incluso una descripción en la que se mencionasen exclusivamente los aspectos económicos o psicológicos del mismo. A la luz de (IB), la verdad de la premisa (P1) no implica que los aspectos físicos del mundo abarquen la *totalidad* de las propiedades del mundo y, por tanto, del hecho de que los colores no figuren entre las propiedades físicas del mundo, no se seguiría que los colores no formen parte del mundo, en contra de lo que propone (TSC).¹⁰

¹⁰ Esta objeción (y la que sigue) serían irrelevantes si fuese posible *reducir* al discurso físico cualquier otro tipo de discurso, como el psicológico o el económico, pero ese es un proyecto al que se ha renunciado tras las dificultades señaladas por Rudolf Carnap (1932, 1934).

Ahora bien, tampoco la interpretación (IA) resulta demasiado ventajosa para el subjetivismo del color, pues, de nuevo, el mundo del que la física habla no tiene por qué agotarse en las propiedades que la física le atribuye. En este caso, la expresión 'mundo físico' se utiliza para fijar la referencia del discurso de la física, las entidades sobre las que versa, pero nada se dice acerca de que las únicas descripciones verdaderas que puedan ofrecerse de tales entidades sean físicas. El escritorio sobre el que tecleo este texto forma parte del mundo físico según (IA), la física dice ciertas cosas sobre este escritorio, pero no todo lo que se puede decir con verdad de mi escritorio lo dice la física: la física no habla, por ejemplo, de su precio ni de la situación laboral de quienes intervinieron en su producción.

La pregunta interesante es, entonces, ¿por qué cometemos esa falacia? ¿Por qué tendemos a pensar que (TSC) se sigue de (P1) y (P2)? ¿Qué es lo que nos lleva de una concepción del mundo en términos exclusivamente físicos a la conclusión de que el mundo es exclusivamente físico?

4. *Explicaciones desenmascaradoras.*- Podemos rastrear la clave de esta falacia en la capacidad *explicativa* que atribuimos a la física, en la convicción de que la física es capaz de dar cuenta de todo lo que ocurre en el mundo, incluyendo las respuestas humanas y de otros animales a lo que acontece. Esta es la convicción que se recoge en el punto (c) de la idea de una concepción absoluta de la realidad. Sería, por tanto, este último punto el que dotaría de contenido a los otros dos, el que delimitaría qué conceptos representan realmente el mundo y cuáles no, estableciendo, de este modo, un *criterio explicativo de lo real*:

“El mundo tal y como es en sí mismo es el conjunto mínimo de propiedades que explica todo lo que ocurre, incluyendo las

respuestas humanas y de otros animales a todo lo que acontece.”¹¹

Y se da por entendido que ese conjunto mínimo coincide con las propiedades físicas del mundo.¹² El subjetivista del color remite el color al ámbito de las experiencias subjetivas precisamente porque entiende que los colores no forman parte de ese conjunto mínimo y que, por tanto, los objetos no tienen colores. Ahora bien, lo que el subjetivista en ningún momento niega es que los seres humanos tenemos creencias y percepciones acerca del color de los objetos físicos. Es tarea, por tanto, de la concepción absoluta de la realidad explicar, a partir de las propiedades físicas del mundo, por qué los seres humanos tienen tales creencias y percepciones.

Un condición ineludible del éxito de esa tarea explicativa es que el investigador pueda *identificar* y *explicar* esos hechos psicológicos sin que él mismo se comprometa en ningún momento con la verdad de tales creencias o el carácter verídico de tales percepciones. Se trata, en definitiva, de llevar a cabo una *explicación desenmascaradora* de las creencias y percepciones acerca del color de los objetos, de manera semejante a como podemos explicar por qué alguien cree en brujas y fantasmas sin nosotros mismos tener creencias de ese tipo:

“Llamaré a la explicación que explica la apariencia de algo, o que explica la creencia en ese algo sin tener que suponer que la creencia es verdadera, una explicación ‘desenmascaradora’, que

¹¹ [Stroud (2000a), c. 4 par. 8]

¹² Esta circunstancia pone de relieve la existencia de una tensión entre el criterio explicativo de lo real y la caracterización de 'absoluto' en términos de la ausencia de peculiaridad; pues vimos que esta última noción nos conducía a un conjunto muy restringido de conceptos del que estaban necesariamente ausentes muchos de los conceptos que aparecen en las teorías físicas y del que, además, difícilmente cabe esperar que sean suficientes para explicar todos los procesos que se dan en el mundo.

revela que la base o fuente de una creencia no está conectada correctamente con su verdad."¹³

La necesidad de aportar explicaciones desenmascaradoras de ciertos hechos psicológicos plantea, no obstante, serias dificultades. Algunas son *genéricas* y afectan a cualquier pretensión de explicar en términos físicos hechos psicológicos; mientras que otras son *específicas* del proyecto de desenmascarar las creencias y percepciones acerca del color de los objetos.

En cuanto a las dificultades genéricas, conviene destacar en primer lugar que, en la medida en que se elaboren explicaciones desenmascaradoras de hechos psicológicos, tendremos que aceptar que en el mundo no sólo se dan hechos físicos sino también hechos psicológicos: "No podemos mirar el mundo en términos exclusivamente físicos y al mismo tiempo ofrecer una explicación desenmascaradora de los hechos psicológicos".¹⁴ Es cierto que, dada la primacía explicativa de los hechos físicos respecto de los psicológicos, podría seguir argumentándose que hay un sentido relevante en el que los hechos físicos son reales y los psicológicos no. La reflexión de Stroud obliga, por lo menos, a articular un sentido alternativo de 'real' en el que los hechos psicológicos sean reconocibles como reales, pues, de otro modo, las explicaciones desenmascaradoras se quedarían sin *explanandum*.

La segunda objeción genérica es, en mi opinión, uno de los puntos más débiles del libro. Stroud reitera una intuición importante, a saber: que no podremos entender cómo se relacionan los hechos físicos con los hechos psicológicos mientras concebamos estos últimos como hechos que simplemente se añaden a los primeros. Sin embargo, su defensa de esa intuición no me resulta demasiado convincente. Insiste, en primer

¹³ [Stroud (2000a), c.4-par. 17]

¹⁴ [Stroud (2000a) , p-.4-par. 25].

lugar, en la dificultad de establecer *leyes psicofísicas* que den cuenta de la dependencia de los estados mentales respecto de los físicos. Después indica que, aun si tales leyes pudiesen determinarse, las correlaciones que en las mismas se estableciesen aparecerían como *hechos brutos*, de manera que seguiríamos sin entender por qué se dan tales correlaciones.

