



## Respuestas a "Needs, Values and Truth", de David Wiggins<sup>1</sup>

Answers to "Needs, Values and Truths" in David Wiggins

Hilary PUTNAM

*Harvard University, Cambridge, Massachusetts, USA.*

### RESUMEN

En este artículo, se trata de presentar algunas opiniones críticas sobre el significado de "verdad" lingüístico y pragmático, en la obra *Needs, Values, Truth* de Wiggins. Se explora el sentido de la "verdad" en su contexto gramatical y en su significación contextual. Es difícil suponer un concepto "absoluto" de verdad, sobre todo si lo relacionamos con el contexto ético de la acción. Referidas las ideas de Wiggins a Williams, Davidson, Peirce, Wittgenstein, Habermas, se considera que la suposición de que la verdad está asociada a la analogía, la identidad, la equivalencia, no es suficiente para obtener el grado de certeza de las cosas. Es necesaria una indagación más profunda sobre la intencionalidad y el relativismo donde la "verdad" se funda.

**Palabras clave:** Wiggins, verdad, valor, crítica.

### ABSTRACT

This article attempts to present certain critical opinions on the significance of linguistic and pragmatic truth in the Wiggins work entitled *Needs, Values and Truths*. The meaning of "truth" is explored in its grammatical and significance context. It is difficult to suppose an absolute truth concept, especially if we relate it to the ethical content of action. In referring to the ideas in Wiggins according to Williams, Davidson, Pierce, Wittgenstein and Habermas, the supposition that truth is associated with analogy, identity, and equivalence is not sufficient in order to obtain a degree of certitude in these concepts. It is necessary to question more deeply the intentionality and the relative-ness on which truth is founded.

**Key words:** Wiggins, truth, value, criticism.

1 Traducción al castellano del original inédito en inglés, "A Response to David Wiggins' *Needs, Values, Truth*", del Prof. Moris A. Polanco, Universidad Francisco Marroquín, Guatemala. El Dr. Putnam, se reserva todos los derechos de publicación de la presente traducción.

Lo mejor del trabajo de David Wiggins es su originalidad y profundidad. Esto no quiere decir que siempre esté de acuerdo con lo que dice; sobre la filosofía de las matemáticas, por ejemplo, creo que su posición es insostenible. Tampoco creo que una teoría davidsoniana del significado para un lenguaje natural sea posible (por las razones dadas por Charles Travis, en *Unshadowed Thought*), o que, aun cuando fuera posible, podría decirnos algo acerca del predicado “verdad”. Pero en otras áreas no siempre me resulta claro por qué no estamos de acuerdo, quizás utilizamos diferentes formas para nombrar las mismas cosas. Parte del propósito de este trabajo es lograr que Wiggins nos de una respuesta, de manera que podamos saber si existe desacuerdo o solo es cuestión de distinto énfasis.

Puede ayudar si comienzo por exponer mi propia comprensión de las ideas de Wiggins (tal y como él las expuso en *Needs, Values, Truth*).

(1) Wiggins cree que la verdad es una propiedad “sustancial”: una creencia que yo abandoné en mis *Dewey Lectures*<sup>2</sup>, pero que sostuve por largo tiempo. Wiggins elabora una serie de “marcas” de la verdad, entre las cuales están las siguientes ( $x$  sería cualquier proposición verdadera):

1. Verdad es “la principal dimensión de la valoración de  $x$ ”.
2. Bajo condiciones favorables,  $x$  reclama convergencia, y la mejor explicación de esta convergencia requerirá la verdad de  $x$ , o bien será inconsistente con la negación de  $x$ .
3. La verdad de  $x$  no puede consistir solamente en que  $x$  misma sea una creencia, o en que  $x$  sea algo creído, o deseado, o...
4.  $x$  es verdadera en virtud de algo.
5. Si  $x_1$  es verdadera, y  $x_2$  también es verdadera, su conjunción será verdadera. (Por cierto, Wiggins equivocadamente dice que yo rechazo esto<sup>3</sup>).

Wiggins también cree que, dado que “verdad” se aplica en enunciados típicos del lenguaje ordinario, la verdad no es necesariamente bivalente (yo estoy de acuerdo).

Wiggins discute dos tipos de juicios de valor: “juicios evaluativos” (que dicen que algo tiene una propiedad valorativa; por ejemplo, que una acción es cruel), y “juicios prácticos” (sus ejemplos de estos juicios son del tipo: “Yo debo...”). Él sostiene que no existe un argumento que nos convenza de que los primeros (los juicios evaluativos) generalmente carezcan de valor de verdad, y considera problemático saber si los segundos lo tienen. Puede que sí, o que algunos de ellos sí puedan llamarse verdaderos, pero lo más probable es que sean juicios “cognitivamente indeterminados”. De nuevo, estoy básicamente de acuerdo, aunque las razones que yo daría serían un poco distintas. Como explico en mi *Ethics without Ontology* (sin publicar), considero que los juicios éticos son juicios acerca de lo razonable o de lo irrazonable, no en el sentido platónico de qué es requerido por la Razón, concebida como propiedad metafísica trascendente, sino en el sentido de qué es y qué no es razonable según lo que interesa a la vida ética. Yo veo que esos intereses están interrelacionados: generalmente, se apoyan unos en otros, pero a veces están en tensión. Entre los principales temas éticos están el alivio del sufrimiento humano, el deseo por la consistencia y los principios en nuestra conducta,

2 Publicadas como la primera parte de mi *Threefold Cord: Mind, Language and Reality*. New York: Columbia University Press, 2000.

3 WIGGINS, David (1991): *Needs, Values, Truth*. Oxford: Blackwell, p. 339 (postscriptum).

el deseo de una vida plena, y la preocupación por encontrar la mejor solución a muchas situaciones que Dewey llamaba “problemáticas”, porque no pueden tratarse o resolverse apoyándose en las reglas de conducta conocidas. Allí digo que:

hasta el día de hoy, la mayoría de eticistas todavía optan en un sentido u otro con respecto a los temas que mencioné, o tal vez simplemente adoptan el punto de vista utilitario de maximizar el placer (el mayor placer para el mayor número por el período más largo, o alguna derivación de esa fórmula), y tratan, ya sea de negar la significación ética de los otros puntos de vista o de reducirlos a su punto de vista favorito. Es como si trataran de ver la ética como una noble estatua que se sostiene en el tope de una columna.

