

VERDAD, PRAGMATISMO Y PROGRESO*

DANIEL KALPOKAS

En buena medida gracias a los trabajos de Richard Rorty, el pragmatismo ha pasado a ocupar el centro de la escena filosófica norteamericana. También en la llamada “filosofía continental” el pragmatismo desempeña un papel importante a través de las filosofías de Habermas y Apel, y de las asociaciones que desde hace tiempo se vienen haciendo entre el primer Heidegger y el pragmatismo norteamericano. Si la lectura de Rorty es correcta, este hecho tiene su explicación en los mismos avatares de la filosofía analítica. En efecto, al menos en el marco de la filosofía norteamericana, han sido los trabajos de filósofos pertenecientes a la tradición analítica como Quine, Davidson y Putnam los que, de un modo “dialéctico”, han reintroducido, giro lingüístico mediante, el pragmatismo en las universidades de los Estados Unidos. De esta forma, la filosofía analítica habría terminado en el pragmatismo que en un primer momento despreció. Con todo, como se ha señalado en reiteradas oportunidades, el pragmatismo nunca fue una corriente realmente homogénea. Desde un principio, las diferencias entre sus mayores representantes marcaron distancias que, en cierto modo, persisten en la nueva generación. Uno de los más importantes puntos de desacuerdo entre los mismos pragmatistas es la llamada teoría pragmatista de la verdad. En *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Rorty, de manera sintética, hace frente a la objeción estándar esgrimida contra la concepción pragmatista de la verdad, a saber: que los pragmatistas confunden verdad y justificación. Como señala Rorty, los pragmatistas, a su vez, han respondido a dicha objeción de dos maneras diferentes. Algunos (como Putnam, Habermas y Apel) siguen a Peirce en su estrategia idealizadora a fin de mantener la distinción entre el carácter “absoluto” de la verdad y la relatividad de la justificación. Para ello identifican la verdad con la justificación en la situación epistémica ideal. Otros, sin embargo, como Dewey, Davidson y el mismo Rorty, rechazan explícitamente esta estrategia y señalan que los filósofos deberían limitarse a lo que Dewey llamaba “asertabilidad garantizada”. En este trabajo, voy a restringirme a la concepción pragmatista de la verdad de Richard Rorty. Sostendré que su deflacionismo acerca de la verdad es erróneo, y que ello genera dificultades a la hora de explicar las ideas de “progreso” y de “falibilismo”.

* Agradezco las observaciones hechas por el evaluador de *Análisis Filosófico* a una primera versión de este artículo, así como sus recomendaciones bibliográficas.

Pragmatismo, verdad y meta de la investigación

La estrategia de Rorty consiste en tratar de mostrar que no hay una diferencia pragmáticamente relevante entre verdad y justificación. El argumento puede sintetizarse como sigue: si algo no hace ninguna diferencia en la práctica, no debería fundar diferencias en la filosofía. Ahora bien, si tenemos dudas específicas acerca de si una de nuestras creencias es verdadera, sólo podemos eliminar esas dudas examinando si la creencia en cuestión está justificada de manera adecuada. No podemos concentrarnos exclusivamente en la valoración de la verdad de la creencia y dejar de lado la justificación, pues una y otra constituyen la misma actividad. La distinción entre verdad y justificación no implica ninguna diferencia en nuestras decisiones acerca de qué hacer. Por tanto, en la medida en que estamos interesados en determinar qué creer, no hay diferencia entre verdad y justificación. Pero si esto es así, la verdad no puede ser la meta de la investigación.

Si se pudiera conservar la diferencia entre verdad y justificación, también se podría sostener aparentemente la idea de que la verdad constituye la meta de la investigación. Las dos teorías de la verdad candidatas para tal fin (al menos las que Rorty discute) son la de la verdad como correspondencia y la de la verdad como asertabilidad justificada en la situación ideal. Consideremos la primera.

La verdad podría ser la meta de la investigación —dice Rorty— sólo si fuera pensada como algo fijo, esto es, si el progreso pudiera ser explicado como un paulatino acercamiento a ella, a la forma en que el mundo realmente es¹. Pero esto presupone una imagen metafísica de la realidad que únicamente es posible adoptando lo que Putnam llama “el punto de vista del ojo de Dios” (o, para mencionar una metáfora que solía utilizar Rorty, que hay algo así como el Lenguaje de la Naturaleza). Ella implica las nociones de “naturaleza intrínseca de la realidad” y una concepción representacionista del conocimiento. Rorty ha ofrecido diversos argumentos en contra de esta imagen del conocimiento². Uno de los argumentos aducidos es que carece de sentido hablar de la verdad como una relación de correspondencia entre fragmentos de lenguaje y fragmentos de realidad pues, simplemente, no podemos salir de nuestras creencias, no podemos despojarnos de nuestra piel y comparar nuestros enunciados con algo absoluto³. Por otra parte, aun cuando concibiéramos a la verdad como correspondencia, esto sería inútil, pues no sabríamos cuándo nuestros enunciados se están co-

¹ R. Rorty, *Truth and Progress* (en adelante, *TP*), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 39.

² No es mi propósito aquí evaluar estos argumentos, aunque debo decir que, en mi opinión, son menos concluyentes de lo que usualmente se cree y que, por eso, merecen una atenta revisión.

³ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism* (en adelante, *CP*), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. XIX.

rrespondiendo con la realidad y cuándo no, ya que, sostiene Rorty, nuestro único criterio de la verdad es la justificación⁴. Otra respuesta más compleja y articulada es la que desarrolla a partir de la obra de Davidson. De acuerdo a ella, ni el lenguaje ni el conocimiento constituyen un *tertium quid* situado entre nosotros y el mundo. La importancia que Rorty concede a esta concepción –que rechaza definitivamente lo que Davidson llama el dualismo esquema-contenido– radica en que hace imposible la pregunta escéptica de si realmente estamos reflejando la realidad⁵. Si, desde un principio, el conocimiento no se concibe como una representación de la realidad, no hay espacio lógico, por así decirlo, para la pregunta escéptica: ¿Representa nuestro conocimiento fielmente la realidad? Pero, aun cuando Rorty niega un vínculo representacionista, ello no implica una pérdida de contacto con el mundo: este vínculo está dado por las relaciones causales que mantenemos con el entorno; y puesto que éstas son susceptibles de innumerables descripciones, no hay razón para pensar que un incremento (idealmente infinito) de la justificación nos acercará a tales relaciones⁶. Por último –argumenta Rorty– el carácter absoluto que atribuimos a la noción de verdad hace a ésta inútil como meta de la investigación, pues una meta es algo frente a lo cual cabe saber si uno está acercándose o no, pero, de acuerdo a Rorty, no hay forma de saber eso con respecto a la verdad. Aduce que el único criterio del que disponemos para llamar “verdadera” a una creencia es la justificación, y que ésta siempre es relativa a una audiencia particular (y, por tanto, es relativa a sus propósitos, necesidades y creencias). Por tanto, la pregunta “¿Conducen nuestras prácticas de justificación a la verdad?” no sólo es una pregunta no pragmática sino que, además, no tiene respuesta. No es pragmática porque, una vez más, su respuesta no hace ninguna diferencia en la práctica; y no es posible responderla porque no hay forma de privilegiar nuestros propósitos e intereses actuales sobre los de otras comunidades⁷. Veamos ahora con algún detalle la segunda opción que pretende conservar el carácter absoluto de la verdad: la concepción que sostiene que la verdad es asertabilidad justificada en la situación ideal.

La concepción peirceana de la verdad

El hombre es un animal lógico pero imperfecto, observa Peirce. En cuanto se aventura a campos desconocidos de la experiencia, comienza a preguntar e indagar si es cierto o no que los hechos convalidan sus inferen-

⁴ R. Rorty, *TP*, p. 2.

⁵ R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth* (en adelante, *ORT*), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 138 y 139.

⁶ R. Rorty, *TP*, p. 38.

⁷ R. Rorty, *TP*, pp. 3 y 4.

cias. Pero todo problema lógico supone por de pronto tres cosas: 1) que hay un estado mental de duda y otro de certeza, 2) que se puede pasar de un estado al otro en la consideración de un mismo objeto, y 3) que tal transición se sujeta a reglas que obligan a toda mente. El hombre, pues, precisa hábitos arraigados de conducta que determinen su respuesta. La falibilidad de sus creencias es puesta de manifiesto por la experiencia misma. Surge así un estado de irritación –la duda–; la lucha por alcanzar la tranquilidad doxástica es, justamente, lo que llamamos investigación. El objeto de la investigación es, pues, el establecimiento de una creencia firme. Ahora bien, de acuerdo a Peirce, algunos métodos de indagación y de adquisición de creencias resultan insatisfactorios –como el método *a priori*, el de la tenacidad y el de la autoridad– debido a que son inherentemente inestables en la determinación o fijación de la creencia⁸. Sólo el método científico es estable y garantiza la adquisición de creencias firmes. El método científico posee esta virtud debido a que es el único que opera de acuerdo a las coacciones de la realidad, la cual es, en principio, independiente de nuestras creencias acerca de ella. Las creencias adquiridas por el método científico son causadas por las cosas reales, de modo que dicho método, con tal de que la investigación se lleve adelante todo lo debido, no puede sino guiarnos a un consenso estable. Peirce habla aquí incluso de la *ultimate opinion* como de una meta preordenada, y del impulso que lleva a los hombres hacia ella como la fuerza del destino⁹. Así llega a su definición de la verdad. En su célebre artículo de la *Popular Science Monthly* de 1878, “How to make our ideas clear”, Peirce define a la verdad en estos términos: “La opinión que está destinada a ser finalmente consensuada por todos los que investigan, es lo que significamos por la verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real”¹⁰. La verdad es, pues, la meta (o el fin) de la indagación. Y, correlativamente, la realidad es el objeto de la opinión final.

⁸ Ch. S. Peirce, “The Fixation of Belief”, en Justus Buchler (ed.), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.

⁹ Ch. Peirce, “How to make our ideas clear”, *Popular Science Monthly*, 1878, p. 38.

¹⁰ Ch. Peirce, *ibid.*, p. 38. En este punto, se presentan algunas dificultades con respecto al concepto de “realidad”. Como afirma Peirce en reiteradas ocasiones, la realidad es independiente de las creencias que cualquier grupo limitado de hombres pueda sustentar, pero no de lo que la comunidad científica *in the long run* llegue a creer. La tesis del carácter independiente de la realidad es requerida por la concepción del método científico de Peirce pues, de acuerdo a ella, es la coacción de la realidad la que garantiza el acuerdo eventual de la comunidad científica. Además, la independencia de la realidad hace posible el falibilismo, pues la diferencia entre nuestras creencias y la realidad siempre en última instancia inaccesible, deja abiertas las puertas a la interminable reestructuración de nuestras creencias. Pero, por otro lado, Peirce sostiene la ininteligibilidad de lo incognoscible, de modo que el carácter independiente de la realidad se resuelve en una diferencia entre nuestras concepciones actuales de la realidad y las concepciones posibles (pero cognoscibles) en un futuro infinito.