Sin embargo, el propio Stroud admite que cualquier explicación ha de apelar en último término a hechos brutos, a hechos de los que no se reclama a su vez una explicación. Se sigue, por tanto, que no basta para descartar el carácter explicativo de las leyes psicofísicas el hecho de que algunas de ellas se tomen como hechos brutos. Las reticencias ante el potencial explicativo de tales leyes deberían centrarse en otros aspectos, por ejemplo, en su capacidad de articularse formando un tejido de leyes de manera que algunas de esas leyes den cuenta de otras.¹⁵ Es esta, sin embargo, una cuestión sobre la que Stroud no abunda, dejando de lado gran parte de la discusión contemporánea en torno a la relación entre la mente y el cuerpo.

Afortunadamente, las objeciones genéricas a las explicaciones desenmascaradoras no juegan un papel central en el ataque de Stroud al subjetivismo del color. La discusión no se centrará a partir de ahora en la posibilidad de *explicar* en términos físicos ciertos hechos psicológicos, sino más bien en la posibilidad de *identificar* tales hechos psicológicos sin violentar los límites de una explicación desenmascaradora.

En concreto, las observaciones de Stroud irán dirigidas a mostrar que no podemos identificar que otros tengan creencias y percepciones acerca del color de los objetos sin que el intérprete mismo tenga ese tipo de creencias. Esa es la razón fundamental por la que Stroud concluye que el subjetivismo del color no puede pensarse

¹⁵ Cfr., por ejemplo, Horgan (1993).

coherentemente, pues, por un lado, el subjetivista niega que los objetos físicos tengan colores y, por otro, si Stroud tiene razón, el subjetivista ha de suponer que tienen colores para poder identificar que otros seres humanos tienen creencias y percepciones sobre el color de los objetos. Pero veamos con cierto detalle cuáles son los argumentos de Stroud.

5. *Percepciones y creencias.*- El subjetivista interpreta las *percepciones de color* a la luz de las *sensaciones de dolor*, considera que el sentido en el que podemos decir

(1) Juan ve amarillo

es el mismo en el que afirmamos 'Juan tiene dolor'. Al igual que un alfiler nos causa dolor al pinchar nuestro dedo, un limón causa una *sensación de amarillo* al reflejar la luz sobre nuestros ojos.

No obstante, los términos de color aparecen en oraciones de muchos otros tipos, como, por ejemplo,

(2) Juan ve algo amarillo.

En este caso, 'amarillo' se *predica* de un objeto y, por tanto, requiere la identificación de un objeto que sea el portador de la propiedad 'amarillo'. Lo mismo ocurre en

(3) Juan ve amarillo algo

(4) Juan ve un limón amarillo

(5) Juan ve amarillo un limón.

(4) puede ser verdadera sin que (5) lo sea. En el escenario de un teatro, puede colocarse un limón amarillo que, al iluminarlo con un haz de luz

azul, Juan, como espectador, lo ve verde. Podemos, en tal caso, decir que Juan está viendo un limón amarillo aunque, en ese momento, lo vea verde. Una oración del tipo (5) puede ser verdadera sin que la oración correspondiente del tipo (4) lo sea. Por ejemplo, es verdad que Juan, en el teatro, ve verde el limón y, sin embargo, es falso que esté viendo un limón verde. Algo similar puede decirse respecto a la relación entre (2) y (3).

Es más (5) puede ser verdadera sin que haya ni siquiera un limón, pues Juan podría estar sufriendo una alucinación. Esto sugiere que en (2)-(5) la atribución a Juan de la percepción del color de un objeto, no nos compromete con que ese objeto realmente exista ni tenga ese color. Hablamos, en este caso, de *ver predicativo* que se contrapone al *ver proposicional* en el que sí que se da ese compromiso con la verdad:

(6) Juan *ve que* un limón sobre la mesa es amarillo.

(7) Juan *ve que* hay un limón amarillo sobre la mesa.

Es necesario que haya un limón amarillo sobre la mesa para que (6) y (7) sean verdaderas.¹⁶

Aparte de percepciones, también tenemos creencias y emitimos juicios acerca del color de los objetos físicos:

(8) Juan *cree que* hay un limón amarillo sobre la mesa.

(9) Juan *espera que* haya un limón amarillo sobre la mesa.

¹⁶ Bajo determinada interpretación de esas oraciones, podríamos decir que (7), para ser verdadera, sólo requiere que el limón sobre la mesa sea amarillo, no es necesario que Juan vea que es amarillo. De hecho, (7) podría ser verdadero sin que ni siquiera Juan viese el limón, bastaría con que viese algo que le indicase que hay un limón sobre la mesa y que ese limón fuese amarillo. En cambio, (6) sólo es verdadera si hay un limón sobre la mesa y Juan ve que ese limón es amarillo; aunque, de nuevo, esta segunda condición es demasiado restrictiva: sería suficiente con que Juan viese algo que le indicase que hay un limón sobre la mesa y algo que le indicase que ese limón es amarillo.

Las oraciones (1)-(9) expresan el *conjunto* de hechos psicológicos sobre el color del que la tesis subjetivista ha de dar cuenta. El subjetivismo tiende a centrarse en (1), donde la proximidad con la experiencia de dolor es máxima, y trata de acomodar el resto de los hechos psicológicos a ese patrón. El problema es si puede llevar a cabo esa tarea coherentemente.

Hemos visto que sólo en (1) podemos escapar a la estructura predicativa, pues en el resto de los casos se predica una *propiedad* de un *objeto*. Ahora bien, en las oraciones (2)-(7) nos encontramos con propiedades que atribuimos a *objetos de la percepción*, mientras que en (8)-(9) se trata de propiedades que asignamos a *objetos del pensamiento*. La cuestión es que ha de haber alguna *conexión* entre la propiedad 'amarillo' cuando se la atribuimos a un objeto de la percepción y cuando creemos que un objeto tiene esa propiedad, pues, de otro modo, no podríamos formar nuestras creencias acerca del color de los objetos a partir de la percepción de los mismos.