Mi visión es distinta. Mi imagen sería la de una mesa con múltiples patas. Todos sabemos que una mesa con muchas patas se bambolea en el piso sobre el que se apoya, pero esa mesa es difícil de voltear, y así es como yo veo la ética: como una mesa con muchas patas, que se mueve mucho, pero que es difícil de voltear.

Dado que la respuesta a la pregunta “¿Cuál es la mejor vida para mí?” es, con frecuencia, cognitivamente indeterminada, por las razones que Wiggins, entre otros, proporciona, no sorprende que preguntas del tipo “¿Qué debo hacer...?” con frecuencia no tengan una sola respuesta “correcta”, y dada la diversidad de los dilemas éticos, incluso los juicios evaluativos no tienen siempre que tener un determinado valor de verdad.

Supuesto lo anterior, los lectores del maravilloso pero difícil ensayo de Wiggins, “Truth, Invention and the Meaning of Life” (capítulo III de *Needs, Values, Truth*), no se sorprenderán de descubrir que yo estoy de acuerdo con casi todo lo que se dice en las primeras seis secciones de ese ensayo (casi exactamente las primeras veinte páginas). Es con las últimas secciones (las que se refieren a la verdad y a la filosofía de las matemáticas, y las implicaciones que esto tiene en metaética) con las que tengo algunos desacuerdos.

(2) Wiggins parece estar de acuerdo con Bernard Williams (cuya muerte lamentamos), en que existe un caso especial de verdad, que Williams llama “verdad absoluta”, aunque él piensa —correctamente— que la visión de Williams de las verdades no absolutas es demasiado relativista. Yo soy crítico de la noción de verdad “absoluta”, como se verá. Explicaré en breve, que mi desacuerdo con Williams está relacionado con el tema de la intencionalidad.

(3) Wiggins se siente atraído por una visión de las matemáticas y de la verdad matemática como “práctica humana”, que él cree encontrar en Wittgenstein. Estoy de acuerdo en que Wittgenstein flirteó con esa concepción, aunque también encuentro evidencia de que finalmente no se comprometió con ella<sup>4</sup>, pero si realmente lo hizo o no es algo que no se puede probar. Si estoy en lo correcto, la respuesta a la pregunta que Wiggins repetidamente formula, sobre cómo explicamos la convergencia de que una proposición como  $7+5=12$  puede que no implique referencia a algo tan esotérico (por no decir controversial) como la interpretación de Wittgenstein de la filosofía de las matemáticas.

4 Véase mi: “Was Wittgenstein Really an Antirealist about Mathematics?”, en: McCARTY, T y STIDD, S (eds.) (2001): *Wittgenstein in America*. Oxford: Clarendon Press.

(4) “Convergencia” es una de las “marcas de verdad” que da Wiggins. Cerraré mi discusión sobre el artículo de Wiggins explorando (tal vez, contrastando) la forma en que él ve este tema y la forma en que yo lo veo.

### MI RESPUESTA A LAS CONCEPCIONES DE WIGGINS

Tomaré las ideas que describí arriba una por una, aunque puede ser que algunas de mis respuestas necesiten referirse a más de una a la vez.

#### 1. VERDAD

Debo describir aquí brevemente una familia de posturas en la filosofía analítica del lenguaje con respecto al predicado gramatical “verdad” que Wiggins no toma en cuenta. A esta familia nos referimos generalmente con el término visiones “deflacionarias” de la verdad, pero, como he sostenido en mis *Dewey Lectures*<sup>5</sup>, existen al menos tres versiones muy diferentes de la deflación: una versión que supone una concepción verificacionista sobre qué significa entender una proposición, representada por Carnap (y por filósofos analíticos contemporáneos como Paul Horwich y Harty Field); una versión fregeana, y la versión que yo defendí y que atribuí al último Wittgenstein (aunque no la llamé deflacionaria en las *Dewey Lectures*, porque pensé, equivocadamente, que ese término se aplicaba solamente a la versión Carnap-Horwich<sup>6</sup>).

Primero, permítaseme decir lo que estas visiones tienen en común. Lo que comparten es el énfasis que ponen en el principio que Dummett llama “el principio de equivalencia” (el cual anticipa la Convención T de Tarski)<sup>7</sup>, esto es, que para juzgar si es verdad que la nieve es blanca, o que es verdad que el asesinato es malo, o que es verdad que dos es el único número primo par (o cualquiera que sea el ejemplo), equivale a juzgar, respectivamente, que la nieve es blanca o que el asesinato es malo o que dos es el único número primo par. Si uno supone que juzgar que es verdad que la nieve es blanca (etc.) es lo mismo que juzgar que la *oración* (en lo que Tarski llamaba el “lenguaje objeto”), “La nieve es blanca” es verdadera (y esto es uno de los temas que distinguía a Frege de Tarski), entonces uno puede expresar el Principio de Equivalencia diciendo, con Tarski:

(T) “La nieve es blanca” es verdadero si y sólo si la nieve es blanca.

Cuando digo que todas las versiones de deflacionismo “ponen énfasis” en alguna versión del Principio de Equivalencia, lo que quiero decir es lo siguiente: los deflacionistas sostienen que cuando “verdadero” se aplica a un enunciado S que es explícitamente dado,

5 Véanse las conferencias citadas en la nota 2. La tercera conferencia, en su totalidad, versa sobre el tema de la verdad.

6 Fue Frederick Stoutland quien me convenció de que mi propia versión podía llamarse “deflacionaria”. Véase su: “Putnam on Truth”, en: GUSTAFFSSON, M y HERZBEERG, L (2002): *The Practice of Language*. Amsterdam: Kluwer Academic Press.