Por cierto, esta estrategia escapa a las críticas esgrimidas contra la teoría correspondentista de la verdad y también del callejón sin salida que, según Rorty, representa el debate realismo contra antirrealismo; ¿qué hay de malo, pues, en la estrategia peirceana? De acuerdo a Rorty, Peirce intentó evitar tanto la metafísica idealista cuanto el fisicalismo; evitó las complicaciones de la teoría de la verdad como correspondencia definiendo el término “realidad” como “aquello cuya existencia seguiremos afirmando al final de la indagación”. Con ello pretendió responder al escéptico que ve una distancia insalvable entre coherencia y correspondencia, reduciendo la coherencia a correspondencia sin necesidad de un sistema metafísico o de una indagación empírica ulterior. Para Rorty, Peirce avanzaba en la dirección correcta cuando rechazó la creencia errónea compartida tanto por el idealista como por el fisicalista, a saber: la de que “correspondencia” mienta una relación entre fragmentos de lenguaje y fragmentos de mundo, una relación tal que los objetos mencionados deben ser ontológicamente homogéneos. Sin embargo, en su redefinición del término “realidad”, Peirce usa una noción que a Rorty le parece sospechosa: “ideal”. La pregunta que esto suscita es la siguiente: ¿Cómo podríamos saber que hemos alcanzado el final de la indagación, como algo opuesto al estar meramente cansados o faltos de imaginación?¹¹ Según Rorty, “el final de la indagación” podría tener sentido únicamente si se pudiera detectar una convergencia asintótica en la indagación; puesto que tal convergencia sólo puede ser un fenómeno local y temporario –continúa Rorty– la estrategia de Peirce no logra su cometido: simplemente se limita a afirmar, sin justificación alguna, que en el final de la indagación el enunciado que resulte justificado guardará una relación de correspondencia con la realidad. Dicho en otros términos: no puede establecer justificadamente una conexión lógica entre las nociones de “justificación al final de la indagación” y la de “verdad”¹². Por tanto, Peirce se quedó a mitad de camino en el empeño de disolver las disputas epistemológicas entre

¹¹ R. Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, en R. Rorty, *ORT*, p. 131. Rorty pretende seguir, aquí, los lineamientos de la crítica de Michael Williams a la estrategia peirceana. En su artículo “Coherence, Justification and Truth”, *Review of Metaphysics*, XXXIV, 1980, p. 269, Williams sostiene: “El principal problema con cualquier teoría de este tipo es entender qué significa. Me parece que no tenemos idea de qué sería para una teoría ser idealmente completa y comprensiva de la forma requerida por tales explicaciones de la verdad, o de lo que sería para la indagación tener un final”. Curiosamente, esta misma crítica ya había sido esbozada por Putnam. Cf. H. Putnam, *El significado y las ciencias morales*, México, UNAM, 1991, p. 49. Para una interesante contraposición entre Rorty y Peirce, cf. S. Haack, “We Pragmatist...: Peirce and Rorty in Conversation”, en S. Haack, *Manifiesto of a Passionate Moderate*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

¹² Con ello Rorty se retracta de afirmaciones que había hecho en *CP*. Allí, en su artículo “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, Rorty había sostenido que “no podemos darle sentido a la idea de que la concepción que puede sobrevivir a todas las objeciones podría ser falsa”, p. 165.

idealistas y fiscalistas. La causa de ello radica, según Rorty, en que intentó preservar la noción de “correspondencia” como aquella relación que puede establecerse entre los enunciados y la realidad al final de la indagación¹³. De acuerdo a Rorty, James recorrió la otra mitad del camino, no sólo rechazando la tesis de la homogeneidad ontológica sino, fundamentalmente, reconociendo que “verdadero de” no es una noción analizable en función de otros términos. Con ello eliminó la problemática epistemológica y todas las cuestiones que dan origen al escepticismo.

Un segundo motivo de distanciamiento entre Rorty y Peirce radica en la valoración que uno y otro hacen del método científico (en realidad, éste es un tópico que separa a Rorty de los pragmatistas clásicos en general). Según Rorty, la idea de un método específico cuyo empleo aumenta la probabilidad de que nuestras creencias sean verdaderas ha sido disuelta por Kuhn y su relato de cómo funciona la ciencia, por la idea de Davidson de que la verdad es una misma cosa en física y en ética, y por las críticas al modelo representacionista del conocimiento. Todo lo que ha quedado del método científico –sostiene Rorty– es un conjunto de virtudes morales (en contraposición a una estrategia específicamente cognoscitiva)¹⁴. Esto quiere decir que no hay un orden natural de las razones al cual pueda apelarse para justificar las creencias. Según Rorty: “Existe, sencillamente, el proceso de justificar las creencias ante una audiencia. Y ninguna audiencia está más próxima a la naturaleza ni es mejor representante que cualquier otra de algún ideal ahistórico de la racionalidad”¹⁵. No creo que esto sea correcto ni suficiente para “eliminar” la distinción verdad-justificación, pero antes de abordar esta cuestión será conveniente examinar más de cerca la concepción minimalista de la verdad sostenida por Rorty.

¹³ La noción peirceana “final de la indagación” está revestida de una ambigüedad que Rorty utiliza en su provecho. En efecto, como ha señalado Haack, dicha noción puede aludir a la verdad como al acuerdo al cual *arribará* la comunidad científica *in the long run*, o puede referirse también a la verdad como a aquel acuerdo al que *arribaría* esa misma comunidad *in the long run* si llegara a un consenso. Está claro que es el primer sentido el que utiliza Rorty para criticar a Peirce, pues si adoptáramos el segundo, no tendría sentido preguntar por los criterios para discriminar si efectivamente hemos alcanzado el final de la indagación. Si se piensa en el final de la indagación como un estadio en la historia alcanzable en algún momento por la comunidad científica, entonces parece pertinente la pregunta de Rorty. En cambio, si adoptamos el segundo, ya no. En este sentido, el final de la indagación debería concebirse a la manera de una idea regulativa kantiana, a la cual, por principio, nada puede corresponderle en la realidad. Y éste es el sentido que ha sido aprovechado por aquéllos que intentan seguir las huellas de Peirce. Cf. S. Haack, “The Pragmatist Theory of Truth”, *British Journal Philosophy Science*, 27 (1976).

¹⁴ R. Rorty, “Science as Solidarity” y “Is Natural Science a Natural Kind?”, ambos en R. Rorty, *ORT*.

¹⁵ R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?* (en adelante, *EC*), trad. E. Rabossi, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 32.

La concepción rortiana de la verdad

Rorty considera que los problemas que se hallan en la base de las diversas teorías de la verdad tienen su origen común en el intento de definir el término “verdadero”. Habiendo fracasado una definición que relaciona creencias con no-creencias, no hay mejores perspectivas para ningún otro tipo de estrategia que, como la peirceana, pretende explicar “verdadero” en términos de asertabilidad justificada en el límite ideal, pues siempre se puede aducir –sostiene Rorty– el “argumento de la falacia naturalista” que dice: “X puede estar justificado y, sin embargo, no ser verdadero”¹⁶. Así pues, a diferencia del pragmatismo de Peirce, que pretende ofrecer una teoría constructiva de la verdad, el pragmatismo de Rorty simplemente aspira a disolver la problemática tradicional acerca de la verdad. La tesis central de esta posición es que “verdadero” no tiene usos explicativos, sino meramente los siguientes:

¹⁶ R. Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, en *ORT*, p. 127. La terminología “argumento de la falacia naturalista” Rorty dice tomarla de Putnam, aunque, en rigor de verdad, Putnam se refiere a este argumento como “argumento de la falacia idealista”. Cf. H. Putnam, *El significado y las ciencias morales*, p. 128. En “¿Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright” Rorty recurre nuevamente a este argumento para negar cualquier intento de definir el predicado veritativo. Cf. R. Rorty, *TP*, p. 21. En “Universality and Truth”, Rorty, supuestamente siguiendo una sugerencia de Davidson, sostiene que este mismo argumento debería aplicarse también a la definición de “verdad” como “asertabilidad ideal” esgrimida por Putnam. Cf. R. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Massachusetts, Basil Blackwell, 2000, n. 15, p. 27. El argumento deriva su nombre de las similitudes con el argumento de Moore sobre la imposibilidad de definir “bueno”. No estoy seguro de que el argumento esgrimido por Rorty-Putnam sea el mismo que el que supuestamente prueba la imposibilidad de definir “bueno”. En el capítulo 2 de su libro *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, México, UNAM, 1996, Gilbert Harman discute este argumento que él denomina “argumento de la pregunta pendiente (open question)”. Dicho argumento se ofrece como una réplica a los intentos naturalistas de reducir los hechos morales a hechos naturales. El argumento que discute Harman tiene la siguiente forma: los defensores del argumento de la pregunta pendiente pueden esgrimir, contra los intentos reduccionistas, lo siguiente: Estoy de acuerdo en que hacer H por parte de P sería para P hacer algo que es C, pero ¿debería P hacer H? Esto supuestamente tiende a señalar que describir un acto no es suscribirlo y, por tanto, uno todavía no ha dicho si ese acto debe ser realizado. Según Harman, este argumento contra el naturalismo ético involucra una petición de principio. En el contexto de la discusión ética, la disputa supone la cuestión de si puede trazarse una distinción entre términos o propiedades naturales y no naturales. Más adelante intento una réplica semejante a la de Harman frente al argumento de Rorty contra la posibilidad de definir “verdadero”. En el capítulo 9 de *Razón, verdad e historia*, Putnam mismo critica el argumento de Moore. Esto tal vez sea un indicio, no de que Putnam es inconsistente al aplicar a algunos intentos de definir “verdadero” un argumento que no considera bueno, sino más bien de que no considera que el argumento sea el mismo.

a) un uso de aprobación o apoyo (como cuando decimos “¡Eso es verdad!”, por ejemplo, para reforzar una creencia que hemos escuchado y que aceptamos);

b) un uso cautelador o de advertencia (como cuando decimos “Su creencia en S está perfectamente justificada, pero quizá no es verdadera”);

c) un uso desentrecomillador (como cuando decimos que el enunciado “La nieve es blanca” es verdadero si y sólo si la nieve es blanca).

A continuación, Rorty intenta insertar su versión pragmatista de la verdad en el marco constituido por las siguientes cuatro tesis que definirían el núcleo del pragmatismo concebido por él:

1) “verdadero” no tiene usos explicativos;

2) entendemos todo lo que hay que saber acerca de las relaciones entre las creencias y el mundo cuando entendemos sus relaciones causales con el mundo;

3) no hay relaciones de “hacer verdadero” entre las creencias y el mundo;

4) los debates entre realismo-antirrealismo carecen de objeto, pues suponen la idea errónea de “hacer verdaderas” las creencias.