Esta es una exigencia que el subjetivismo reconoce y, de hecho, podemos clasificar las diferentes teorías subjetivistas en función de cómo conciben la relación entre el objeto de la percepción y el objeto de la creencia. La respuesta más sencilla es defender la existencia una *conexión directa*: 'amarillo' designa la *misma* propiedad en (2)-(7) y en (8)-(9). El precio que habría que pagar, en tal caso, es la necesidad de conceder *un teoría del error*, es decir, aceptar que si todas nuestras creencias sobre el color de los objetos físicos son falsas, entonces todas nuestras percepciones al respecto son ilusorias.

Una segunda estrategia se inclinaría por una *conexión indirecta*, por lo que afirmaríamos que 'amarillo' designa propiedades *distintas* aunque estrechamente *relacionadas*, en los casos de percepción y en los casos de creencia. Este es ciertamente el modelo en el que se inspira la teoría *disposicionalista* del color.

6. *La teoría disposicionalista del color.*- Cuando el practicante carga la aguja hipodérmica, el niño no puede dejar de anticipar el impacto de la aguja sobre su carne tierna, de ver en esa aguja estéril un objeto *doloroso*. Sin embargo, hasta el propio niño sabe que la aguja no *siente* dolor, que el sentido en el que ve la aguja como dolorosa no es el mismo en el que califica de dolorosa a su propia experiencia. La palabra 'doloroso' tiene, de hecho, dos sentidos diferentes, aunque relacionados, cuando la usamos para caracterizar un objeto físico como la aguja y cuando sirve para describir nuestra experiencia subjetiva. 'Doloroso', en el primer sentido, alude a la *disposición* de un objeto a causar en nosotros una experiencia calificable de dolorosa en el segundo de los sentidos.

La teoría disposicionalista del color entiende que 'amarillo' se comporta del mismo modo que 'doloroso'. Cuando decimos de un limón que es amarillo estamos simplemente afirmando que el limón tiene la disposición de causar en nosotros una sensación o percepción de amarillo; de manera que 'amarillo', en esta última aparición, designa una propiedad de una sensación mientras que en su primera mención designa otro tipo de propiedad, a saber: la disposición a provocar cierto tipo de sensación o percepción. Esta disposición se caracteriza inicialmente mediante el siguiente bicondicional:

"x es amarillo si y sólo si cualquier ser humano normal capaz de percibir tendría percepciones de amarillo si se encontrase en cierto tipo de circunstancias de percepción C manteniendo cierta relación R con x"¹⁷

¹⁷ [Stroud (2000a) c. 6-par. 11).-Galileo, Boyle, Newton, Locke y Descartes se cuentan entre los clásicos a los que se les atribuye una teoría disposicionalista del color. Para versiones más recientes de esta teoría, cfr., por ejemplo, McGuinn (1983), Peacocke (1984), Johnston (1992) y Wright (1992).

Para el subjetivista, el contenido de este bicondicional sólo se habrá especificado suficientemente cuando se indiquen criterios de identificación de percepciones de amarillo que sean independientes de la identificación de objetos físicos amarillos, es decir, si se dispone de criterios para distinguir percepciones de amarillo de percepciones de azul que no presupongan, a su vez, la atribución de amarillo o de azul a un objeto físico. Esta exigencia no es fácil de satisfacer como veremos en el punto siguiente, pero supongamos, de momento, que ese problema puede resolverse y veamos por qué ni ese bicondicional, ni ninguna variante del mismo, puede ofrecer una caracterización satisfactoria de lo que creemos acerca de un objeto cuando creemos que es amarillo.

El bicondicional es ciertamente *verdadero* acerca del predicado 'amarillo', pero si sustituimos 'amarillo' por 'ovoide', el bicondicional sigue siendo verdadero, por lo que la verdad de ese bicondicional no sirve para discriminar entre propiedades objetivas de los objetos, como la forma, y propiedades subjetivas, como el color. Si el propósito de la teoría subjetivista del color es mostrar que el color que atribuimos a un objeto *depende*, a diferencia de la forma, de nuestra experiencia subjetiva; la verdad del bicondicional no expresa por sí misma esa diferencia, pues también es verdadero de las propiedades que, según el subjetivista, el objeto posee tal y como es en sí mismo, independientemente de nosotros.

Una manera de esquivar esta objeción es sostener que, mientras que el bicondicional es *necesariamente* verdadero de 'amarillo', tan sólo sería *contingentemente* verdadero de 'ovoide' y en ese hecho estribaría la diferencia entre una propiedad objetiva como 'ovoide' y una propiedad subjetiva como 'amarillo'. Dicho de otro modo, en el caso de las propiedades subjetivas, la propiedad se *identificaría* mediante el

bicondicional y, por eso, el bicondicional es necesariamente verdadero de tales propiedades; mientras que, en el caso de las propiedades objetivas, estas se identificarían mediante rasgos independientes de la verdad del bicondicional y, por ello, es posible que un objeto satisfaga en el mundo efectivo el bicondicional, sin que lo haga en otro mundo posible, pues las propiedades objetivas tienen condiciones de identidad independientes de su capacidad de satisfacer el bicondicional.

Ahora bien, esta manera de trazar la distinción entre propiedades objetivas y subjetivas presupone que el bicondicional es necesariamente verdadero de las propiedades subjetivas y, en concreto, de la propiedad que designa 'amarillo'. Sin embargo, es fácil ver que el bicondicional en cuestión no es necesariamente verdadero de la propiedad de ser amarillo. Consideremos un objeto x que, de hecho, satisface el bicondicional para al predicado 'amarillo', por ejemplo, un limón maduro. ¿Acaso no podríamos imaginar una situación *posible* en la que un limón maduro no satisficiese el bicondicional? En una situación imaginaria en la que los seres humanos normales no tuviesen ojos o su formación fuese relevantemente diferente, un limón maduro no produciría en los seres humanos normales percepciones de amarillo por lo que, en tales condiciones, el bicondicional sería falso de un limón maduro y, en consecuencia, ya no podríamos afirmar que el bicondicional es necesariamente verdadero de un limón maduro. De manera similar, las leyes de la naturaleza podrían ser parcialmente diferentes de modo que los objetos que ahora provocan percepciones de amarillo en un ser humano normal generasen, por ejemplo, percepciones de azul. En estas circunstancias imaginarias, un limón maduro no satisfaría el bicondicional, por lo que, en general, podemos decir que, si un objeto x es amarillo si y sólo si el bicondicional es *necesariamente* verdadero de él, entonces no hay ningún objeto que sea amarillo. Si al limitarnos a pedir que el bicondicional fuese verdadero,

estábamos imponiendo un requisito demasiado débil porque también 'ovoide' lo cumplía; al solicitar que sea necesariamente verdadero, parece que estamos estableciendo una restricción demasiado exigente que ningún objeto puede satisfacer.