7 DUMMETT, (1973): *Frege: Philosophy of Language*. Londres: Duckworth y *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981); TARSKI, A (1958): “The Concept of Truth in Formalized Languages”, en: TARSKI, A (1958): *Logic, Semantics, Metamathematics, Papers from 1923 to 1938*. Oxford: Oxford University Press.

la palabra es eliminable. En ciertos lugares, por ejemplo, Frege argumenta que lo que Tarski habría llamado el enunciado de lenguaje-objeto: “La nieve es blanca”, expresa uno y el mismo juicio. Si usamos “verdad” solamente para oraciones de la forma “Es verdad que p”, donde p es una oración, entonces la palabra sería *innecesaria*. Según los deflacionistas, esto quiere decir que “verdad” no es el nombre de una clase de afirmación; si lo fuera, difícilmente podría ser innecesaria.

La razón por la que necesitamos “verdad” y sus sinónimos en nuestro lenguaje es que necesitamos ser capaces de usar “verdad” en oraciones de la forma “x es verdad”, donde “x” es una *variable de cuantificación* y no una oración entre comillas. Por ejemplo, si yo digo: “Una de las oraciones que Juan escribió en la página 12 es verdadera” [en notación de Cálculo de predicados: (Ex) (x está escrita por Juan en la página 12 & x es verdadera)], puedo “eliminar” la palabra ‘verdadera’ si y solamente si sé que oraciones escribió Juan en la página 12. Por ejemplo, si sé que las únicas oraciones que Juan escribió en la página 12 son: “La nieve es blanca”, “El asesinato es malo” y “Dos es el único número par primo”, entonces sé que este enunciado tiene el mismo valor de verdad que “Juan escribió: ‘La nieve es blanca’, ‘El asesinato es malo’ y ‘Dos es el único número primo par’ en la página 12, y, o bien la nieve es blanca o el asesinato es malo o dos es el único número primo par”, y esta última oración no contiene la palabra “verdadero”. Pero si no sé qué oraciones escribió Juan, no puedo construir una oración materialmente equivalente que no contenga la palabra “verdadero”<sup>8</sup>.

En resumen: un predicado con la propiedad lógica de *verdad* (una que satisface el Principio de Equivalencia de Frege) es necesario por razones *lógicas*.

Las diferencias entre las distintas versiones de deflacionismo que mencioné son, *grosso modo*, las siguientes<sup>9</sup>: Para Frege, “verdad” es un predicado de “pensamientos” y los pensamientos no consisten de palabras. Si son objetos platónicos o si desafían la dicotomía platónico-no platónico es algo sujeto a controversia entre los fregeanos; en cualquier caso, existe una metafísica de “pensamientos” presupuesta en la versión de Frege. Para Tarski, en el extremo opuesto, “verdad” es un predicado de oraciones, y *las oraciones son meras secuencias de marcas en un papel* (o, más bien, tipos de oraciones como éstas). Para Wittgenstein (y para mí), “verdad” es un predicado de oraciones que se usan en cierta forma, esto es, de objetos, que no son meramente sintácticos (como las oraciones de Tarski), ni completamente independientes del uso de objetos sintácticos en una comunidad lingüística determinada. Pero no tengo espacio aquí para ampliar esas importantes diferencias<sup>10</sup>.

Por último, para alguien que tiene un concepto “deflacionista” de la noción de verdad (esto es, una concepción que descende de Frege, Tarski y Wittgenstein, cualesquiera que sean las diferencias entre ellos), la razón por la que necesitamos *una* noción de verdad, una única noción aplicable a juicios epistemológicos y metafísicos de distintas clases, y *no* una

8 Más exactamente, no puedo construir una oración tal sin emplear el complejo conjunto teórico que Tarski describió en “The Concept of Truth in Formalized Languages”, y ni siquiera eso funcionará si no sé en qué lenguaje escribió Juan. Para una discusión sobre qué es y qué no es el procedimiento de Tarski, véase: “A Comparison of Something with Something Else”, *New Literary History* 17 (1985-86), pp. 61-67, incluido en mi *Words and Life*, pp. 330-350.

9 Para más detalles, ver la tercera de mis *Dewey Lectures*.

10 Tales diferencias son el tema de la conferencia citada en la nota anterior.

noción aplicable a “enunciados de valor”, otra noción aplicable a “enunciados empíricos”, una tercera noción aplicable a “enunciados matemáticos”, etc., es que *la lógica*, que empieza con el Cálculo Proposicional, combina estos tipos de enunciados distintos en expresiones moleculares únicas, y permite obtener deducciones de tales combinaciones. Por ejemplo:

- 1) Si Juan estudia con más diligencia, tocará mejor el piano.
- 2) Juan ha estudiado con más diligencia.
- 3) [en consecuencia] Juan toca mejor el piano.

Se trata de una inferencia válida, a pesar de que el antecedente de (1) es una oración descriptiva y el consecuente es un juicio de valor (del tipo mixto: empírico-evaluativo).

Para apreciar las diferencias entre la visión de Wiggins, como yo la entiendo, y la mía, es importante notar que en una concepción deflacionaria, si hay garantías para sostener que *p*, donde *p* puede ser *cualquier* tipo de juicio, también hay garantías para decir que *p* es verdadero. Decir, “Hay garantías para sostener que *p* pero *p* no es verdadero”, o “Hay garantías para sostener que *p* pero *p* no tiene valor de verdad”, es tan paradójico como afirmar que: “Yo creo que *p*, pero *p* no es verdadero”, y: “Yo creo que *p*, pero *p* no tiene ningún valor de verdad”. En la concepción de Wiggins, sin embargo –al menos, así me lo parece–, existen enunciados (sobre todo, ciertos tipos de ‘enunciados de valor’) que podemos, con garantías, sostener, pero tales que es una difícil pregunta metafísica si estamos justificados al afirmar que son verdaderos (que poseen lo que Wiggins llama ‘verdad llana’), o no. Me parece que esto es una forma de escepticismo, a la que posiblemente él sea arrastrado por sus compromisos “peirceanos”.