Rorty cree que la única razón por la cual los filósofos han intentado ofrecer una explicación filosófica de la verdad es que han estado cautivos de una imagen del conocimiento que presupone lo que Davidson denomina “el dualismo de esquema-contenido”. Si seguimos a Davidson en el rechazo de este dogma —como aconseja Rorty— nos libraremos de los problemas tradicionales en torno de la verdad. La manera en que Davidson, según Rorty, encaja en las cuatro tesis pragmatistas reseñadas arriba es la siguiente. En lugar de partir del punto de vista extramundano del defensor de la teoría correspondentista de la verdad, parte del punto de vista externo, pero mundano, del lingüista de campo. Así, la pregunta tradicional “¿A qué rasgo del mundo se refiere el término ‘verdadero?’”, es sustituida por esta otra: “¿Cómo es usado el término ‘verdadero’ por el observador externo de un juego de lenguaje?”. El lingüista de campo debe adoptar un enfoque puramente coherentista, pues no puede iniciar su traducción tomando noticia de los significados adquiridos por los nativos antes de conocer sus creencias, ni intentando descifrar los enunciados de observación nativos que han sido certificados por las correspondientes estimulaciones. Todo lo que el lingüista tiene es la forma en que la conducta lingüística se alinea con la conducta no lingüística en el transcurso de la interacción del nativo con su entorno. Esto quiere decir que la única forma que tiene el lingüista de hacer inteligible las elocuciones de los nativos es suponer que los objetos y eventos del entorno son las causas de las creencias de los nativos. Su principio regulativo es que la mayoría de las reglas de acción del nativo deben ser las mismas que las suyas, lo cual quiere decir que la mayoría de ellas deben ser verdaderas. Esto implica que cualquier traducción que describa a los nativos negando la mayoría de los hechos evidentes acerca de su entorno es automáticamente inconducente; esto es, si partimos del supuesto de

que la mayoría de las creencias de los nativos son falsas, ninguna traducción será posible. Por otra parte, si se interpusiera un esquema conceptual (o cualquier otro intermediario) entre los nativos y el mundo, se abrirían las puertas al escepticismo, pues el escéptico podría aducir el caso de que captáramos el sentido de estos intermediarios y que, sin embargo, no se correspondieran con nada en la realidad. Descartar la posibilidad de tales *tertia* es señalar, como dice Rorty, que el lingüista de campo no los necesita. Una vez descartado el dualismo esquema-contenido, ya no hay espacio lógico para la pregunta del escéptico: “Ver el lenguaje de la misma forma en que vemos a las creencias –no como un ‘esquema conceptual’ sino como la interacción causal con el entorno descrita por el lingüista de campo–, hace imposible pensar en el lenguaje como algo que podría o no (...) ‘ajustarse al mundo’”¹⁷. Así pues, en esta interpretación que hace Rorty de la filosofía de Davidson, este último aparece adhiriendo a las tesis pragmatistas establecidas arriba. La verdad es concebida como un término primitivo. Toda explicación filosófica de la verdad queda agotada con la explicación semántica de Tarski (utilizada por el lingüista en la traducción de las elocuciones nativas)¹⁸. Y esto supuestamente quiere decir que la verdad no tiene usos explicativos (tesis 1). Fundamentalmente, sostener esta tesis significa que la pregunta realista sobre cómo es posible el éxito predictivo de la ciencia no puede responderse aduciendo la verdad de los enunciados científicos. El carácter causal (más que representacional) de nuestro trato con el mundo, explícitamente sostenido por Davidson, también acerca a éste al pragmatismo tal como lo entiende Rorty (tesis 2). Y las tesis 3 y 4 son un corolario del rechazo, compartido por ambos, del representacionalismo¹⁹.

En lo que sigue quisiera discutir esta concepción. Dejaré de lado la cuestión de la interpretación que hace Rorty de Davidson²⁰ y me concentraré en los siguientes puntos: a) la concepción minimalista de la verdad, b) la “reducción” de la verdad a la justificación y c) la noción de “progreso”.

¹⁷ R. Rorty, *ORT*, p. 139.

¹⁸ Sin embargo, Davidson se ha apartado de esta idea explícitamente. Cf. D. Davidson, “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, 87 (June 1990) y “Truth Rehabilitated”, en R. Brandom, *Rorty and his Critics*, Massachusetts, Basil Blackwell, 2000.

¹⁹ Davidson ha reaccionado a la lectura que Rorty hace de su filosofía en “Afterthoughts”, A. Malachowski, *Reading Rorty*, Massachusetts, Basil Blackwell, 1990, pp. 134-138 y en “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, 87 (June 1990).

²⁰ Sobre la interpretación que Rorty hace de la obra de Davidson, cf. Ben H. Letson, *Davidson’s Theory of Truth and Its Implications for Rorty’s Pragmatism*, New York, Peter Lang, 1997, especialmente cap. VI, y J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, “Afterword, Part I”.

a) Pragmatismo y minimalismo acerca de la verdad

No es sencillo saber a ciencia cierta cuál es la posición de Rorty acerca de la verdad. Esto se debe a la diversidad de concepciones que confluyen en su tratamiento de “verdadero”: la versión pragmatista de James, la idea deweyana de verdad como asertabilidad justificada, la concepción semántica de Tarski, la idea de Davidson de que la verdad es un primitivo, y el deflacionismo. De esta confluencia Rorty pretende sostener, al menos, lo siguiente: i) que “verdadero” no es un término susceptible de definición, ii) la versión correspondentista de la verdad es inapropiada, iii) “verdadero” no hace ninguna diferencia en la práctica respecto de “justificado”, y iv) la verdad es lo conveniente en el orden de la creencia.

Para empezar, ii) puede suscitar algunos problemas con respecto a iv) porque no es claro que la concepción de James haya estado en contraposición con la idea de correspondencia. Por ejemplo, dice James: “La verdad (...) es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa su ‘acuerdo’ con la ‘realidad’, así como la falsedad significa su desacuerdo con ella. Los pragmatistas e intelectualistas aceptan esta definición como una cuestión obvia”²¹. Naturalmente, la discusión comienza cuando se intenta elucidar la naturaleza de ese acuerdo con la realidad, pero cualquiera sea ésta, no parece ir de acuerdo con las intenciones de Rorty. Esto se pone de manifiesto en la siguiente afirmación de James: “La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *acontece* a una idea. Se *torna* verdadera, es *hecha* verdadera por los eventos”²². Esto no sólo va en contra del principio 3) que Rorty utiliza para caracterizar su pragmatismo (no hay relaciones de “hacer verdadero” entre el mundo y nuestras creencias) sino que además sustenta precisamente el realismo de James. En efecto, en “The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstandings”, James señala, como cuarta confusión de sus críticos, la idea de que los pragmatistas no pueden ser realistas en epistemología. En oposición a sus críticos, sostiene: “El epistemólogo pragmatista postula que hay una realidad y una mente con ideas. Ahora, ¿qué —él pregunta— puede hacer verdaderas a esas ideas de la realidad? Usualmente la epistemología se contenta con el enunciado vago de que las ideas deben ‘corresponder’ o ‘acordar’ [con la realidad]; el pragmatista insiste en ser más concreto y pregunta qué significaría ese ‘acuerdo’ en detalle. Encuentra, primero, que las ideas deben señalar o guiar hacia *esa* realidad y no a otra, y luego que los indicadores y guías deben producir satisfacción como sus resultados”²³. El punto que enfatiza James, por

²¹ W. James, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 96.

²² *Ibíd.*, p. 169.

²³ *Ibíd.*, p. 270. Cf. también “The Meaning of the Word Truth”, que empieza con estas palabras: “Mi explicación de la verdad es realista y sigue el dualismo epistemológico del sentido común”, W. James, *ob. cit.*, p. 283.

tanto, no es que la verdad no es correspondencia, sino que una elucidación de esta última noción involucra la referencia a la satisfacción y a los resultados prácticos de un enunciado o idea, y que todo esto es algo que se revela en nuestro trato con el mundo.

Tampoco es claro que i) y iv) sean compatibles. Aunque Rorty sostiene una lectura de James en la que éste no intenta ofrecer una definición de “verdadero”, no parece tampoco ser ésta la intención original de James. Por ejemplo, dice James: “Mi explicación de la verdad es puramente lógica y se relaciona únicamente a su definición. Sostengo que no se puede decir lo que la *palabra* ‘verdadero’ *significa*, cuando es aplicado a un enunciado, sin invocar el *concepto de consecuencias prácticas del enunciado*”²⁴. Y en otro lugar: “Lo que el pragmatismo sostiene es que no se puede *definir* adecuadamente algo si se deja afuera de la explicación la noción de las consecuencias prácticas del enunciado. La verdad significa acuerdo con la realidad, y el modo del acuerdo es un problema práctico que el término subjetivo de la relación puede resolver solo”²⁵. Todo esto parece indicar que, *pase* Rorty, James sí pretendió dar una definición de “verdadero”; de modo que las opciones son las siguientes: o bien se abandona a James en su caracterización de la verdad con el fin de retener la idea de Davidson según la cual la verdad no es susceptible de definición, o bien se abandona la tesis de que “verdadero” es indefinible para conservar la concepción pragmatista de la verdad. En la lectura que Rorty hace de James, éste aparece como renunciando a todo intento de definir “verdadero”. Independientemente de la cuestión sobre la fidelidad textual de esta interpretación, la jugada de Rorty está a tono con su renuencia a desarrollar una teoría constructiva de la verdad. Con todo, no está claro —en mi opinión— qué quiere decir Rorty cuando sostiene que la verdad no es correspondencia, ni asertabilidad garantizada, etc., *sino* —como dijo James— lo conveniente en el orden de la creencia. ¿Está acaso tratando sólo de caracterizar a “verdadero” —en contraposición a definirlo—? Y dado que Rorty cree que el “argumento de la falacia naturalista” es bueno, ¿por qué no habría de aplicársele a esa caracterización de la verdad?

Aunque no hace justicia a James, una posibilidad sería entender a iv) en un sentido “emotivista”²⁶. Decir que un enunciado es verdadero sería decir que es conveniente, pero decir que es conveniente no sería más que expresar nuestro aval a ese enunciado. Decir, por ejemplo, “¡Eso es verdad!” no tendría otra función más que *expresar* nuestra aceptación de un enunciado, pero no sería una forma de *atribuir una propiedad* —la conveniencia, en el sentido de James— a ese enunciado. Esto quizá esté a tono con algu-

²⁴ W. James, “The Existence of Julius Caesar”, ob. cit., p. 286.

²⁵ *Ibíd.* p. 288.

²⁶ Putnam entiende de este modo la concepción de la verdad de Rorty. Cf. H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 107.

nas expresiones de Rorty²⁷, pero en todo caso no hay razón para tildar a este enfoque de “pragmatista”. Una alternativa sería concebir la concepción de James como tratando, no de definir “verdadero” en un sentido estricto, sino de ofrecer una caracterización parcial o un criterio del predicado veritativo. Esto tampoco parece ser suficiente. Primero, porque si el concepto de verdad no es agotado por la idea de “conveniencia en el orden de la creencia”, entonces también otras cosas podrían ser caracterizadas de este modo (por ejemplo, se podría sostener que la inferencia válida también es “lo conveniente en el orden de la creencia”). Segundo, porque no hay una razón obvia para no aplicar el “argumento de la falacia naturalista” a esta caracterización de la verdad: siempre y cuando consideremos que el argumento es bueno, si funciona contra los intentos de dar condiciones necesarias y suficientes de “verdadero”, más fuerza aun parece tener cuando no se intenta definir en sentido estricto dicho término. Finalmente, perdería toda su fuerza de contraste decir –como hace Rorty– que la verdad no es correspondencia, ni asertabilidad ideal, etc., sino “lo conveniente en el orden de la creencia”, pues también en otras concepciones de la verdad se podría incluir esta última caracterización.

Un comentario aparte merece el argumento que utiliza Rorty contra los repetidos intentos de definir “verdadero”. El llamado “argumento de la falacia naturalista” supuestamente sirve para demostrar que cualquier intento de definir “verdadero” resulta infructuoso. Este argumento dice que siempre que se pretenda definir “verdadero”, puede aducirse lo siguiente: X puede ser Y, y sin embargo no ser verdadero. Para empezar, no es obvio que el argumento funcione si reemplazamos Y por “se corresponde con la realidad”. Por ejemplo: “X se corresponde con la realidad, pero no es verdadero” no parece tener el mismo efecto que si reemplazamos Y por cualquier otra caracterización de la verdad. Esto tal vez se deba a que nuestra noción intuitiva de “verdadero” es precisamente la que queda expresada más o menos por la idea de correspondencia²⁸. En cualquier caso, es relevante la

²⁷ Por ejemplo, el uso de *aval* de “verdadero” no parece ir más allá del sentido emotivo aquí señalado. Está claro que para Rorty “verdadero” no *significa* “que se corresponde con la realidad”, ni “justificado” ni “conveniente”, ya que ninguno de estos términos nos da el significado de “verdadero” y, por tanto, no sirven para definir el predicado en cuestión. Si a esto le sumamos la tesis de Rorty de que “verdadero” no tiene usos explicativos, no parece quedar mucho más que el significado “emotivo” de “verdadero”. Las expresiones de Rorty en *TP* en p. 22 también alientan esta interpretación.