Una manera de evitar este problema es tratar de anclar el significado de 'amarillo' al mundo efectivo, al igual que Saul Kripke y Hilary Putnam¹⁸ vinculan la referencia del término 'agua' al líquido que se da en nuestro entorno. Con la palabra 'agua' nos referimos a la *esencia* del líquido que llena nuestros lagos, nuestros ríos y nuestros mares. Un líquido que fuese inodoro, incoloro e insípido como el agua pero que no tuviese esa esencia, que no fuese H₂O, no sería agua, se parecería al agua en las sensaciones que provoca en nosotros cuando lo olemos, lo saboreamos o lo miramos, pero no sería agua. Digamos que el carácter inodoro, incoloro e insípido es una manera que tenemos de referirnos al agua, pero lo que hace que un líquido sea agua es su esencia y no las experiencias que suscita en nosotros cuando entramos en contacto con ella.

Ahora bien, si decidimos tratar 'amarillo' de este modo, tendremos que reconocer que el hecho de que el limón provoque en nosotros determinadas experiencias no puede ser constitutivo de la *amarillez* de un objeto, que lo que convierte en amarillo a un objeto es un rasgo que tiene el objeto independientemente de las experiencias que provoque en nosotros. De manera que en un planeta imaginario en el que hubiese un objeto que provocase en nosotros las mismas experiencias que un limón amarillo en nuestro planeta, si ese objeto no tuviese la misma esencia que hace amarillos a nuestros limones, entonces no sería amarillo, por más que provocase en nosotros percepciones de amarillo.

Interpretado de este modo, el bicondicional de las cosas amarillas sería necesariamente verdadero, como también lo sería el bicondicional

¹⁸ Cfr. Kripke (1985) y Putnam (1988, 1991).

del agua, con lo que se desdibujaría de nuevo la diferencia entre propiedades objetivas y subjetivas. Pero, además, el problema estribaría en que ese bicondicional perdería toda su utilidad para una teoría subjetivista del color, puesto que 'amarillo' como 'agua' se referirían a propiedades cuyas condiciones de identidad serían totalmente independientes de nuestras respuestas ante los objetos.

Stroud considera a lo largo del capítulo 6 otras opciones en las que no me demoraré. Conviene destacar, no obstante, que la discusión de Stroud en este punto hace caso omiso de la riqueza de matices y de la intensidad del debate contemporáneo en torno a las teorías disposicionalistas del color y, en concreto, acerca de la ventajas que puede suponer para una propuesta subjetivista el anclaje al mundo efectivo de las condiciones indicadas en el bicondicional. Esta es una limitación significativa, si bien pueden rastrearse en el texto de Stroud observaciones generales desde las que intervenir relevantemente en el detalle del debate en cuestión.

Stroud concluye, en cualquier caso, que no es posible identificar una disposición que determine la propiedad a la que se refiere 'amarillo' de manera que satisfaga las exigencias de una teoría subjetivista, a saber: (a) que aluda a nuestra manera de ser, a nuestra manera de responder ante el mundo y (b) que se distinga de las disposiciones que sean necesariamente verdaderas de la propiedad a la que se refiere 'ovoide'. Y, dado que la teoría disposicionalista es la más prometedora de las teorías subjetivistas que parten de la existencia de una conexión *indirecta* entre el objeto de la percepción y el objeto de la creencia acerca del color, Stroud nos propone explorar en el capítulo siguiente la viabilidad de una teoría subjetivista que parta de la existencia de una conexión *directa* entre ambos tipos de objeto, es decir, que entienda que la propiedad que designa 'amarillo' en (2)-(7) es la *misma* que la que designa en (8)-(9).

7. *La teoría del error.*- Una teoría subjetivista de la conexión directa entiende que todas nuestras creencias sobre el color de los objetos *físicos* son *falsas* y, por tanto, ha de mantener que todas nuestras percepciones al respecto son *ilusorias*, pues 'amarillo' designa la *misma* propiedad en ambos casos. Sólo podría reconocerse la existencia de percepciones verídicas y de creencias verdaderas acerca del color de objetos *no-físicos*, por ejemplo, de sensaciones. De hecho, la versión más plausible del subjetivismo directo supone que 'amarillo' es una propiedad de ciertos objetos no-físicos, pero, antes de adentrarnos en la caracterización de esta nueva variante de la teoría subjetivista, recordemos los requisitos que ha de satisfacer.

Toda teoría subjetivista del color ha de comprometerse con un proyecto *desenmascarador*, pues acepta los hechos psicológicos recogidos en (1)-(9) y, sin embargo, considera que todas las creencias y percepciones acerca del color de los objetos físicos son respectivamente falsas e ilusorias. Ha de *explicar*, en consecuencia, cómo los seres humanos llegan a tener tales creencias y percepciones sin que el propio subjetivista mantenga tales creencias ni reconozca el carácter verídico de esas percepciones. No obstante, el problema no estriba tanto en explicar esas creencias y percepciones, sino en *identificar* su contenido. El subjetivista ha de entender el contenido de las creencias y percepciones acerca del color de los objetos físicos que tienen otros *sin mantenerlas* él mismo, al igual que uno puede reconocer que otras personas creen en las brujas o en los dragones, identificar el contenido de tales creencias, sin que uno mismo las adopte. La cuestión crucial es si uno puede carecer de creencias acerca del color de los objetos físicos y, a pesar de ello, llegar a comprender el contenido de las creencias y

percepciones acerca del color de los objetos físicos que otros tienen. La respuesta de Stroud es que no:

“Los contenidos de todas nuestras percepciones y creencias sobre los colores de las cosas forman una porción tan grande, penetrante e irreducible dentro de todo aquello que tomamos por verdadero con respecto al mundo que no pueden ser seccionados de esa concepción dejando intacta nuestra comprensión de nosotros mismos y de nuestras percepciones y creencias tal y como son.”¹⁹

Existen argumentos generales en favor de que no podemos atribuirles a otros creencias sin atribuirles una masa significativa de creencias verdaderas; pero ninguno de estos argumentos es por sí mismo suficiente para mostrar que no podemos atribuir a otros creencias acerca del color de los objetos físicos sin mantener nosotros mismos creencias de ese tipo. Todos esos argumentos son perfectamente compatibles, como no podría ser de otro modo, con que atribuyamos creencias falsas a otros, incluso conjuntos de creencias falsas, tales como las creencias acerca de las brujas o de los dragones. Es necesario, por tanto, elaborar un argumento específico para avalar la tesis de Stroud, para rechazar la viabilidad del proyecto desenmascarador con el que todas las versiones interesantes del subjetivismo del color se comprometen necesariamente. Presentaremos ese argumento a partir de la versión más atractiva del subjetivismo directo y, después, indicaremos cómo afecta también a la teoría disposicionalista del color.