## 2. LA CONCEPCIÓN ABSOLUTA <sup>11</sup>

Wiggins escribe (*op. cit.*, pp. 120-121) que:

si identificamos las propiedades de todas las teorías que convergen en aquello a que están destinadas a converger (por nosotros o por cualquier otro investigador natural), como los principios fundamentales de la naturaleza (...) entonces tendremos un maravilloso contraste entre las cualidades primarias de la naturaleza y las demás cualidades. De esa forma, podremos hacer una distinción entre hechos y valores que tenga un punto real y definido. Podemos decir que ningún predicado de verdad representa alguna cualidad primaria real, y que las propiedades reales del mundo, las propiedades que son inherentes al mundo, sin importar como éste sea visto, son las cualidades primarias <sup>12</sup>.

Aquí, Wiggins sigue de cerca a Bernard Williams <sup>13</sup>, tanto en el experimento mental implicado como en la identificación de las cualidades primarias con “las propiedades reales

11 Véase mi: “Reply to Bernard Williams’ ‘Philosophy as a Humanistic Discipline’”, *Philosophy*, 76 (2002), pp. 605-614.

12 *Ibid.*, pp. 120-121.

13 *Ibid.*, véanse mis referencias.

del mundo”. (El experimento mental de Williams era el siguiente: imagine que existen varias tribus de extraterrestres inteligentes que –independientemente de nosotros, y sin siquiera conocer nuestra existencia– investigan el mundo de manera científica. Aquello en lo que coincidirían en creer –o, mejor, aquello en lo que coincidirían no por razones accidentales, sino porque ésa es la forma en que las cosas son, independientemente de lo que nosotros creamos–, sería la concepción absoluta<sup>14</sup>). Williams y Wiggins también nos dicen que la concepción absoluta describe el mundo en términos de cualidades primarias, y solamente de ellas. Para poner una de mis muchas objeciones a la pretensión de que la concepción absoluta describe las “propiedades reales del mundo” tan brevemente como pueda, permítaseme señalar que algo que cualquier ser con sentidos, lo suficientemente inteligente como para hacer ciencia *debe* saber, es que él y sus compañeros *se refieren a cosas*, que ellos emiten *juicios*, y que los juicios son el tipo de cosas que son susceptibles ser *verdaderas, justificadas* (y sus opuestos: falsas, injustificadas). De esta forma, *aquello en lo que nosotros y cualquier otra especie de “investigadores naturales determinados” coincidiríamos necesariamente es que el universo contiene seres que emiten juicios, se refieren a cosas, y tienen pensamientos que son (por lo menos algunas veces) verdaderos, o cuyas negaciones son falsas*. ¿En qué sentido es una descripción que *deja de lado el intencional* que da derecho a que se le llame “completa”? ¿O deben ser descritas las propiedades mencionadas en tal descripción como propiedades “reales”?

No sé qué dirá Wiggins de esto, pero Williams consideró este problema desde muy temprano. Ya en su libro *Descartes: the Project of Pure Inquiry* defendió el eliminacionismo con respecto a la intencionalidad (!). Allí escribió (p. 300): “si las distintas consideraciones que han sido sumariamente presentadas aquí [quineanas y wittgensteinianas] son correctas, tenemos que abandonar no solamente el dualismo, sino la creencia en la determinación de lo mental. *Estas consideraciones convergen en la conclusión de que no existen contenidos completamente determinados del mundo que sean sus contenidos psicológicos*” (cursivas mías).

La indeterminación de los “contenidos psicológicos” (en el sentido de Quine y Wiggins) es la indeterminación de lo intencional. Y la indeterminación, si se acepta el argumento, debe ser de largo alcance. (Quine dice, por ejemplo, que no se puede determinar si ‘Tabitha’ se refiere a su gato Tabitha o a ‘todo el cosmos menos el gato’)<sup>15</sup>.

Es verdad que Davidson, a la vez que daba total crédito a Quine por los argumentos que supuestamente establecían la “indeterminación”, dice que el alcance de la indeterminación queda bastante reducido en su teoría, por su intención de lograr una aplicación de mucho más alcance del principio de caridad que Quine<sup>16</sup>. (Tal vez esta es la razón por la que Williams escribió: ‘contenidos *no del todo* determinados’ y no simplemente ‘contenidos no determinados’.) Pero la caridad es una máxima de interpretación –esto es, de traducción al lenguaje propio del intérprete–, y no puede añadir ninguna determinación adicional en el lenguaje propio. Una vez que se han aceptado los argumentos de Quine o de Wittgenstein, no es como si uno pudiera realmente argumentar que la referencia es parcialmente –aun

14 Cf. WILLIAMS, B. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 136.

15 QUINE, W.V. (1990): *The Pursuit of Truth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

16 QUINE, W.V. (1984): *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, p. 228.

cuando no completamente—determinada, excepto en el sentido (que hasta Rorty admitiría) de “determinado relativo a un esquema de traducción”.

## 2.1. LA VERDAD NO ABSOLUTA

Donde Wiggins difiere en gran medida de Williams, sin embargo, es en su visión de *la verdad no absoluta*. La explicación de Williams está infectada de relativismo; pero éste no es el lugar para repetir las críticas a la posición de Williams que he publicado en otros lugares. Lo que Wiggins hace, y de manera hermosa, en los ensayos de *Needs, Values, Truth* es explicar cómo una verdad puede implicar predicados que no se refieren a cualidades primarias, predicados que son inteligibles sólo para seres con una particular herencia cultural, dentro de una particular especie biológica, y que, sin embargo, por lo mismo, simultáneamente objetivos y subjetivos; simultáneamente propiedades genuinas de lo que es externo al sujeto e internamente relativos a las respuestas particulares de sujetos particulares.

## 3. “LA CONCEPCIÓN NORMATIVA DE LA OBJETIVIDAD DE LAS MATEMÁTICAS DE WITTGENSTEIN”

La categoría de verdades que Wiggins no considera “absoluta”, pero sin embargo objetiva, está pensada para incluir verdades que tienen una función descriptiva (o descriptiva-evaluativa); por ejemplo: “Ésa fue una acción cruel”. En otras partes, sin embargo, Wiggins trae a colación las verdades matemáticas, y es aquí donde él recomienda que consideremos (no necesariamente que adoptemos) el ensayo “Wittgenstein’s normative conception of the objectivity of mathematics”. Éste nos ilustra cómo “un proceso continuamente acumulativo de construcción puede ser equivalente a la creación de una forma de vida que es constitutiva de la racionalidad en sí misma, proveyendo pruebas que no son compulsivas sino procedimientos que sirven para guiar nuestras concepciones, lo cual explica (aunque no del todo) la idea que tenemos de que no existe otra alternativa sino inferir esto de aquello”<sup>17</sup>.