²⁸ Rorty acepta que el sentido común es realista: “Coincido con los que insisten en que precisamente la primera de estas retóricas [la de la búsqueda objetiva de la verdad] es la del sentido común contemporáneo. Así que pienso que el pragmatismo no debería proclamarse una filosofía del sentido común (...). Si son las intuiciones contemporáneas las que han de decidir la cuestión, ganarán siempre el ‘realismo’ y el representacionismo, en tanto que el quietismo de los pragmatistas aparecerá como intelectualmente irresponsable. De modo que los pragmatistas no se deberían so-

siguiente pregunta: ¿qué noción de verdad está presupuesta en el argumento? ¿Qué se está entendiendo (aunque sea de un modo intuitivo) cuando se utiliza aquí el predicado veritativo? Estas preguntas sugieren que quien esgrime este argumento parece incurrir en una petición de principio, pues lo que tiene que demostrarse –y no suponerse– es que Y (cualquiera sea el predicado que se considere aquí) no es equivalente a “verdadero”. El argumento “funciona” únicamente cuando suponemos desde un principio que “verdadero” no es “asertabilidad justificada”, “lo conveniente en el orden del pensamiento”, etc. Dicho de otro modo: sólo puede decirse que “verdadero” no es ninguno de los predicados sugeridos para definirlo si ya de antemano se posee alguna concepción de “verdadero” distinta de esos predicados; pero entonces el argumento en cuestión no puede usarse para *probar* que “verdadero” no es Y, pues eso es justamente lo que se presupone desde un principio.

La manera en que Rorty combina iii) y iv) surge de su interpretación de James. Según Rorty, la intención de James al equiparar la verdad a la rectitud era hacer ver que, una vez que se entiende todo lo relativo a la justificación de las aserciones, se ha entendido todo lo que hay que entender acerca de la verdad²⁹. A partir de aquí se abren dos posibilidades:

“Los filósofos que, como yo mismo, hallamos convincente esta propuesta jamesiana, oscilamos entre los intentos de reducir la verdad a justificación y los de avanzar alguna forma de minimalismo en torno a ella. En nuestros momentos reduccionistas, hemos ofrecido definiciones de la verdad como ‘asertabilidad garantizada’, como ‘asertabilidad ideal’ y como ‘asertabilidad al final de la indagación’. Pero tarde o temprano tales definiciones caen víctimas de lo que Putnam ha llamado el argumento de la ‘falacia naturalista’ –el de que una creencia podría cumplir cualquiera de esas condiciones y, pese a todo, no ser verdadera–. Enfrentados a él, los pragmatistas solemos plegarnos de nuevo hacia el minimalismo y aventuramos que quizá el tema de la verdad se agote en la liviana teoría desentrecuilladora de Tarski”³⁰.

¿Por qué la posición de Rorty no ha de entenderse como reduccionista? La razón –parece– reside en que el minimalismo rortiano no pretende definir “verdadero”. ¿Qué muestra entonces la lectura que Rorty hace de James? Si es cierto que una creencia verdadera no difiere de una creencia justificada, ¿hemos de entender que “verdadero” y “justificado” son predicados equivalentes? Rorty ha afirmado claramente que estos dos términos no ha-

meter a su veredicto (...). Deberían verse implicados en un proyecto a largo plazo para cambiar la retórica, el sentido común y la autoimagen de la comunidad a la que pertenecen”. Cf. R. Rorty, *TP*, p. 41.

²⁹ R. Rorty, *TP*, p. 21. También R. Rorty, *EC*, p. 22.

³⁰ R. Rorty, *TP*, p. 21. En esto Rorty se aparta de Davidson, para quien Tarski no agotó todo el significado del concepto de verdad. Cf. D. Davidson, “The Folly of Trying to Define Truth”, en Blackburn S. y Simmons K. (eds.), *Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

cen ninguna diferencia en la práctica, pero si esto es así, desde un punto de vista pragmatista debería decirse que *significan* lo mismo. En efecto, no tendría sentido para un pragmatista decir que, aunque dos términos dan lugar a las mismas consecuencias prácticas, difieren en significado. Si esto fuera así, “verdadero” significaría “justificado”; ahora bien, ¿por qué esto no es reducir “verdadero” a “justificado”? Pero el asunto se torna aún más complejo pues, aunque Rorty sostiene que no hay una diferencia pragmática entre “justificado” y “verdadero”, afirma: “Aunque hay obviamente mucho que decir sobre la justificación de diversos tipos de creencias, podría haber poco que decir sobre la verdad”³¹. Ahora, si hay mucho para decir acerca de la justificación, pero poco que decir acerca de la verdad, entonces es de presumir que no son términos equivalentes, pragmáticamente hablando. Pero esto es contradictorio con lo afirmado arriba, según lo cual “justificado” y “verdadero” no hacían una diferencia práctica. Sin duda, Rorty debería aclarar estos desajustes. Según el texto citado, la alternativa al reduccionismo sería refugiarse en el minimalismo que sostiene que el desentrecomillado tarskiano agota todo lo que puede decirse sobre “verdadero”. Pues bien, ¿cómo se compatibiliza esta apelación a Tarski con el pragmatismo de James (en versión rortiana)? ¿Cómo se compatibiliza el desentrecomillado con la idea de que “verdadero” no difiere de “justificado”? Si “verdadero” no introduce una diferencia pragmática con respecto a “justificado”, sería de esperar que dichos términos pudieran intercambiarse en las diversas situaciones de uso. Pero esto no es así. Por ejemplo, “verdadero” no puede ser sustituido por “justificado” en las oraciones T ni en la explicación de la inferencia válida. Además, en el contexto de la investigación, según sostiene Rorty, sólo podemos perseguir la justificación, no la verdad; de modo que debe existir alguna diferencia relevante desde el punto de vista práctico. Por último, es manifiesto que el uso cauteloso le cabe únicamente a “verdadero”, no a “justificado” (para Rorty no hay un uso cauteloso de “justificado”). En virtud de las observaciones hechas hasta aquí puede decirse que Rorty no ha demostrado que “verdadero” no introduzca una diferencia práctica con respecto a “justificado”; ni que “verdadero” no sea susceptible de definición ni cómo se puede ser al mismo tiempo davidsoniano, pragmatista y deflacionista.

b) Verdad y asertabilidad justificada

En lo que sigue, quiero discutir la tesis de Rorty según la cual no hay ninguna diferencia –pragmáticamente hablando– entre justificación y verdad. La plausibilidad de esta tesis en cierto modo depende del éxito que se pueda obtener a la hora de explicar el uso cauteloso o de advertencia del tér-

³¹ R. Rorty, *TP*, p. 19.

mino “verdad”, pues es precisamente este uso el que parece introducir una diferencia entre verdad y justificación en el marco de la investigación. Voy a examinar el planteo de Rorty teniendo en mente en todo momento la pregunta por las que podríamos llamar “condiciones de posibilidad del falibilismo”. Mi estrategia consistirá en tratar de demostrar que la explicación que él ofrece del llamado “uso cautelar” de “verdadero” hace imposible concebir el falibilismo que usualmente atribuimos a nuestro conocimiento.

En la introducción a su libro *Truth and Progress*, Rorty reconoce que la verdad es una noción absoluta, pero sólo en referencia al hecho de que frases como “Verdadero en mi cultura, pero no en la suya” o “Verdadero después, pero no ahora” carecen de sentido³². En contraposición, “Justificado para mí, pero no para usted” parece ser correcta. Concedido esto –argumenta Rorty– las condiciones de aplicación de “verdadero” son siempre relativas, pues no hay ninguna creencia que esté justificada de una vez y para siempre. Puesto que el único criterio de la verdad es la justificación, el supuesto carácter absoluto de la verdad no juega ningún papel en la investigación. Según Rorty, el uso de advertencia que se hace del término “verdad” simplemente apunta a llamar la atención de que un enunciado podría estar justificado y, con todo, no ser verdadero. Pero el propósito de Rorty no es el de poner de manifiesto una diferencia esencial entre la justificación y la verdad, sino todo lo contrario. Dice, por ejemplo: “Si lo verdadero es, como dijo James, ‘el nombre de lo que prueba por sí mismo ser bueno en cuanto a la creencia y bueno, también, por razones definidas, asignables’ no es claro en qué aspecto se supone que una creencia verdadera difiere de la que está meramente justificada”³³. Y en otro lugar, también en referencia a James: “Una vez que se comprende todo acerca de la justificación de las acciones, incluyendo la justificación de las aserciones, se

³² R. Rorty, *TP*, p. 2. En una reciente respuesta a Habermas, Rorty vuelve a enfatizar este punto, mas agrega: “Pero la incondicionalidad en cuestión no provee una razón para el hecho de que el uso cautelar de “verdadero” es siempre pertinente. Decir que la verdad es eterna e inmodificable es simplemente una forma pintoresca de *restablecer* este hecho acerca de nuestras prácticas lingüísticas. La entera fuerza pragmática de la afirmación de que la verdad no es condicional es *expresar* la voluntad de cambiar la mente de uno si las circunstancias se alteran, no explicar o justificar esta voluntad. No somos sentidamente falibles porque guardamos respeto a la incondicionalidad de la verdad. Más bien, hablar de la verdad como siendo incondicional es simplemente una forma más de expresar nuestro sentido de la falibilidad (o, más robustamente, nuestro sentido de la deseabilidad de comparar los hábitos de acción de uno con otros para ver si uno podría desarrollar algunos hábitos más efectivos). La incondicionalidad de la verdad no tiene un contenido positivo sobre y por encima de la función cautelar de tales expresiones como ‘justificado, pero tal vez no verdadero’”, R. Brandom, *ob. cit.*, pp. 57-58. Las objeciones que presento a continuación intentan mostrar que la distinción verdad-justificación no debe entenderse únicamente en el sentido de que expresa la voluntad de cambiar nuestras creencias, sino que, más bien, sin la distinción en cuestión esa voluntad falibilista no podría si quiera llevarse a cabo.

³³ R. Rorty, *EC*, p. 22.

entiende todo lo que hay que entender acerca de la bondad, la corrección y la verdad³⁴. El punto de Rorty consiste en señalar que distinguir entre verdad y justificación no implica ninguna diferencia en la práctica. Aun el uso cautelar de “verdad” podría ser parafraseado del siguiente modo: “Lo que pensé que sucedería, no sucedió”³⁵. La explicación, pues, que ofrece Rorty del uso cautelar, que aparentemente introduce una distinción entre verdad y justificación, es la siguiente: “La fuerza entera del uso cautelar de ‘verdadero’ es señalar que la justificación es relativa a una audiencia, y que nosotros nunca podemos excluir la posibilidad de que exista o llegue a existir alguna audiencia mejor para quien una creencia que es justificable para nosotros no fuera justificable para ella”³⁶. Y en otro lugar sostiene: “No hay nada para decir sobre la verdad, no porque sea atemporal, mientras que la justificación es temporal, sino porque *el único sentido que tiene contrastar lo verdadero con lo meramente justificado es contrastar un futuro posible con un presente actual*”; y agrega “contrastamos lo verdadero con lo justificado para contrastar una audiencia actual, con sus requerimientos actuales de justificación, y una esperada audiencia futura”³⁷. A diferencia de Peirce, toda justificación es, para Rorty, local y referida a una audiencia o comunidad particular³⁸. Nada parecido a una comunidad indefinida de investigadores aparece en Rorty.