Parece que cualquier estrategia que el subjetivista directo pudiese seguir para desenmascarar los hechos psicológicos (1)-(9), debería dividirse en los siguientes pasos:

¹⁹ [Stroud (2000a) c. 7-par. 13]

(a) el subjetivista *identifica* en el contenido de sus propias percepciones de objetos no-físico la propiedad de ser amarillo.

(b) el subjetivista *identifica* las circunstancias externas en las que habitualmente se producen esas percepciones sin hacer uso en tal identificación de ningún término de color. Se podría hablar de la presencia de un limón maduro, pero nunca de la de un limón amarillo.

(c) el subjetivista *supone* que los otros ante esas mismas circunstancias externas tendrán percepciones con el mismo contenido.²⁰

Si estos tres pasos pudiesen llevarse a cabo, parece que el subjetivista directo dispondría de una estrategia para identificar lo que otros creen o perciben cuando tienen creencias o percepciones acerca del color de los objetos físicos. Sin embargo, la estrategia que acabamos de describir plantea numerosas dificultades. La primera, y la más tradicional, pone en cuestión que el subjetivista pudiese justificar la suposición a la que se alude en el punto (c): ¿cómo podría el subjetivista saber que la correlación que se da en su caso entre ciertas circunstancias externas y la percepción de amarillo, se mantiene también en el caso de otras personas?.

Stroud pasa de puntillas sobre esta objeción, pues considera que es una dificultad menor comparada con la que amenaza al punto (a), es decir, a la posibilidad de identificar la propiedad de ser amarillo en las percepciones de objetos no-físicos que uno mismo tiene. Al describir los

²⁰ [Stroud (2000a), c. 7-par. 48]

problemas para llevar a cabo esa identificación, Stroud sigue la línea argumentativa de Ludwig Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*.

Supongamos que ante un limón maduro, tenemos una sensación y queremos identificar en esa sensación la propiedad de ser amarillo. ¿Cómo podríamos hacerlo? De nada nos serviría recurrir a una *descripción definida* como la siguiente: 'Ser amarillo es la propiedad de esta sensación que no es la forma', pues una sensación, aparte de la forma, tiene muchas otras propiedades: su intensidad, duración, luminosidad, etc. Un *definición ostensiva* tampoco sería de mucha ayuda: 'Amarillo es esto', pues cualquier definición de estas características es esencialmente ambigua por más que se combine con muchos otros actos de ese tipo. Además, cualquier definición conlleva el establecimiento de una *regla*, de una idea de *lo mismo*, y, por tanto, de la distinción entre cuando se da *realmente* otra vez lo mismo o cuando sólo *parece* que es otra vez lo mismo. Y, como se sigue del argumento en contra del lenguaje privado de Wittgenstein, los objetos cuyas condiciones de identidad pretenden especificarse con total independencia de lo que acontece en un espacio público, no admiten la distinción entre lo que son y lo que parecen ser, por lo que la idea de regla y de identidad no se les puede aplicar con sentido.

Naturalmente, estas observaciones se aplican no sólo al subjetivismo directo sino también a la teoría disposicionalista, pues, como resaltamos en su momento, el bicondicional de las cosas amarillas presupone la posibilidad de identificar las percepciones amarillas independientemente de la identificación de objetos físicos amarillos y la mejor estrategia para satisfacer esta exigencia es la descrita en los pasos (a)-(c), por lo que el fracaso de esta estrategia conlleva también el fracaso de la teoría disposicionalista.

Sin embargo, aun si todos estos obstáculos pudiesen superarse, el subjetivista directo debería enfrentarse a un problema adicional, pues la

propiedad que designaría 'amarillo' como fruto de la estrategia (a)-(c) sería una propiedad que *sólo puede* predicarse de objetos no-físicos como las sensaciones, por lo que 'amarillo' no designaría un color, pues nuestro concepto de color es tal que un color *puede* predicarse *tanto* del contenido de una percepción *como* de un objeto físico. Dicho de otro modo, la victoria del subjetivista, en el caso de que se diese, sería una victoria pírrica porque se habría dejado por el camino precisamente lo que quería explicar. En su afán por identificar el contenido de nuestras creencias y percepciones acerca del color sin comprometerse él mismo con tales creencias, habría generado una propiedad de los objetos no-físicos a la que denominaría 'amarillo', pero que no podría considerarse ya un color porque carecería de uno de los rasgos constitutivos de los colores, a saber: la posibilidad de aplicarlo a los objetos físicos.

De este modo, Stroud concluye que no puede llevarse a cabo *coherentemente* el proyecto desenmascarador que toda teoría subjetivista del color requiere, pues no podemos atribuir a otros creencias y percepciones acerca del color de los objetos si nosotros mismos no partimos de creencias y percepciones de ese mismo tipo. Eso no implica que el subjetivismo acerca del color sea *falso* y, por tanto, tampoco que sea *incoherente*. Lo único que se sigue es que la verdad del subjetivismo no puede alcanzarse *coherentemente* porque no es posible entender que otros tengan creencias y percepciones acerca del color de los objetos físicos sin que uno mismo mantenga ese tipo de creencias y reconozca el carácter verídico de ese tipo de percepciones.

"Las dificultades con que tropezaría un aspirante a desenmascarador que se tome en serio las condiciones de éxito de su proyecto indican que nadie podría abandonar toda creencia relativa al color de las cosas y entender pese a ello los términos de

color que resultan fundamentales para las atribuciones de percepciones y creencias sobre el color de las cosas."²¹

¿Dónde nos deja el fracaso del proyecto desenmascarador? ¿Se sigue de ese fracaso que el subjetivismo del color es *falso* y, por tanto, que podemos afirmar sin reticencias que los limones maduros son amarillos y los tomates maduros, rojos? ¿O existe *alguna razón independiente* del proyecto desenmascarador que nos invite a seguir negando que los objetos físicos tengan colores y sosteniendo, en cambio, que poseen formas y tamaños? Stroud considera, seguidamente, algunas de las razones esgrimidas en esta última dirección y reserva para el capítulo 9 la cuestión crucial acerca de si el fracaso del proyecto desenmascarador nos permite afirmar que los objetos físicos tienen colores y, por tanto, la falsedad del subjetivismo.