Uno de los ejemplos más frecuentes de Wittgenstein de verdad objetiva, una verdad sobre la que podemos “llegar a un acuerdo cuya explicación apropiada implica esa misma verdad”<sup>18</sup>, es el enunciado  $7+5=12$ . Un pasaje típico es el siguiente:

Existe un impresionante consenso de que  $7+5=12$ ; y de que, cuando nos elevamos por encima del nivel individual y buscamos la explicación del consenso total, solamente una explicación servirá de una manera del todo satisfactoria. No hay otra manera más que pensar que 5 y 7 se suman. Una explicación completa<sup>19</sup> probará esto. Ya que ninguna otra respuesta aparte de ‘doce’ introducirá una contradicción en aritmética, no es de maravillarse que concordemos. Creemos que  $7+5=12$  porque  $7+5$  es 12. No tenemos alternativa.

17 p. 128.

18 Ibid., p. 115 (TIAML). El contexto es la explicación de la segunda “marca” de la verdad, esto es, la convergencia.

19 En otra parte Wittgenstein dice “un cálculo, una prueba” (Véase p. 200, “A Sensible Subjectivism”).



E inmediatamente agrega:

complicar nuestra concepción de los lazos entre *porque* y ‘causa’, y entre verdad y ‘el mundo’. Tales ejemplos alivian la presión de ciertas ideas erróneas acerca de qué hará que los juicios morales puedan ser verdaderos, y (por lo menos en lo que a mí concierne), ésta es la fuerza principal y la importancia de la analogía entre la aritmética y la ética<sup>20</sup>.

Ahora bien, no se requiere tener muchos conocimientos matemáticos para saber que  $5+7=12$ . Es algo obvio que existen doce objetos en un conjunto C en el caso de que sea posible parear cada uno de esos objetos (esto es, ponerlos en relación de uno a uno) con los números 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 (de hecho, no solamente saber esto es literalmente saber qué queremos decir con “Hay 12 Aes”, y, de manera similar, es una verdad conceptual que existen siete objetos en una colección A solo en el caso de que sea posible parear estos objetos con los dígitos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, y una verdad conceptual que hay cinco objetos en una colección B solo en el caso de que sea posible parear estos objetos con los dígitos 1, 2, 3, 4, 5. Y es un caso especial del famoso argumento de Frege que por esos mismos criterios se reduce a una verdad del *cálculo monádico de predicados* que una colección C es la unión de dos colecciones separadas A y B, y que si hay siete Aes y cinco Bes, hay siete Ces. Y no saber que eso equivale a decir que  $7+5=12$  es no comprender ese enunciado (yo considero que esto es un resultado de valor permanente del trabajo de Frege, que no queda afectado por la inconsistencia de su reconstrucción de la aritmética como un todo, y que no presupone su identificación de números con conjuntos). Hasta aquí, esto sustenta las afirmaciones de Wiggins.

Pero si las “marcas de verdad” de que habla Wiggins se supone que sean marcas de verdad matemática en general, y no solamente de simples sumas y productos, ¿cómo es que sus requisitos para la verdad cumplen con los axiomas de la aritmética de Peano, incluyendo el enunciado de que cada número tiene un sucesor? ¿O con los axiomas que necesitamos para derivar las fórmulas del cálculo, o la teoría de las funciones? Es cierto: podemos probar estos axiomas (o “traducciones” adecuadas de ellos) en la *teoría de conjuntos*, pero solo hasta ahí podemos llegar. ¿Cuál es el estatus de los axiomas de la teoría de conjuntos (o de cualquier teoría que considere como su teoría matemática básica)? A lo mejor Wiggins cree que una explicación del tipo “formas de vida” de las matemáticas nos puede decir: cómo puede existir verdad en la teoría de conjuntos o en otros campos de las matemáticas.

El enunciado más sucinto de la visión que Wiggins cree que Wittgenstein adoptó, y que él ciertamente expresa en algunos lugares<sup>21</sup> de *Remarks on the Foundations of Mathematics*, posiblemente es el siguiente:

Suponga que la gente calcula indefinidamente toda la expansión del número  $\delta$ . Dios, que lo sabe todo, sabrá si han logrado obtener la secuencia ‘777’ al llegar el fin del mundo. Pero, ¿puede esta omnisciencia decidir si lo habrían alcanzado después del fin del mundo?. No puede. Quiero decir: ni siquiera Dios puede deter-

20 Ibid., p. 153. “Truth as Predicated of Moral Judgments”.

21 Véase el apéndice a mi artículo en *Wittgenstein in America*. Ed. cit.

minar algo matemático solamente por medio de las matemáticas. Incluso para él la regla de la expansión no puede decidir nada que no decida para nosotros<sup>22</sup>.

Wittgenstein está diciendo aquí que la probabilidad (en el sentido ordinario evaluativo) es una condición necesaria (y por tanto una condición necesaria y suficiente) de la verdad matemática. Por “el sentido evaluativo ordinario” de probabilidad, quiero decir probabilidad en el sentido que cualquier matemático aceptaría la prueba en cuestión, no probabilidad en algún sistema formal fijo, por supuesto. (Nótese, por cierto, que es una cuestión empírica y contingente qué tan lejos pueden llegar de hecho nuestro poder de probar teoremas matemáticos, incluso si seguimos calculando al límite de lo que es posible para seres de nuestra naturaleza). Tal y como yo entiendo a Wittgenstein (para cambiar el ejemplo, dado que sabemos que 777 de hecho ocurre en la expansión decimal de  $\delta$ ), si está más allá de nuestros poderes probar o refutar la hipótesis de Riemann, aquel famoso enunciado carece de valor de verdad determinado.