Ahora bien, para hacer inteligible al falibilismo³⁹, es preciso reconocer —en mi opinión— un concepto de verdad que Rorty, sin embargo, no está dispuesto a aceptar. En efecto, si la diferencia entre justificación y verdad es explicada como un contraste entre lo que es sostenido por una comunidad actual y una futura ¿cómo se supone que ha de explicarse el reconocimiento del error y la corrección?⁴⁰ ¿Cómo podría decirse que comunidades pasadas estaban equivocadas? Mi tesis es que el llamado “uso cautelar” de

³⁴ R. Rorty, *TP*, p. 21. En *EC* Rorty da otro argumento: “La diferencia entre el conocimiento y la creencia meramente justificada (...) es, precisamente, la diferencia entre la creencia que permanecerá justificada pese a los cambios del entorno y la audiencia, y la creencia que puede tornarse no justificada. Dado que nadie sabe qué creencias permanecerán o no justificadas, no hay nada ahistórico que decir acerca del conocimiento o de la verdad”, p. 40. Pero este argumento es incorrecto puesto que confunde el carácter atemporal de la verdad con el requerimiento de saber qué creencias serán verdaderas en el futuro. Del hecho de que nadie sepa qué creencias serán verdaderas dentro de cien años no se sigue nada en contra del carácter ahistórico de la verdad.

³⁵ R. Rorty, *TP*, p. 19, nota 1.

³⁶ R. Rorty, *TP*, p. 22.

³⁷ R. Rorty, *EC*, pp. 36 y 37.

³⁸ R. Rorty, *TP*, nota 2, pp. 19 y 22, donde Rorty rechaza la idea de una “audiencia ideal”.

³⁹ En lo que sigue, entiendo por “falibilismo” la susceptibilidad por parte de una persona, grupo de personas o de la comunidad científica de mantener falsas creencias. Cf. S. Haack, *Filosofía de las lógicas*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 258.

⁴⁰ Una objeción semejante puede hallarse en J. Habermas, *Pensamiento post-metafísico*, México, Taurus, 1990, pp. 177-178.

“verdadero” introduce una diferencia sustantiva entre verdad y justificación, y que sin dicha diferencia no pueden responderse las preguntas anteriores. Supongamos que en el esquema del uso cautelador señalado por Rorty reemplazamos “verdadero” por “justificado por una comunidad futura”. Tendríamos: “S está justificado aquí y ahora para nosotros, aunque podría no estarlo para otra comunidad futura”. ¿Por qué supone Rorty que de aquí se seguiría alguna advertencia de que tal vez nosotros estamos equivocados? Una vez que el contraste entre verdad y justificación que introduce el uso cautelador es explicado exclusivamente en términos de este último término, dicho uso no dice más que lo que nosotros tenemos por justificado puede no ser considerado así por otra comunidad⁴¹. Esta distinción no es la misma que la que sugiere el uso cautelador, pues de ella se sigue que tal vez nosotros estemos equivocados al sostener S, mientras que de la fórmula recién mencionada no. Dicho de otro modo: si se acepta la premisa de Rorty según la cual la verdad no introduce ninguna diferencia práctica con respecto a la justificación, si se acepta, por tanto, que sólo podemos perseguir la justificación, y además se acepta su tesis de que la justificación siempre es relativa a una audiencia particular, entonces ¿por qué lo que tiene como justificado una comunidad cualquiera habría de entenderse como una *corrección* de lo que sostiene justificadamente otra comunidad? Por supuesto, autores tales como Habermas y Putnam pueden decir esto porque piensan que hay una diferencia entre verdad y justificación y porque no creen que la justificación sea relativa solamente a una audiencia. Lo único que muestra la argumentación de Rorty es que lo que una comunidad tiene por justificado puede aparecer como no justificado para otra; pero de su interpretación del uso cautelador de “verdadero” no se desprende que dicho uso introduzca una indicación de que tal vez estemos equivocados al sostener como verdaderas las creencias que tenemos por justificadas.

Ciertamente, Rorty podría alegar que la justificación que otra comunidad posee para \neg S puede ser mejor que la que esgrimimos para S, y así podría intentar explicar esta distinción exclusivamente en términos de justificación. Pero esto tampoco sería suficiente, pues ¿cuál sería el criterio para ponderar un tipo de justificación por encima de otro? Si una justificación no es buena porque conduce a la verdad, ¿cómo puede Rorty decidir cuándo los fundamentos para una creencia dada son mejores que para la creencia contraria⁴²? Esta es la razón por la cual muchos autores han sostenido que

⁴¹ Esto se ve reforzado por la afirmación de Rorty de que “la justificación es relativa a una audiencia”, R. Rorty, *TP*, p. 22.

⁴² En mi opinión, en este punto la estrategia de Rorty está tan desencaminada como el intento de explicar la noción de validez de los argumentos formales sin apelar a la noción de verdad. Una vez más, Rorty podría argüir que lo que buscamos por medio de la persuasión no es más que llegar a un acuerdo; pero, si de eso se trata, puesto que la verdad ha quedado afuera, una buena justificación para una creencia no sería más que aquella que es efectiva. No haría falta aquí apelar a criterios de corrección: cualquier medio sería “útil” si resultara efectivo.

hay una diferencia entre verdad y justificación, y que la verdad es precisamente la meta de la indagación; pero Rorty pretende arreglárselas sin estas distinciones. Otra manera de expresar esta objeción es la siguiente: pretender establecer una contraposición entre audiencias en mejores y peores condiciones epistémicas sin apelar a la distinción entre verdad y justificación presupone toda la cuestión, pues precisamente la determinación de la situación epistémica de una comunidad depende de la verdad (y no únicamente de la justificación).

Naturalmente, una respuesta pragmatista posible podría ser ésta: la justificación para una creencia es adecuada cuando dicha justificación nos conduce a una creencia que es conveniente; pero Rorty no podría esgrimir esto⁴³, pues ello supone que la verdad es lo conveniente (como algo distinto de lo justificado) y, por tanto, esta respuesta supondría que efectivamente hay una diferencia práctica relevante entre verdad y justificación. Podría darse el caso, por ejemplo, de creencias convenientes para nuestros propósitos y carentes, no obstante, de justificación, y viceversa. Si Rorty aceptara, con Haack, Habermas, Putnam y otros, que la justificación es indicativa de la verdad, todo esto sería perfectamente aceptable; pero no es ésta su posición. Él quiere demostrar que la justificación de las creencias no precisa de algo distinto hacia lo cual supuestamente tiende⁴⁴. Para Rorty, la justificación no apunta a una meta que está más allá del proceso justificatorio mismo. Según su punto de vista, perseguimos la justificación de las creencias, no en virtud de la verdad, sino para generar consensos: "Aún se pueden encontrar profesores de filosofía que dirán solemnemente que están buscando la *verdad*, y no sólo un relato o un consenso sino una representación auténtica, manejable y exacta de la forma en que el mundo es"⁴⁵. La tesis de Rorty es que la investigación no debería apuntar a la objetividad ni a la verdad como correspondencia con el mundo, sino a la solidaridad: "Los pragmatistas desearíamos sustituir el deseo de objetividad —el deseo de estar en contacto con una realidad que sea algo más que alguna comunidad con la que nos identificamos— por el deseo de solidaridad con esa comuni-

⁴³ De hecho, sus argumentos no han seguido este curso. La razón de por qué Rorty no argumenta en este sentido es, sospecho, la que indico a continuación.

⁴⁴ Esto se ve claro en la discusión de Rorty con Habermas. Allí dice, por ejemplo, que las razones que ha tenido para emprender lo que Habermas llama "el giro pragmático" son "exaltar la solidaridad por sobre la objetividad, dudar de que hay algo así como 'el deseo por la verdad' distinto del deseo de justificación". Cf. R. Brandom, "Responde to Habermas", ob. cit., p. 56. En su respuesta a McDowell, dice Rorty: "Pienso que si hacemos nuestro mejor esfuerzo con nuestros pares, no necesitamos preocuparnos en responder a otras normas ni al mundo", R. Brandom, ob. cit., p. 127.

⁴⁵ R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 86. En discusión con McDowell, dice Rorty: "La 'fachada' de vencer a sus pares es la cara de la verdad misma. Pues no hay manera de meter una cuña entre convencer a sus pares y dirigir su significado al mundo", "Responde to McDowell", R. Brandom, ob. cit., p. 127.

dad”⁴⁶. Empero, una vez que se sostiene que la justificación no tiene por meta la verdad, que no buscamos argumentos para probar la verdad de nuestras creencias sino simplemente para persuadir a los otros, cabe preguntarse: ¿qué es la justificación? ¿Qué significaría “una mejor justificación”? ¿Puede significar algo más que “que produce consenso”? Puesto que —desde un punto de vista rortiano— una adecuada justificación no es adecuada porque conduce a creencias verdaderas, ¿puede significar algo más que eso? Pero si esto es así, no hace falta apelar a la mejor evidencia ni a los mejores argumentos; bastan la negociación y estrategias psicológicamente persuasivas⁴⁷. Además, hablar de audiencias que están en mejores condiciones epistémicas presupone que la justificación *no* es relativa a audiencias particulares, pues la expresión “mejor que” introduce una comparación entre dos o más audiencias para las cuales, independientemente de lo que sostengan *de facto*, hay una mejor justificación para sus creencias. Y esto, sin duda, es incompatible con la concepción de la justificación sostenida por Rorty. La inconsistencia de su posición reside en su pretensión de hablar de mejores audiencias sin reconocer al mismo tiempo una concepción de la justificación que no es relativa a audiencias particulares.

Hasta aquí he argumentado que el uso cotidiano de “verdadero” no puede explicarse como Rorty sugiere, esto es, apelando a un contraste entre lo justificado para distintas comunidades pues, o bien el contraste sólo señala una diferencia que carece de toda relevancia epistémica⁴⁸, o bien contraponen comunidades en mejores y peores condiciones epistémicas, pero entonces esa diferencia ha de explicarse en función de las ideas que preci-

⁴⁶ R. Rorty, *ORT*, p. 39. Obsérvese que ni en esta cita ni en la anterior Rorty contraponen la correspondencia con lo conveniente como meta de la indagación o de la justificación. El punto que pretende enfatizar es que la justificación, en lugar de buscar la verdad, debería estar orientada al consenso o la solidaridad.

⁴⁷ Susan Haack también ha criticado la idea de Rorty de que la verdad no es la meta de la indagación. Si la entiendo bien, lo que ella resalta es que la búsqueda de la verdad *introduce* una diferencia en la práctica, pues la búsqueda de la verdad nos demanda la obtención de la mejor evidencia disponible y una actitud falibilista en la investigación, esto es, nos compromete a retirar nuestras hipótesis si los argumentos en contra son buenos. Nada de esto tiene que suceder si la indagación sólo busca el consenso o la conversación. S. Haack, *Manifesto of a Passionate Moderate*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 18-21.

⁴⁸ Esto conduciría al relativismo: cada comunidad tendría por justificadas las creencias que respeten sus propios estándares de justificación. No entiendo por qué esto debería ser llamado “etnocentrismo” y no simplemente “relativismo”. Por ejemplo, dice Rorty: “El único criterio de que disponemos para aplicar la palabra ‘verdadero’ es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio”, *TP*, p. 4. Aquí tampoco se entiende cómo, si justificación y verdad no hacen ninguna diferencia práctica, puede el primero de estos términos ser criterio del otro. Me parece que es una constante en la obra de Rorty el que continuamente nos esté diciendo que verdad y justificación no son propiedades distintas cuando, al mismo tiempo, los distingue una y otra vez.

samente Rorty se propone rechazar: que la justificación no es relativa a las audiencias particulares, que la verdad es la meta de la investigación y que la verdad introduce una diferencia con respecto a la justificación. Ahora bien, el uso cauteloso de “verdadero” (correctamente entendido) es el que pone de manifiesto el carácter falible de toda investigación; puesto que Rorty no da cuenta –según creo– de este uso, tampoco puede hacer lo propio con respecto al falibilismo. Para poder decir que una audiencia ha sostenido creencias falsas en el pasado, por ejemplo, debe establecerse un contraste entre comunidades en mejores y peores condiciones epistémicas; pero, si estoy en lo cierto, Rorty no puede explicar satisfactoriamente este contraste y, por tanto, tampoco puede dar cuenta del falibilismo. En lo que sigue, expongo el argumento con más detalle.