8. *El acuerdo y la ineficacia causal del color.* -

8.1 *El acuerdo.* - El escándalo del desacuerdo en asuntos morales es uno de los argumentos tradicionales en favor de la subjetividad del discurso moral y que afecta, en general, a todos los juicios de valor. De manera semejante se utiliza, con frecuencia la noción de acuerdo para descubrir una diferencia esencial entre la propiedad, que designa 'amarillo' y la que designa 'ovoide', entre el color y la forma de un limón maduro, de manera que pueda reivindicarse la subjetividad de unas propiedades y la objetividad de otras.²² Dos son los argumentos que hacen uso de esa noción, si bien caminan en direcciones aparentemente contrapuestas.

²¹ [Stroud (2000a), c. 7-par. 63?]

²² Cfr. Mackie (2000) y Wright (1992).

El primero de los argumentos evoca la estrategia del subjetivismo moral e intenta mostrar que, a diferencia de lo que ocurre con los juicios acerca de la forma y tamaño de los objetos, los juicios acerca del color de un objeto pueden variar de un contexto a otro, de un individuo a otro. Este argumento no resulta, sin embargo, excesivamente convincente porque los juicios acerca de formas y tamaños *también* varían de un individuo a otro o en función de la perspectiva; por tanto, la diferencia entre el color y la forma sólo podría estribar en el *grado* de variabilidad de los juicios en los que los conceptos correspondientes están implicados y tampoco parece que en este punto haya diferencias cruciales.

Por eso, el segundo de los argumentos apunta en una dirección aparentemente opuesta. Se esgrime que, cuando se produce una discrepancia en los juicios de color, caemos en la cuenta de hasta qué punto nuestros juicios de color *descansan* en el hecho meramente contingente de que estamos de acuerdo en que un limón maduro es amarillo, pues si nos falla el acuerdo, no disponemos de ningún elemento independiente de nuestros juicios de color al que podamos apelar y que sirva para resolver racionalmente la discrepancia. De hecho, si en las oraciones anteriores sustituimos 'color' por 'valor', nos encontramos con uno de los argumentos más atractivos en favor del subjetivismo evaluativo y, por tanto, también moral.

Es cierto, como subraya Stroud, que el contenido de nuestros conceptos, incluidos los de forma y tamaño, no puede determinarse con independencia del acuerdo en los juicios. Ahora bien, una cuestión totalmente diferente es afirmar que cuando creemos que un limón es amarillo lo que creemos es simplemente que todos estamos de acuerdo en que el limón es amarillo. Ese movimiento deja a nuestra creencia sin contenido, pues no permite especificar sobre qué estamos de acuerdo. Por tanto, si tenemos creencias y percepciones sobre el color de los

objetos, su contenido no puede expresarse exclusivamente en términos de acuerdo, pues no podríamos identificar sobre *qué* estamos de acuerdo.

Por otra parte, el argumento comete una petición de principio, pues, sólo si suponemos que los objetos no tienen color, podemos afirmar que carecemos de elementos independientes del hecho de que estamos de acuerdo en nuestros juicios de color para determinar si un limón maduro es amarillo o no. Y de lo que se trataba era de aportar razones en favor del subjetivismo del color que fuesen independientes del éxito del proyecto desenmascarador, precisamente porque Stroud ha tratado de mostrar que ese proyecto no puede tener éxito. Si en la premisa de nuestro argumento damos por supuesta la verdad del subjetivismo del color, es difícil que en la conclusión no pueda sostenerse esa misma tesis, pero ese hecho convierte al argumento en irrelevante.

8.2 *La ineficacia causal del color.*- Se alega a menudo en contra de la realidad del color que, a diferencia de la forma y del tamaño, el color de los objetos carece de relevancia causal, no sirve para explicar los procesos causales que se dan en el mundo y, según el criterio explicativo de lo real, las propiedades *reales* del mundo coincide con sus propiedades *causalmente relevantes*.²³

Un primera dificultad con esta línea argumentativa es que no puede considerarse independiente del éxito del proyecto desenmascarador; pues, sin ese proyecto, ¿qué problema tendríamos en reconocer que, en condiciones normales, lo que explica (causalmente) que Juan vea el limón amarillo es el hecho de que el limón es amarillo? Sólo si suponemos que existe un proyecto desenmascarador que puede

²³ Este es un supuesto muy extendido en el debate contemporáneo en filosofía de la mente. Cfr., por ejemplo, Kim (1998).

ofrecer una explicación alternativa que no haga alusión al color del limón, podremos negar coherentemente al amarillo del limón la capacidad de causar que Juan tenga percepciones con cierto contenido.

Se podría replicar que, en cualquier caso, el color sólo puede explicar ese tipo de estado psicológico, pero que es irrelevante en lo que concierne a procesos no-psicológicos. Esta es una defensa que Stroud no considera, si bien podría contestar que, al menos a primera vista, los colores que aparecen en una fotografía se explican por los colores del objeto fotografiado²⁴ o que el color blanco de una pared explica que se caliente menos que cuando estaba pintada de rojo.

Naturalmente, el defensor del proyecto metafísico insistirá en que esas explicaciones en términos del color de los objetos sólo tienen un valor pragmático, que la verdadera explicación de tales hechos alude exclusivamente a propiedades físicas y para nada menciona el color. Alcanzamos así la fuente de la tensión exclusionista que discutimos en el punto 4 y que descansa en el supuesto de que existe un subconjunto mínimo de propiedades del mundo que explica cualquier otra propiedad que se dé en el mismo y, por tanto, cualquier proceso causal. El análisis de Stroud ha mostrado que esta propuesta involucra un proyecto desenmascarador que fracasa a la hora de explicar nuestras percepciones y creencias acerca del color de los objetos. Nada dice acerca de si fracasaría también en el intento de dar cuenta de las explicaciones en términos de color de procesos no-psicológicos. Mi convicción es que también fracasan, pero los argumentos que podrían hacer plausible esa convicción son demasiado complejos para exponerlos ahora y afectan por igual a cualquier propiedad no-física, como las propiedades económicas, biológicas e, incluso, químicas.²⁵

²⁴ Cfr. Wright (1992), p. 199.