Si los hechos matemáticos son simplemente hechos normativos acerca de lo que deberíamos considerar como probable, esto haría que las matemáticas fueran de hecho una analogía para los propósitos de Wiggins.

Desafortunadamente, la sugerencia de Wittgenstein es errónea. Para explicar por qué, permítaseme introducir un poco de terminología. Llame a cualquier enunciado empírico que requiera expresiones matemáticas para su formulación un enunciado empírico-matemático. (Si suena mal, digamos solamente “enunciado mixto”). El problema es que si consideramos las verdades matemáticas solamente como probabilidad, solamente habremos proporcionado un predicado veritativo para enunciados de matemática pura. El camino obvio –de hecho, el único que se ha sugerido– para extender este predicado veritativo a un predicado veritativo que incluya los enunciados empíricos matemáticos, es considerar su verdad como una simple probabilidad; esto es, probabilidad empírica o verificabilidad. Pero la mayoría de los filósofos de la ciencia, incluyendo a David Wiggins, cree que el verificacionismo es una filosofía desastrosa de la ciencia empírica. Los científicos realistas rechazamos esa visión. Y esto significa que debemos rechazar el verificacionismo de Wittgenstein también en matemáticas (Véase el Apéndice para más detalles).

¿Cómo podemos, entonces, explicar la “convergencia” en matemáticas? Sugiero que la verdad de  $5+7=12$  es una clase especial de *verdad conceptual*<sup>23</sup>. De hecho, por lo menos los axiomas básicos de una teoría de conjuntos también me parecen a mí verdades concep-

22 *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Parte V, §34. Es importante comparar lo que Wittgenstein publicó de hecho sobre este tema –§516 de las *Investigaciones*–, con los párrafos que quedaron sin publicar en *Remarks on the Foundations of Mathematics*. En *Investigaciones Filosóficas* §516 se lee: “Parece claro que comprendemos el significado de la pregunta: ‘¿Ocurre la secuencia 777 en el desarrollo de  $\delta$ ?’ Es una oración en castellano; se puede mostrar qué significa que 415 ocurra en el desarrollo de  $\delta$  y cosas similares. Bien: nuestra comprensión de esa pregunta llega tan lejos –podría uno decir– como tal explicación alcance”. ¡Nada aquí acerca de un Dios que pueda o no pueda determinar!

23 Véase la sección titulada “Conceptual Truth”, en el capítulo de mi: *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002) titulado: “Objectivity without Objects”, y las secciones IV y V (pp. 299-305) en mi: “Pragmatism”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 95, Parte III (1995), pp. 291-306.

tales<sup>24</sup>. Y si no hay “nada más que pensar” sino que  $7+5=12$ , o que, si P es un predicado de integrales, entonces existe “un conjunto para todos y solamente aquellos integrales n tales que Pn”, que no es así solamente porque tengamos una cierta “forma de vida” (aunque esto es ciertamente irrelevante), sino porque no hay un conjunto auténtico de conceptos alternativos que hayamos sido capaces de concebir como algo que podríamos usar en lugar de la aritmética o en lugar de la teoría de conjuntos, sin perder nuestra capacidad para describir lo que somos capaces de describir, y de predecir lo que somos capaces de predecir. De hecho, la misma noción de tal “alternativa” *no tiene sentido*. Al menos, esto es lo que yo sostengo.

#### 4. CONVERGENCIA

Como hemos visto, Wiggins considera la convergencia como una de las “marcas” de propiedad de la verdad. Él explica, sin embargo, que esto no lo compromete con la concepción (que tanto él como yo creemos que es insostenible) de que *todas* las proposiciones verdaderas son tales que se esperaría que los investigadores competentes concuerden acerca de su verdad. Decir esto lo obligaría a sostener la concepción de que no existen verdades *incognoscibles*. Wiggins sostiene que “algunas verdades pueden ser incognoscibles. En ese caso, [es porque] no existen condiciones favorables para la investigación. La tesis que sostiene que [la convergencia] es una señal de la verdad no especifica si tales condiciones alguna vez existieron”<sup>25</sup>. A pesar de la diferencia en cuanto a nuestras visiones de la verdad, un deflacionista acerca de la verdad como yo puede estar de acuerdo con Wiggins en que si un juicio p es verdadero, y su verdad es cognoscible, “un argumento con evidencias... coincidirá en un acuerdo cuya explicación adecuada implica esa misma verdad”<sup>26</sup>. (Para Wiggins, esta es una “señal” de la propiedad sustancial de la verdad; en mi concepción, se trata, más bien, una señal del juicio como tal). Lo que yo quiero explorar son las razones que Wiggins da para adjudicar importancia a esta “señal”.

Para explorar hasta qué punto estoy de acuerdo y en desacuerdo (si existe tal cosa) entre David Wiggins y yo acerca de la conexión entre la convergencia y la verdad/objetividad, comenzaré por recordar una discusión que he tenido en los últimos años con Jürgen Habermas, quien también relaciona muy fuertemente la verdad con la convergencia, y luego preguntaré si Wiggins puede aceptar esta particular crítica de la posición habermasiana, o si —y espero que este no sea el caso—, una versión de mi crítica también es aplicable a su posición.

En un artículo en el que critico la posición de Habermas, reimpresso como un capítulo en *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*<sup>27</sup>, sostenía que no existe una razón para creer

24 Véase mi: “Paradox Regained II: A Case of All or None?” (pp. 16-26), en *Between Logic and Intuition, Essays in Honor of Charles Parsons*, editado por Gila Sher y Richard Tieszen (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

25 “Truth as Predicated...”, *Ibid.*, p. 149, n. 12. Aquí, Wiggins hace una salvedad importante en una nota a pie de página, aunque realmente ameritaba estar en el cuerpo principal de su texto, y, además, ser enfatizada. La misma salvedad hace en el postscriptum, p. 340.

26 p. 115.

27 Capítulo 7, “Values and Norms”.

que el resultado de “una discusión habermasiana ideal lo suficientemente prolongada” de las cuestiones éticas, sería inevitablemente correcta.