Supongamos que la comunidad C, en el tiempo t_1 cree que p ; y supongamos también que C en el tiempo t_2 cree que $\neg p$ (llamémosla C^*). Asumamos que C^* está en lo cierto. Ahora bien, ¿con qué nos comprometemos al decir que C^* está en lo cierto y que C está equivocada? Dice Rorty: “El único criterio de que disponemos para aplicar la palabra ‘verdadero’ es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio”⁴⁹. Sin duda, tanto C como C^* tienen por justificada su creencia. ¿Cómo puede Rorty decir que C está equivocada? Si debemos manejarnos exclusivamente en términos de “justificación relativa a un auditorio”, no veo cómo podría Rorty responder la pregunta. Si C debe reconocer que la justificación esgrimida por C^* es mejor, no sólo para C^* , sino también para ella misma, entonces la justificación no es meramente relativa a un auditorio. ¿Qué es, pues, lo que debemos presuponer cuando decimos que en el pasado hemos tomado por verdaderas ciertas creencias que ahora juzgamos como falsas? En mi opinión, la noción de verdad como algo que puede trascender su reconocimiento y como una propiedad que los enunciados no pueden perder. El argumento es como sigue: si p es falso, no describe correctamente el mundo; esto es: el mundo no es como cree C que es⁵⁰. Esto implica que $\neg p$ es verdadero aun cuando C crea lo contrario, es decir, la verdad de $\neg p$ trasciende su reconocimiento por parte de C. Ahora, es la verdad de $\neg p$ en los momentos t_1 y t_2 la que permite decir retrospectivamente que C estaba equivocada al creer que p . Es debido al hecho de que en t_1 (cuando C creía que p) $\neg p$ ya era verdadero que tiene sentido decir ahora que C estaba equivocada al creer que p . Si la verdad de $\neg p$ no trascendiera espacio y tiempo, $\neg p$ debería relativizarse a la comunidad C^* en particular y a t_2 en particular (y también p debería relativizarse a C en t_1). En ese caso, $\neg p$ sería correcto sólo para C^* en t_2 . Pe-

⁴⁹ R. Rorty, *TP*, p. 4.

⁵⁰ No es esencial para el argumento sostener una noción robusta de “verdadero” ni de “descripción”. Basta, en mi opinión, una noción de verdad como “correspondencia” intrateórica, que Rorty, por cierto, acepta (aunque la considera trivial). En este sentido, él afirma que las descripciones pueden ser verdaderas o falsas. Basta, pues, aquí, este sentido trivial de “verdadero”.

ro entonces, $\neg p$ no sería válido para C en t1, y si C creyera justificadamente que p, entonces p sería correcto. Se sigue que C y C*, tratando con el mismo mundo, considerarían como correctos tanto p como $\neg p$ en t1 y t2 respectivamente. Pero p en t1 y $\neg p$ en t2 no pueden ser ambos verdaderos (aunque tal vez pudieran estar justificados). En este sentido, Putnam ha argumentado a favor de la distinción entre verdad y justificación sirviéndose del siguiente ejemplo: probablemente, el enunciado "La Tierra es plana" era racionalmente aceptable hace 3000 años, pero no lo es hoy. No obstante –continúa Putnam– sería erróneo decir que ese mismo enunciado era verdadero hace 3000 años, pues ello significaría que la Tierra ha cambiado de forma⁵¹. El punto a destacar es que si la verdad de las creencias se relativiza a cada comunidad y a cada momento, cualquiera sea la creencia que una comunidad crea justificadamente será correcta por el simple hecho de estar justificada. Es más, si se acepta este punto de vista, C* debería conceder que C está en lo correcto al sostener que p es verdadera en t1, y al mismo tiempo, debería reconocer que C* está en lo correcto al sostener $\neg p$ en t2 como verdadera. En esta situación carecería de sentido decir que C en t1 estaba equivocada, porque ¿equivocada con respecto a qué? Si una comunidad cree justificadamente que p, y si la justificación siempre es relativa a cada audiencia, y si no hay más que decir acerca de la verdad que lo que podemos decir acerca de la justificación, luego no hay ninguna instancia allende las audiencias particulares con respecto a la cual podamos decir que una comunidad en particular está equivocada. Por tanto, si no se supone una noción de verdad que no es relativa a cada audiencia, entonces no hay un parámetro en virtud del cual juzgar que una comunidad sustenta (o sustentó) creencias falsas.

Esto también puede verse si prestamos atención a los componentes de nuestra noción de "saber". De acuerdo al esquema tradicional⁵², las condiciones necesarias y suficientes para establecer que alguien (S) sabe algo (p) son las siguientes:

S sabe que p si y sólo si

- 1) S cree que p,
- 2) p es verdadero,
- 3) S está justificado en creer que p.

⁵¹ H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 64. Una crítica muy dura de la concepción rortiana de la verdad y en general de su rechazo de la epistemología puede encontrarse en S. Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997, cap. 9. Haack califica como "cínica" la posición ironista de Rorty y llama a su pragmatismo "vulgar". La respuesta de Rorty puede hallarse en H. Saatkamp, *Rorty & Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 148-153.

⁵² Aquí dejo de lado las dificultades puestas de relieve por Gettier en su artículo "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, 23/6 (1963), pues con ellas éste intenta mostrar la incompletud de dichas condiciones, mientras que mi argumentación tiende a demostrar sólo la irreductibilidad de la verdad a la justificación.

Decir que *p* está justificado es decir que tenemos buenas razones para pensar que es verdadero, pero decir que *p* es verdadero es decir que el mundo es tal como lo describe *p*⁵³. Un enunciado *p* puede ser verdadero (2) y, con todo, no estar justificado; y al revés, *p* puede estar justificado (3) y sin embargo ser falso⁵⁴. Aunque sea cierto que –como afirma Rorty– la asertabilidad justificada es el único criterio de verdad del que disponemos, de aquí no se sigue que verdad y justificación sean lo mismo. En efecto, no podemos decir que *S* sabe *p* si sólo cumple con las condiciones 1) y 3), pues *p* podría ser falso. Lo que explica la posibilidad del falibilismo es, justamente, el hecho de que se pueden cumplir estas dos condiciones sin que lo haga 2). Si esta condición, lógica y analíticamente independiente, es explicada en función de alguna variante de 3) como “lo que otra comunidad está justificada en creer”, entonces se pierde de vista el punto de referencia común en virtud del cual se puede determinar la corrección. Mantener estas tres condiciones de forma independiente nos permite explicar por qué no podemos decir que *sabíamos* algo que resultó ser falso, mientras que podemos decir, sin contradicción alguna, que estábamos *justificados* (dada la información de la que disponíamos) al creer algo que resultó ser falso⁵⁵. Si uno quisiera manejarse únicamente con 1) y 3) –como es la pretensión de Rorty– entonces no podría dar cuenta consistentemente del falibilismo, pues los desajustes entre 2) y 3), que son los que hacen inteligible el error, la autocorrección y que explican cómo es posible decir que estábamos equivocados, desaparecerían. *S* podría estar justificado en creer que *p* en un momento dado (en *t*₁, por ejemplo) y luego podría estar justificado en creer $\neg p$ en *t*₂ y así sucesivamente, y no habría ninguna razón para pensar que lo sostenido en *t*₁ o *t*₂

⁵³ Valgan aquí las observaciones hechas en la nota 50.

⁵⁴ En su excelente artículo “Universalismo y pluralismo en la ética del discurso”, Cristina Lafont explica la irreductibilidad de verdad y justificación en estos términos: “Por una parte, la irreductibilidad de la verdad a la justificación o aceptabilidad racional expresa la validez trascendente de todo contexto de la primera en contraste con la segunda. Esta trascendencia de contexto deja abierta la posibilidad de encontrar (...) un modo de defender la validez de un enunciado o norma particular que aquí y ahora parece ser completamente injustificable. Por otra parte, la irreductibilidad de la justificación a la verdad es lo que nos fuerza a *probar* nuestras pretensiones de verdad (...) para que sean aceptables como justificadas y, por consiguiente, lo que nos obliga a retractarnos de nuestra pretensión de *saber* mientras no dispongamos de dicha prueba –mientras nuestras razones o justificaciones no resulten intersubjetivamente convincentes–”, Cristina Lafont, “Universalismo y pluralismo en la ética del discurso”, *Isegoría*, 17, 1997, p. 44.

⁵⁵ No quisiera dejar pasar la oportunidad de señalar aquí las condiciones que en mi opinión son indispensables para hacer posible el falibilismo: 1) que hay un único mundo al cual se refieren todas nuestras teorías y que nos permite identificar los mismos objetos bajo diferentes descripciones, 2) que el mundo es independiente de lo que creemos acerca de él, 3) que la verdad de los enunciados es independiente de nuestra creencia en su verdad, 4) que la verdad es distinta de la justificación, y 5) la idea de una comunidad de investigadores que se extienda indefinidamente en el tiempo.

es incorrecto, pues no habría ningún parámetro con respecto al cual juzgar que lo justificado por S en cada uno de los momentos en los que sostiene p y $\neg p$ pudiera ser incorrecto. S estaría en lo cierto al sostener p en t1 y también estaría en lo cierto al sostener $\neg p$ en t2. Lo que se sigue de esto es que S siempre está en lo correcto, sostenga lo que sostenga. Naturalmente, esto es insostenible; pero se sigue de la tesis de que podríamos arreglárnoslas sin la distinción entre verdad y justificación⁵⁶.

Uno de los factores esenciales que impiden la identificación de la verdad con la justificación radica en la validez incondicional que atribuimos a la primera, pero no a la segunda. En efecto, mientras que tiene sentido decir que la justificación es algo que los enunciados pueden perder, no sucede lo mismo con la verdad. Precisamente, la distinción entre verdad y justificación nos permite reconocer retrospectivamente los enunciados que han perdido su justificación como falsos. Si no presuponemos una distinción entre verdad y justificación, entonces sólo tenemos opiniones diferentes justificadas por comunidades diferentes y nada más; y esto, como hemos visto, no nos autoriza a hablar de audiencias en mejores y peores condiciones epistémicas. Además, mientras que la justificación admite la gradualidad (los enunciados pueden estar más o menos justificados) la verdad no (no tiene sentido decir que los enunciados son más o menos verdaderos). Esto se debe a que la justificación es una función del estado de conocimiento de cada comunidad o audiencia en cuestión, mientras que la verdad no. Dicho en otros términos: la justificación depende de las razones de que disponga una comunidad cualquiera para fundamentar sus enunciados, pero esto no sucede con la verdad, pues ésta depende de la forma de ser del mundo. El falibilismo se explica por el desajuste entre lo que *es* verdad y lo que, en virtud de la justificación que tenemos para nuestras creencias, *creemos* que es verdad. Es debido a que estas dos instancias son distintas que podemos decir que, a pesar de la justificación que teníamos para nuestras creencias, estábamos equivocados, es decir, teníamos por verdaderas creencias que eran falsas⁵⁷.