²⁵ Para una discusión de esta propuesta, cfr. Corbí y Prades (2000).

De todos modos, aunque el argumento del acuerdo o el argumento de la ineficacia causal fuesen independientes del éxito de un proyecto desenmascarador, entiendo que tales argumentos se verían afectados por un paso crucial en la discusión de Stroud, a saber: la necesidad de identificar que otros tienen creencias y percepciones acerca del color de los objetos físicos sin mantenerlas uno mismo. En la medida en que esa tarea no pueda llevarse a cabo coherentemente, el problema no es tanto que el subjetivista carezca de razones que avalen su posición, sino que no puede *expresar* su posición coherentemente. La única opción que quedaría abierta para evitar esa dificultad consistiría en negar tanto que los objetos tienen color como que nosotros tenemos creencias y percepciones acerca del color de los objetos; pero esta versión del subjetivismo resulta tan poco atractiva que no es ni siquiera objeto de discusión.

9. *El argumento trascendental.*- Es fácil sentir, en este punto, la tentación de concluir que si no *podemos pensar coherentemente* el subjetivismo del color, entonces el subjetivismo es *falso* y, por tanto, afirmar sin reticencias que *los objetos físicos tienen colores*. Sin embargo, esta es una conclusión a la que conviene resistirse si no queremos caer en errores similares a los imputados al subjetivismo.

No hay ningún problema en afirmar que el limón es amarillo o el tomate es rojo respondiendo al tipo de evidencia que consideramos relevante en los contextos ordinarios. La dificultad surge cuando entendemos la afirmación 'el limón es amarillo' como una afirmación que se opone a la tesis subjetivista 'el limón no tiene color', pues en tal caso la reivindicación del color de los objetos se propone como parte de un proyecto metafísico situado en el seno de la imagen bipartita y, por tanto, sujeto a dificultades muy similares a las que apuntamos en las secciones 1-4 de este escrito.

Los argumentos trascendentales se han presentado a menudo como un camino seguro para evitar este escollo, para garantizar que nuestras creencias acerca del mundo no pueden andar muy erradas, que podemos equivocarnos en uno u otro detalle, pero que la mayor parte de nuestras creencias acerca del mundo han de ser verdaderas. Esos argumentos parten del hecho

(P) Tenemos un conjunto C de creencias.

y tratan de mostrar

(Q) que hay ciertos hechos H que son condición de posibilidad de C, es decir, que si en el mundo no se diesen tales hechos, no podríamos tener el conjunto C de creencias.

De donde el argumento trascendental pretende concluir

(R) que en el mundo se dan los hechos H.

El argumento es falaz por una razón general y por otra más específica. Es cierto que si *creemos* (P) y (Q), hemos de creer (R). Ahora bien, del hecho que creamos (P) y (Q), no se sigue que sean verdaderas. En concreto, podemos creer que (Q) es verdad aunque sea falsa porque, por ejemplo, desde nuestra posición en el mundo no podemos descubrir su falsedad. Esta última observación nos conduce a la razón más específica.

No hay ningún argumento trascendental que nos pueda convencer de la verdad de (Q), pues lo más que tales argumentos pueden mostrar es que *no podemos concebir* cómo podríamos tener el conjunto C de creencias si en el mundo no se diesen los hechos H, pero de esa

incapacidad que nosotros tenemos no se sigue que tal posibilidad sea genuinamente inconcebible. Ahora bien, si no podemos excluir esa posibilidad como inconcebible, a pesar de que no podamos concebirla desde nuestra ubicación en el mundo, se sigue que no podemos garantizar que los hechos H se den, pues la única garantía que nos ofrecía el argumento trascendental era precisamente que resultaba inconcebible que no se diesen los hechos H dado que tenemos el conjunto C de creencias; pero acabamos de ver que lo más que podemos descubrir es que *no podemos concebir* esa posibilidad y no que sea *inconcebible*.²⁶

Este era precisamente el alcance del argumento de Stroud respecto al subjetivismo del color: no podemos concebirlo coherentemente pero no podemos afirmar que sea falso por lo que tampoco podemos aseverar, como parte del proyecto metafísico de búsqueda de la realidad, que un limón maduro sea amarillo. Nuestras creencias ordinarias acerca del color de los objetos son *invulnerables* en la medida en que no se pueden *desenmascarar*, pero no podemos saciar respecto a ellas el hambre en la que se inspira el proyecto de búsqueda de la realidad y afirmar, en contra del subjetivismo, que el limón es amarillo. En cualquier caso, el hecho de que nuestras creencias sobre el color sean invulnerables, *no* implica que sean *indispensables*, es decir, que todo organismo con una concepción del mundo deba tener creencias y percepciones acerca del color de los objetos. Más bien, cabría defender lo contrario: que el discurso del color es perfectamente dispensable.

10. *El subjetivismo evaluativo*.- Si el subjetivismo del color no puede pensarse coherentemente y nuestras creencias acerca del color de los objetos son invulnerables, a pesar de que no pueda afirmarse su

²⁶ Esta discusión surge fundamentalmente en la reflexión en torno al escepticismo. Cfr. Stroud (1991, 2000b)

verdad, ¿qué ocurre con el subjetivismo moral y, en general, con el subjetivismo evaluativo? ¿Podríamos extraer conclusiones semejantes en el ámbito del discurso moral y, en general, evaluativo? Stroud nos advierte acerca del riesgo de trasladar maquinalmente los resultados obtenidos mediante el examen cuidadoso de un ámbito de discurso a otros ámbitos discursivos, e insiste en la necesidad del estudio detallado de cada discurso particular. No puede, sin embargo, evitar la tentación de apuntar cómo podría verse afectado el subjetivismo evaluativo por su crítica al subjetivismo del color.