Una razón de por qué esto no constituye un desacuerdo con la versión de Wiggins del requisito de la convergencia es que la noción habermasiana de una “situación ideal de conversación” supone solamente las normas de la “ética discursiva”, y ningún otro concepto ético sustantivo. Yo traté de ilustrar la naturaleza del tema con la ayuda del siguiente ejemplo:

“Un padre llega a la crueldad psicológica al reprender a su hijo, pero sostiene (porque es exigente o porque es un poco sádico) que las lágrimas de su hijo no son realmente ‘serias’. ‘Él tiene que aprender’, dice el padre”.

Luego, yo preguntaba: “¿Llegará la comunidad a un acuerdo de lo qué constituye a la crueldad”? ¿Deben llegar a un acuerdo, suponiendo que la situación de diálogo es ‘ideal’? Supongamos que la mayoría de los miembros de la comunidad, o tal vez una minoría significativa, comparte la opinión del padre en el caso descrito. Suponemos que, aunque en otros aspectos no son malas personas: buscan hacer lo que es correcto y aprecian los argumentos racionales. De hecho, consideran que el problema es si el caso que se discute es un caso de crueldad, y están dispuestos a discutir indefinidamente. Nadie trata de manipular a nadie, y todos escuchan con paciencia los argumentos de los demás. Pero perfectamente podemos suponer que el padre y los demás que piensan como él nunca “comprenderán”. No hay consenso, aunque en una reconstrucción sencilla y directa de los requisitos de una situación ideal (hablando honradamente, haciendo lo posible por decir lo que es verdad o lo que está justificado afirmar, tratando de ganar por la fuerza de los argumentos y no por medio de la manipulación, etc.), el contexto de la comunicación bien puede ser “ideal”.

Entonces, señalé el punto que quería hacer notar con este ejemplo: “Lo que es incorrecto con los participantes en una discusión en la situación de arriba *no es* que no estén obedeciendo las normas de la ética discursiva. Lo que es erróneo puede declararse usando el vocabulario ético fuerte apropiado al problema ético particular. Son ‘obtusos’/lo contrario de tener ‘Menschenkenntnis’), tienen unas ‘fibras de sadismo’, etc. Para describir cuál es la ‘situación ética ideal’ en este caso, uno tendría que usar conceptos éticos fuertes (y suponer que la audiencia los conoce).”

#### 4.1. LA RESPUESTA DE HABERMAS

En una nueva discusión conmigo que se realizó el pasado 13 de noviembre en la *Universidad Northwestern*, Jürgen Habermas replicó a este ejemplo diciendo que “los valores que reúnen la condición de universalidad se convierten en los elementos definitorios de las normas morales”. Y continúa de esta manera:

Lo mismo se puede decir sobre del conflicto moral relativo a la conducta del padre castigador, que refleja en alguna forma un patrón autoritario de socialización. De nuevo, al entrar en el discurso moral, el padre primero reproducirá las virtudes prevalecientes de una comunidad que alaba el rigor, la rudeza, etc. (“Ein deutscher Junge weint nicht” [“Un joven alemán no llora”]). Y los opositores le preguntarán qué permite calificar tal falta de sensibilidad como “cruel”, en relación con el alma sufriente de un niño vulnerable. En este caso, el asunto se decidirá tan pronto como todos lleguen a ver, como resultado de una discusión metalingüística o hermenéutica, que el término “cruel” se aplica a esta clase de provocación. Que

la crueldad queda comprendida en la norma moral “no lastimar a nadie” es –como la misma norma, creo yo– algo que está fuera de discusión.

Me parece que hay una ambigüedad *fundamental en la posición de Habermas*, que esta réplica pone en evidencia. Si uno intenta defender la tesis más fuerte que él y Apel han propuesto en nombre de la ética discursiva –la tesis de que si un juicio es verdadero, habrá convergencia con respecto a su verdad o falsedad si se discute lo suficiente, de acuerdo con la ética discursiva<sup>28</sup>–, entonces, o *no habrá razón para creer en una afirmación* (esto sucederá si la “ética discursiva” queda restringida a un conjunto definido de normas que se supone que caracterizan la razón), o la afirmación será *vacía*, puesto que si la afirmación que dice que se llegará al veredicto correcto en una disputa ética en una situación ideal, significa simplemente que se alcanzará el acuerdo *si los que disputan son lo suficientemente sensibles, imaginativos, imparciales, etc.*, entonces la afirmación es puramente “gramatical”. No proporciona contenido para la noción de “un veredicto correcto en una disputa ética” que esa noción no posea como tal. De hecho, conceptos como “moralmente sensible” no solo son, en sí mismos, conceptos éticos, sino que proporcionar contenido para cualquier disputa requerirá “engrosarlos”, reemplazándolos con términos (que aún son valorativos) que tendrán mayor valor descriptivo.

Espero que David Wiggins pueda estar de acuerdo con esto. Lo que me hace dudarle un poco es un pasaje en *Needs, Values, Truth*, en el que explica la diferencia entre su visión y la de Peirce. En ese pasaje, por una parte, él asegura que rechaza lo que yo acabo de llamar afirmación epistemológica de Habermas. Por otra parte, Wiggins también dice que “una materia que acepta la verdad necesitará proporcionarnos materiales que [nos permitan] describir (aunque no necesariamente determinar efectivamente) la diferencia entre acuerdo basado en principios y no basado en principios”,<sup>29</sup>.

Dije pocas líneas arriba que si la afirmación que sostiene que al veredicto correcto en una disputa ética se llegará en una situación de diálogo ideal significa simplemente que se llegará a ella si los contendientes tienen suficiente sensibilidad moral, imaginación, imparcialidad, etc., tal afirmación es puramente “gramatical”; no proporciona contenido a la noción de “un veredicto correcto en una disputa ética” que la noción en sí misma no posea. Pero la afirmación de Wiggins de que una materia que acepta la verdad necesitará proporcionarnos materiales que [nos permitan] describir (aunque no necesariamente determinar efectivamente) la diferencia entre acuerdo “basado en principios y no basado en principios” sugiere que él puede considerar este requisito de convergencia como un requisito sustantivo de naturaleza epistemológica. La pregunta que surge aquí es –como sucedió en mi debate con Habermas– hasta qué punto debemos esperar que los “materiales” en cuestión vayan más allá de verismos obvios.