⁵⁶ Más aún, creo que si examinamos la expresión "S cree justificadamente que p", deberemos concluir que ello supone la distinción verdad-justificación. Se suele decir que creer que p es considerar a p como verdadero. Me parece que la expresión "creo que p" en tanto equivalente a "considero que p es verdadero" no puede parafrasearse en términos de justificación. Ahora bien, creer que p no es lo mismo que tener por justificado a p, pues puedo creer que p sin tener razones a favor de p. Hay aquí una diferencia pragmática: se puede preguntar a alguien *qué* es lo que cree, pero además, puede preguntársele *por qué* lo cree. Obviamente, las preguntas son distintas y las conductas que generan también son distintas.

⁵⁷ Habermas critica la estrategia rortiana de reducir la verdad a justificación señalando 1) que en tal caso, la ampliación de la propia comunidad preconizada por Rorty carecería de motivo racional alguno, pues si "verdadero" se define en virtud de nuestros criterios, ¿por qué razón habríamos de buscar afuera un asentimiento para las creencias que nosotros tenemos por justificadas?, y 2) que la pérdida de la idea

Las conclusiones que extraigo de toda esta discusión son las siguientes: 1) Rorty no ha probado que la verdad y la justificación no introducen una diferencia relevante en la práctica de la investigación; 2) la explicación que ofrece del llamado uso cauteloso de “verdadero” se muestra como inconsistente tan pronto nos preguntamos cómo puede explicar Rorty la idea de audiencias en mejores condiciones epistémicas sin apelar a una distinción entre la verdad y la justificación; 3) de 2) se sigue que, para hacer inteligible el falibilismo, es menester distinguir entre verdad (como una propiedad que trasciende su reconocimiento, que es incondicional y no relativizable a audiencias particulares) y la justificación.

c) Progreso, justificación y cambio conceptual

Veamos, por último, qué sucede con la noción de “progreso”. Si mi argumentación de arriba es correcta, esto es, si el pragmatismo de Rorty no puede dar cuenta realmente del falibilismo, sería de esperar que tampoco pudiera Rorty explicar consistentemente la noción de “progreso”. En efecto, la idea de falibilismo está estrechamente conectada a la de comunidades en mejores y peores condiciones epistémicas, la cual, a su vez, está ligada a la noción de progreso. Se supone que ha habido progreso en el conocimiento, por ejemplo, si es posible establecer una contraposición entre comunidades más y menos capaces de explicar cómo funciona el mundo.

Sobre la idea de “progreso”, dice Rorty:

i) “Es bueno pensar en el progreso de la manera en que Kuhn nos propuso hacerlo: como la capacidad de resolver, no sólo los problemas que nuestros predecesores ya resolvieron, sino también algunos nuevos. En este sentido, Newton hizo un progreso sobre Aristóteles, y Einstein sobre Newton, pero ninguno se acercó más que los otros a la verdad, o al carácter intrínseco de la realidad”⁵⁸.

ii) “Una vez que uno ve que ‘La ciencia puede predecir en la medida en que aprehende correctamente la realidad’ es una encantación más que una explicación (porque no tenemos un test para el *explanans* distinto de

regulativa de verdad conduce a una naturalización de la razón, pues las prácticas de justificación serían consideradas únicamente desde el punto de vista del observador sociológico, haciendo abstracción del punto de vista del participante, que es la perspectiva desde la cual esas mismas prácticas son evaluadas en referencia a su validez. Cf. J. Habermas, “El giro pragmático de Rorty”, *Isegoría*, 17, 1997.

⁵⁸ R. Rorty, *TP*, p. 7. En otro lugar: “Ciertamente, hemos estado progresando por nuestras luces. Esto significa que somos mucho más capaces de servir a los propósitos que deseamos y de tratar con las situaciones que creemos que enfrentamos, que nuestros ancestros. Pero cuando hipostasiamos el adjetivo “verdadero” en “verdad” y nos preguntamos acerca de nuestra relación con él, no tenemos absolutamente nada que decir.” *Ibid*, p. 4.

nuestro test para el *explanandum*), parece suficiente simplemente definir el progreso científico como una habilidad incrementada para hacer predicciones⁵⁹.

De estos pasajes se desprende claramente que el progreso en la ciencia no ha de concebirse como una progresiva y cada vez más adecuada aprehensión de la realidad, sino en términos pragmáticos, como un aumento de nuestro poder predictivo sobre el mundo. No obstante, independientemente del rechazo rortiano del intento realista por dar cuenta del éxito de la ciencia⁶⁰, me parece que su afirmación de que el progreso científico debe ser concebido en términos del aumento del poder predictivo no es consistente con otras tesis sostenidas por Rorty. Considérese, por ejemplo, su siguiente afirmación:

"No hay (...) ninguna razón para pensar que las creencias en mejores condiciones de justificarse sean las más probablemente verdaderas, ni que las menos justificables sean las que con más probabilidad resulten falsas. El hecho de que la mayoría de las creencias sean justificadas, como el hecho de que la mayoría de las creencias sean verdaderas, es una mera consecuencia más del carácter holista de la adscripción de creencias"⁶¹.

⁵⁹ R. Rorty, *TP*, p. 5. En otro lugar había dicho: "El prestar atención (...) a los vocabularios en los que se formulan las proposiciones antes que a las proposiciones consideradas individualmente, hace que caigamos en la cuenta, por ejemplo, de que el hecho de que el vocabulario de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hace el de Aristóteles, no quiere decir que el mundo hable newtonianamente". R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (en adelante *CIS*), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 6.

⁶⁰ Algunos comentaristas han criticado este punto aduciendo que el éxito predictivo obtenido por la ciencia se torna en un misterio en la filosofía de Rorty. Cf. D. Vaden House, *Without God or his Doubles. Realism, Relativism and Rorty*, New York, E. J. Brill, 1994, p. 126.

⁶¹ R. Rorty, *EC*, p. 34. También cf. "Is Truth a Goal of Inquiry?", *TP*, p. 24. Esta postura también lo lleva a afirmar, con William James, que "La ciencia y la religión son, *ambas*, vías respetables para adquirir creencias respetables, no obstante tratarse de creencias que son buenas para propósitos muy diferentes", *EC*, p. 31. Me parece que esta posición aparentemente pluralista yerra el blanco, ya que, cuando hablamos de juegos de lenguaje alternativos, no se trata simplemente de aceptarlos de acuerdo a su utilidad para diversos propósitos (pues en este sentido, tal vez *todo* vocabulario sirva para algo) sino de analizar, en vista de *un* propósito determinado, no sólo cuál resulta conveniente, sino cómo es posible acomodarlo coherentemente con otras creencias que ya damos por sentadas. Este es el sentido del conflicto, en los siglos XVI y XVII, entre ciencia y religión. En este caso, no sirve alegar que la religión es buena para la salvación de las almas o para paliar la desesperación humana y, en cambio, la ciencia lo es para hacer predicciones, pues ambos vocabularios se superponen en su pretensión de describir correctamente el mundo. No podemos sostener las creencias religiosas del siglo XIII y, al mismo tiempo, la imagen científica del mundo de hoy, puesto que las primeras suponen también su propia imagen del mundo, sus estándares de justificación, etc. Esto explica por qué las creencias religiosas, al menos en Oc-

¿Por qué no decir que las creencias en mejores condiciones de justificarse son las que mejor permiten predecir el mundo? ¿Cómo es que hemos logrado, si no, los éxitos predictivos que todos (Rorty incluido) reconocemos? Desde un punto de vista descriptivo, es dudoso que la mayoría de nuestras creencias estén justificadas. Además, en vistas de la discusión presente, lo importante es determinar si las creencias están *adecuadamente* justificadas. Una vez que se sostiene —como hace Rorty— que la mayoría de nuestras creencias están justificadas, pierde toda su fuerza de contraste la distinción entre audiencias en mejores y peores condiciones epistémicas. Pero es precisamente en virtud de este contraste que podemos hablar de progreso: se supone que nuestro actual éxito predictivo se debe a que disponemos de una mejor justificación para las creencias, y que muchas de las creencias sostenidas en el pasado eran falsas y carecían de un fundamento adecuado. Si no establecemos una conexión entre una mejor justificación para nuestras creencias y el éxito predictivo, no sólo este último quedaría sin explicación alguna, sino que no sería posible establecer los contrastes que son necesarios para que la noción de “progreso” tenga sentido. La concepción holista de Rorty pasa por alto, en mi opinión, dos cosas: primero, que nuestro cuerpo de creencias nunca es totalmente coherente. Siempre hay grupos de creencias en conflicto que coexisten más o menos pacíficamente hasta tanto alguien intente hacer más coherente su conjunto de creencias; y aquí no todas las creencias pueden estar igualmente justificadas. Este hecho nos obliga a distinguir entre mejores y peores formas de justificar las creencias. Tal vez sea cierto que, como sugiere Rorty, no podemos sino justificar nuestras creencias⁶², pero de aquí no se sigue que todas nuestras creencias estén *adecuadamente* justificadas. Y la noción de “creencias adecuadamente justificadas” es la que es relevante para la idea de “progreso”. En segundo lugar, si aceptamos la afirmación de Rorty, se torna difícil concebir lo que Kuhn llamaba “revoluciones científicas”, pues tales cambios conceptuales seguramente implican que, en vista del nuevo vocabulario, las creencias pasadas no estaban adecuadamente justificadas. Se supone que, a la luz de lo que actualmente sabemos acerca del mundo, tenemos mejores razones para fundamentar nuestras creencias. Si la diferencia entre mejores y peores formas de justificar las creencias no puede trazarse, entonces tampoco puede hacerse inteligible la noción de “progreso”.

La otra razón por la cual parece inconsistente la idea de progreso en la filosofía de Rorty se debe a su concepción de los cambios conceptuales. De acuerdo con su tesis acerca de la contingencia del lenguaje, los vocabularios son herramientas que utilizamos para diversos fines. Todo vocabula-

cidente, han estado retrocediendo constantemente y tratando de adecuarse a las imágenes secularizadas del mundo actuales, intentando por todos los medios de no entrar en conflicto con ellas.

⁶² Cf. R. Rorty, “Response to Haack”, en H. Saatkamp, Jr., *Rorty and his Critics*, London, Vanderbilt University Press, 1995.

rio es el resultado de un largo proceso de literalización de metáforas que en su momento introdujeron nuevas formas de hablar. Este proceso es enteramente contingente, pues la aparición de las nuevas metáforas que van sedimentando en la cultura bien podría no haberse dado. Desde esta óptica, la historia de la cultura es concebida como una sucesión de lenguajes, de metáforas que surgen contingentemente debido a causas que la mayoría de las veces desconocemos. No hay ningún *telos* en la historia, ninguna esencia por realizar, sino la sustitución contingente de metáforas y vocabularios por otros nuevos. Pero, puesto que el mundo –según Rorty– no puede darnos un criterio para la adopción de vocabularios⁶³ y tampoco hay un punto de vista trascendental que nos pueda servir de apoyo para la elección de metáforas nuevas, el cambio conceptual no puede tener un sustento racional. Con respecto al problema de la inconmensurabilidad de los lenguajes, Rorty distingue entre las siguientes dos afirmaciones: a) la de que no hay un único lenguaje de medida conocido de antemano que nos ofrezca un idioma al cual trasladar cualquier teoría, y b) la de que hay lenguajes intraducibles. La primera es un corolario del rechazo de una estructura permanente, ahistórica, dentro de la cual todas las cosas pueden ser ubicadas. La segunda es, para Rorty, incoherente por dos razones. Una está extraída de Davidson y sostiene que hablar de un lenguaje que, por principio,