Se argumenta en favor del subjetivismo que los juicios de valor no son susceptibles de verdad o falsedad porque no hay ningún hecho no-evaluativo que pueda servir por sí mismo como evidencia en favor de su verdad o falsedad. Sin embargo, ¿por qué considerar que la evidencia relevante sólo podría proceder de hechos no-evaluativos? ¿Por qué los hechos evaluativos no podrían aportar evidencia? De hecho, los juicios evaluativos tratan de resolverse aportando evidencias y elaborando argumentos, por lo que si se rechaza que tal evidencia pueda proceder de hechos no-evaluativos, entonces deberíamos reconocer que proviene de hechos evaluativos. Para mostrar que todo esto mera apariencia, que los hechos evaluativos no son *realmente* relevantes y que los juicios evaluativos carecen de valor de verdad, es necesario aportar una razón más: por ejemplo, desarrollar un proyecto desenmascarador que explique cómo es posible que los seres humanos realicemos juicios de valor sin que el desenmascarador se comprometa con ningún juicio de ese tipo. De nuevo, la dificultad estribará tanto en entender en qué podría consistir esa explicación, como en *identificar* que otros realizan juicios de valor sin realizarlos uno mismo. Stroud sospecha que ese proyecto, al igual que ocurría en el caso del color, tiene pocas posibilidades de éxito, pero no se demora en el análisis de propuestas concretas.

En este punto, alguien podría sentir la tentación de pensar que la concepción minimalista de la verdad propuesta por Crispin Wright,²⁷ da cuenta de los problemas que apunta Stroud. El discurso evaluativo es susceptible de verdad o falsedad en un sentido *mínimo*, pues está sometido al juego de las razones y genera un grado suficiente de acuerdo, pero en el mundo no habría *realmente* hechos morales porque el discurso moral no satisfaría algunos criterios *adicionales* para reconocer a un discurso como *realista*. Aparte de las dificultades que encuentra Wright para especificar esos criterios adicionales, la objeción de Stroud se centraría en si es posible explicar e identificar el contenido de los juicios morales sin que uno mismo los realice.

A la luz de la propuesta de Wright, podría pensarse que para defender el subjetivismo evaluativo no es necesario comprometerse con ese proyecto desenmascarador, pues el subjetivista podría él mismo realizar juicios de valor que serían verdaderos o falsos en un sentido *mínimo*, es decir, exactamente en el mismo sentido en el que considera verdaderos o falsos los juicios evaluativos ajenos. No obstante, la dificultad estriba en que el subjetivista no sólo necesita realizar juicios evaluativos sin comprometerse con una lectura realista de las atribuciones de verdad o falsedad correspondientes, sino que también ha de poder *identificar el contenido* de tales juicios sin atribuir rasgos morales al mundo. La crítica de Stroud al proyecto desenmascarador va dirigida precisamente a destacar algunos de los escollos con los que el subjetivista puede encontrarse en ese esfuerzo.

En cualquier caso, si la sospecha de Stroud en contra del subjetivismo evaluativo se confirmase, podríamos reivindicar la *invulnerabilidad* de nuestros juicios evaluativos en la medida en que no podrían desenmascarse, pero no podríamos afirmar que son susceptibles de verdad o falsedad si con esa afirmación pretendemos

²⁷ Cfr. Wright (1992), pp. 25-27.

responder la tesis subjetivista o anti-realista, pues, en tal caso, nos estaríamos situando en el mismo proyecto metafísico que hemos considerado inviable en las secciones 1-4 y que los argumentos trascendentales no pueden soslayar. Finalmente, se podría argumentar que, a diferencia del juicios de color, el discurso evaluativo no sólo es invulnerable, sino también *indispensable*, pues tal vez sólo un ser capaz de emitir juicios evaluativos puede tener una concepción del mundo. Pero esta es, de nuevo, una idea que Stroud insinúa pero no desarrolla.

Quiero finalmente destacar que, para una cultura acostumbrada a la publicación de libros traducidos de manera precipitada y en los que la lectura se convierte en un acertijo, es significativa la aparición de un libro de filosofía traducido con primor y con entendimiento, en el que no sólo se mantienen las distinciones filosóficas hasta el menor detalle, sino que se conserva gran parte de la naturalidad y fluidez del texto inglés. Sirva este comentario de invitación postrera a la lectura y estudio del presente libro de Barry Stroud.

Referencias Bibliográficas

- Carnap, R. (1932) 'Psychology in Physical Language', *Erkenntnis* 3, pp. 165-198.
- Carnap, R. (1934), *The Unity of Science*, Londres, Psyche Miniatures.
- Corbí, J.E. y Prades, J.L. (2000), *Minds, Causes, and Mechanisms. A Case Against Physicalism*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Horgan, T. (1993), 'From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World', *Mind*, 102, pp. 555-86.
- Janouch, Gustav (1969), *Conversaciones con Kafka*, Barcelona, Fontanella.

- Johnston, M. (1992), 'How to speak of the colors. *Philosophical Studies*, 68: 221-263.
- Kafka, F. (1999) *Cuadernos en octavo*, Madrid, Alianza.
- Kafka, F. (1996), *El castillo*, Madrid, Alianza.
- Kim, J. (1998), *Mind in a Physical World*, Cambridge, Mass., MIT.
- Kripke, S.A. (1985), *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM.
- Mackie, J.L. (1988), *Problemas en torno a Locke*, México, UNAM.
- Mackie, J. L. (2000), *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Barcelona, Gedisa.
- McGinn, C. (1983), *The Subjective View: Secondary Qualities and Indexical Thoughts*, Oxford, Oxford University Press.
- Nagel, T. (1996), *Una visión de ningún lugar*, México, FCE.
- Peacocke, C. (1984), 'Colour concepts and colour experiences'. *Synthese*, 58 (3): 365-81.
- Putnam, H. (1985), *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM.
- Putnam, H. (1988), *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos.
- Putnam, H. (1991) 'El significado de "significado"' en Luis Ml. Valdés (ed.) (1991), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, p. 131-94.
- Putnam, H. (1994) *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- Quine, W.V. (1968), *Palabra y objeto*, Barcelona, Labor.
- Smart, J.J.C. (1963), *Philosophy and Scientific Realism*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Stroud, B. (1989), 'The Study of Human Nature and the Subjectivity of Value', en G.B. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, v. X, University of Utah Press and Cambridge University Press, pp. 213-259.
- Stroud, B. (1991), *El escepticismo filosófico y su significación*, México, FCE.
- Stroud, B. (2000a), *The Quest for Reality: Subjectivism and the Metaphysics of Colour*, Oxford, Oxford University Press.

- Stroud, B. (2000b), *Understanding Human Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- Williams, B. (1991), *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- Williams, B. (1996), *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Madrid, Cátedra.
- Williams, B. (2000), 'Philosophy as a Humanistic Discipline', *Philosophy*, v. 75, pp. 477-496.
- Wright, C. (1992), *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.