Quiero agregar algo más sobre este tema.

28 Actualmente, Habermas (pero no Apel) restringe esta tesis a los juicios éticos.

29 Ibid., p. 340.

## 5. LA “CONVERGENCIA” EN FILOSOFÍA Y ÉTICA

Siempre me ha sorprendido que muchos buenos filósofos comiencen su discusión sobre la verdad con la física. Por una parte, pocos metafísicos saben tanto de física (Quine, por ejemplo, escribió una vez que, de acuerdo con la mecánica cuántica, “la continuidad temporal... es solamente un efecto de nuestra percepción borrosa. La aproximación más cercana de la naturaleza a la continuidad de los eventos es una sucesión de espasmos y arranques a intervalos que, aunque inimaginablemente cortos, no son más cortos que la constante de Planck”<sup>30</sup>). Este fue un error ridículo, pues (1) la mecánica cuántica actual no da a entender que exista un tiempo mínimo en el que ocurren los eventos; y (2) la constante de Planck no se da en unidades de tiempo. Incluso la idea de Wiggins (y de Bernard Williams) de “todos los seres inteligentes, reales o posibles, capaces de buscar los principios explicativos fundamentales del mundo”, convergiendo “a través de isomorfismos a la identidad” en sus teorías del mundo<sup>31</sup> es bastante problemática. ¿Es que no podrían existir algunas especies *mucho más inteligentes* que el *autoproclamado homo sapiens*, que pudieran llegar a los principios explicativos fundamentales del mundo, mientras que la gran mayoría de las demás especies existentes o posibles, incluyendo la nuestra, no pudieran hacerlo, y no pudieran siquiera *comprender* la física y las matemáticas de la especie más inteligente? Por lo mismo, ¿por qué se debería impedir a algunas especies “llegar ahí” (es decir, comprender “los principios explicativos fundamentales del mundo”, entendiéndolos como explicaciones físicas) por tener intuiciones equivocadas de simplicidad, elegancia y cosas por el estilo? ¿O se supone que todas las especies tarde o temprano considerarán todas las posibles teorías? ¿O es que la advertencia “bajo condiciones favorables” incluye *haber nacido en la especie correcta de seres inteligentes*?

Lo que uno podría esperar es que nuestras reflexiones, más que comenzar con ciencia ficción y física, deberían comenzar en casa, con nuestra propia materia, es decir, con la filosofía. Algunos filósofos, sin duda, han enseñado que no existe tal cosa como la verdad (los positivistas consideraron esa noción como un sin sentido metafísico hasta que la formalización de Tarski la hizo aceptable para ellos), o que la meta de la filosofía no es la verdad, o que ésta es una ilusión, pero la mayoría de nosotros creemos que tratamos de definir verdades. Estoy seguro de que David Wiggins cree esto también. De manera que, dado que Wiggins es un pensador consistente, debe creer que la filosofía necesita proporcionarnos materiales para describir (aunque no necesariamente determinar efectivamente) la diferencia entre acuerdos basados o no en principios. Podemos estar todos de acuerdo en que el acuerdo basado en principios acerca de cuestiones filosóficas presupone competencia filosófica, y la mayoría de nosotros estaremos de acuerdo en qué significa eso (hasta cierto punto): conocimiento de la literatura, conocimiento de la lógica, conocimiento de las ciencias y humanidades pertinentes, la habilidad para apelar a cualquier conocimiento que sea pertinente para una argumentación entre filósofos, integridad intelectual, auto dominio (que se manifiesta en no recurrir a argumentos *ad hominem* u otros “trucos” retóricos). Pero, ¿podemos ir más allá de eso? Incluso sostener que es necesario tener conocimientos humanísticos para lograr competencia profesional en filosofía es algo que algunos filósofos de orienta-

30 QUINE, W, V. *Quiddities*, p. 48.

31 *Ibid.*, p. 120.

ción científica han puesto en duda. De hecho, Carnap no creía que fuera necesario tener ningún conocimiento de la literatura filosófica pre positivista. El hecho es que no son solamente los temas filosóficos los que son rebatidos –y no veo razón para esperar que algún día no lo sean– sino también los estándares para debatir esos temas.

En ética la situación es, tal vez, un poco mejor. Desde Hume, al menos, los filósofos morales están de acuerdo en que la simpatía, la razonabilidad y la habilidad para pensar acerca de problemas éticos reales o posibles con imparcialidad son cualidades requeridas para conducir competentemente un argumento ético. Uno podría agregar –como lo hice yo en mi capítulo sobre Habermas– la necesidad de lo que Wittgenstein llamaba *Menschenkenntnis*, la sensibilidad para saber qué le pasa a las demás personas. También se podría agregar lo que Kant llamaba el “ingenio materno” (aunque esta parte de Kant es a menudo ignorada). Pero cualquier otro requisito podría ser igualmente discutible.

Que aquello que somos capaces de responder cuando se nos pide “describir la diferencia entre un acuerdo basado en principios y uno no basado en principios” en una forma que requiera un acuerdo entre los participantes en “las materias que admiten la verdad” sobre el caso que nos ocupa sea tan limitado como lo anterior, significa que lo que somos capaces de decir nunca convencerá al escéptico que niega que este tema admita una verdad. Pero esta no es, me parece, una tesis razonable.

Para cerrar, permítaseme enfatizar de nuevo lo impresionado que he quedado con lo que Wiggins ha escrito acerca de la naturaleza de las propiedades evaluativas, de las formas en las que los predicados pueden ser simultáneamente objetivos y subjetivos, de la naturaleza de los predicados morales, del descubrimiento moral y del argumento moral, y mucho más en este libro. Si no estamos de acuerdo en cuestiones técnicas sobre si la semántica davidsoniana es un marco útil para pensar sobre la verdad o no, no importa tanto para mí. Pero sobre qué tanto deberíamos tomarnos en serio los argumentos escépticos contra la ética, y sobre cuánto debemos trabajar en el requisito de la “convergencia” para rebatirlos, es algo en lo que diferimos.