⁶³ “El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo”, R. Rorty, *CIS*, p. 26. En este punto, Rorty reconoce que al nivel de los enunciados podemos sostener que el mundo hace verdaderas o falsas nuestras aserciones; pero la situación es distinta cuando pasamos a considerar vocabularios enteros, pues aquí ya no podemos decir que el mundo hace verdadero a un vocabulario. De aquí concluye Rorty que el mundo nada puede decirnos acerca de qué vocabulario adoptar. Consecuentemente, puesto que la verdad se predica de los enunciados, pero no de los vocabularios, tampoco la verdad puede ser relevante a la hora de decidir qué vocabulario adoptar. Pero esta conclusión no se sigue. Aun aceptando las premisas de la argumentación rortiana, cabe sostener una tesis diferente. Los vocabularios determinan qué enunciados podemos hacer dentro de ellos, pero no determinan *su verdad*; en consecuencia, podemos extraer de ello un criterio para decidir racionalmente si un vocabulario es de recibo o no. Si los enunciados que podemos hacer en un vocabulario dado resultan ser en su mayoría falsos, o si resultan ser falsos los enunciados involucrados en cuestiones que son significativas para nosotros y que necesitan respuesta, luego tenemos aquí razones para sustituir este vocabulario por otro que cumpla mejor su propósito, esto es, que nos permita hacer enunciados que resulten ser verdaderos en aquellos ámbitos de la experiencia que juzgamos importantes. Como puede verse fácilmente, con ello hemos aceptado la tesis rortiana de que la correspondencia sólo tiene sentido cuando ya hemos adoptado un lenguaje; también asumimos que la verdad no se aplica a los vocabularios en su conjunto, pero extraemos, con todo, una conclusión que nos permite entender los cambios de vocabulario como motivados racionalmente por la acumulación de problemas sin respuesta que pueden generar los diversos vocabularios en los que estamos situados.

no puede ser traducido ni aprendido carece de sentido, pues para caracterizarlo como tal ya debemos haber comprendido lo suficiente como para descartar que se trate de meros ruidos. La otra razón señala que únicamente si se presupone la distinción hecho-lenguaje puede aseverarse a priori que dos lenguajes son inconmensurables. La idea de Rorty es que si abandonamos este presupuesto, la inconmensurabilidad será vista simplemente como un inconveniente temporario (y no como una imposibilidad a priori)⁶⁴. Por tanto, rechaza la idea de inconmensurabilidad si por ella se entiende que puede haber lenguajes mutuamente intraducibles y que, por ende, "científicos pertenecientes a paradigmas distintos trabajan en mundos distintos". Sin embargo, Rorty sostiene la tesis de la inconmensurabilidad en el siguiente sentido: los usuarios de lenguajes distintos no podrán arribar a un acuerdo sobre lo que habría que hacer si se tuviera que tomar una resolución⁶⁵. El énfasis aquí no está puesto en la incomunicabilidad, sino en el hecho de que los participantes de una conversación, cuando parten de lenguajes distintos, no tienen criterios comunes en virtud de los cuales alcanzar un consenso sobre qué podría cerrar la discusión. Esta tesis es la lógica consecuencia del rechazo rortiano de estructuras (del lenguaje, de la mente, etc.) comunes a todo discurso o lenguaje posible⁶⁶. En *CIS* dice Rorty:

"Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del particular vocabulario temporal e históricamente condicionado que actualmente estamos usando, desde el cual juzgar este vocabulario, es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes tanto como razones en los lenguajes para creer en los enunciados"⁶⁷.

"Las nuevas metáforas son causas, pero no razones para los cambios de creencia"⁶⁸.

Y en *EC*, más explícitamente: "Uno puede estar comunicado y estar en desacuerdo sin involucrarse en una discusión (...) es lo que sucede cuando descubrimos que no podemos encontrar premisas comunes, cuando tenemos que concordar en que diferimos, cuando empezamos a hablar de 'gustos

⁶⁴ R. Rorty, "Cosmopolitanism without Emancipation", *ORT*, p. 216.

⁶⁵ R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979 (en adelante *PMN*), nota 1 de p. 316. En esa misma página afirma: "Por 'commensurable' entiendo ser capaz de subsumir bajo un conjunto de reglas que nos dirán cómo un acuerdo racional puede ser alcanzado sobre lo que establecería la cuestión en cada punto donde los enunciados parecen estar en conflicto. Estas reglas nos dicen cómo construir una situación ideal, en la cual todo desacuerdo residual será visto como 'no-cognitivo', o meramente verbal o, también, meramente temporario".

⁶⁶ Sobre este sentido de "inconmensurabilidad" se basa la tercera parte de *PMN*, pues, precisamente, en función de ella Rorty ordena en su propio esquema los pares conceptuales discurso normal contra discurso anormal y epistemología contra hermenéutica.

⁶⁷ Rorty, R., *CIS*, p. 48

⁶⁸ Rorty, R., *CIS*, p. 50.

diferentes'. La comunicación no requiere más que el acuerdo en usar los mismos instrumentos para satisfacer necesidades compartidas. La discusión exige el acuerdo acerca de cuáles son las necesidades que tienen prioridad"⁶⁹.

Discutir, pues, no es lo mismo que comunicarse. Lo primero exige premisas comunes; y puesto que no hay premisas comunes a todo discurso, usuarios de lenguajes distintos sólo pueden llegar a acordar en que difieren, en que no podrán ponerse de acuerdo. Pero, si la comunicación supone el acuerdo para usar ciertos instrumentos a fin de satisfacer necesidades comunes y la discusión exige el acuerdo sobre las necesidades que tienen prioridad, ¿sobre qué se supone que habría de versar la discusión? Rorty parece suponer que la jerarquización de necesidades no requiere, o no puede requerir, discusión. Pero entonces, ¿cómo se podrían jerarquizar las necesidades e intereses? Por otro lado, ¿no es esto el reverso del principio contrario, esto es, del principio que *a priori* sostiene la conmensurabilidad universal de todo discurso⁷⁰? ¿Y no es realmente incoherente sostener que podemos comunicarnos pero no discutir⁷¹? Ciertamente, hay muchos tópicos acerca de los cuales tal vez no tenga sentido el requisito de un acuerdo argumentativo, pero no es este el caso cuando pensamos en creencias que se refieren al mundo. Cómo sea el mundo, qué enunciados han de ser considerados como verdaderos o falsos no es una cuestión de gustos. La relevancia de esta dis-

⁶⁹ R. Rorty, *EC*, pp. 65 y 66.

⁷⁰ En algunas ocasiones, Rorty afirma que, en ausencia de criterios transculturales, no hay razones *a priori* para defender la inconmensurabilidad de los lenguajes, pero tampoco para sostener lo contrario. R. Rorty, "Cosmopolitanism without Emancipation". *ORT*, p. 217. ¿Aplicaría esto Rorty al argumento de Davidson contra la distinción esquema-contenido?

⁷¹ Naturalmente, no estoy sosteniendo que sea incoherente afirmar que dos usuarios de lenguajes distintos puedan comunicarse y, con todo, no puedan arribar a un acuerdo *de hecho*, sino que es incoherente sostener que dos personas puedan comunicarse y, sin embargo, *por principio* (porque parten de premisas diferentes) estén imposibilitadas de alcanzar un consenso. Afectamos la inteligibilidad de lo que significa comunicarse si separamos de ese modo el comunicarse y el discutir. El argumento es el siguiente: la comunicación supone un conjunto de creencias, algunas de ellas compartidas y otras no, y esto, a su vez, implica una determinada concepción del mundo. Cuando dos usuarios de lenguajes diferentes se comunican entre sí y no están simplemente contándole a su interlocutor cómo ven el mundo, sino que intentan averiguar cómo es el mundo, qué descripción del mismo ponderar, deben contrastar sus imágenes de la realidad. Pero las respectivas concepciones del mundo les vienen dadas por el simple hecho de la comunicación, pues comunicarse significa, entre otras cosas, dar a entender cómo concebimos el mundo. Puesto que el mundo no puede ser tal como lo describe uno de los interlocutores y, *al mismo tiempo*, como lo concibe el otro, la falta de consenso no puede ser sino un fenómeno temporario. Puede haber premisas distintas, pero si la comunicación es posible, entonces deben existir también premisas comunes. Estas son las que explican, no sólo el hecho de que la comunicación sea posible, sino también la posibilidad del acuerdo que, en principio, cabe esperar.

cusión radica en que si Rorty está en lo cierto en estos puntos, entonces no es sencillo ver cómo podría dar acomodo a estas ideas en su concepción del progreso, ya sea en ciencia, en filosofía o en ética, habida cuenta del carácter no racional de los cambios de vocabulario. Si no hay razones para el uso de lenguajes tampoco las hay para justificar un cambio de vocabulario, y si esto es así, tampoco puede haber razones para decir que un lenguaje o vocabulario es mejor que otro. Pero si no se puede decir que un vocabulario es mejor que otro, tampoco puede decirse que hay progreso. Dicho de otro modo, si la noción de “comunidad” se refiere únicamente a comunidades históricas y concretas, con criterios, creencias e intereses particulares; si no hay premisas comunes entre comunidades que hagan posible la discusión (ya sea que ésta verse sobre criterios, creencias o intereses); si los cambios de creencias dependen de causas más que de razones y si, además, la verdad no es más que justificación, entonces, digo, si se aceptan estas premisas, no veo en qué sentido Rorty puede seguir hablando de progreso. Ciertamente, lidiamos mejor con el mundo que nuestros antepasados, pero esto se debe a que contamos con *mejores* herramientas conceptuales y tecnológicas; y esto significa que tenemos *razones* para preferir nuestros actuales vocabularios a los que se sostuvieron en el pasado. El problema no reside simplemente en si debemos utilizar la idea de un acercamiento a la verdad o si, en cambio, debemos concebir el progreso como un aumento de nuestro poder de predicción; la cuestión es, más bien, con qué supuestos hemos de comprometernos cuando asumimos que la noción de “progreso” tiene sentido. Mi tesis, aquí, es que algunos supuestos filosóficos de Rorty son incompatibles con su aceptación de la idea de progreso como incremento de la predicción. En mi opinión, cuando pensamos en el mayor poder predictivo de la ciencia contemporánea, necesitamos suponer:

1) un interés común (el interés por la predicción, por ejemplo) que atraviesa a las diversas comunidades y que define problemas que permanecen a través del tiempo, pues, de otro modo, no habría un punto de referencia común para establecer la comparación que exige la noción de “progreso”;

2) una discusión (real o posible) entre comunidades (esto es, algunas premisas comunes) para poder sostener que en el pasado se cometieron errores⁷². En otros términos, es preciso postular una comunidad indefinida de investigadores (Peirce). Si no hubiera una discusión intercomunidades, estas permanecerían cerradas, como mónadas “sin ventanas”, inmunes a los juicios de otras comunidades;

3) el punto anterior sugiere que la noción de progreso supone la idea de racionalidad en los cambios de vocabularios. Si no hubiera razones para los vocabularios que actualmente sustentamos, no podríamos explicar por qué los

⁷² Algo que además requiere, como he argumentado, la distinción verdad-justificación.

utilizamos hoy en día⁷³. Esto sería equivalente a afirmar que sólo el azar nos ha ubicado en donde estamos.

Conclusión

He intentado poner de manifiesto algunas dificultades a las que se halla expuesto el pragmatismo de Rorty. Si los argumentos arriba aducidos son correctos, entonces pueden extraerse las siguientes conclusiones: en primer lugar, Rorty debería aclarar cómo se pueden sustentar consistentemente y al mismo tiempo las concepciones pragmatistas y deflacionistas acerca de la verdad; en segundo lugar, la verdad parece introducir una diferencia esencial en la práctica con respecto a la justificación: torna inteligible el falibilismo, orienta a la investigación y le otorga a la justificación su carácter epistémico; finalmente, la noción de “progreso” no sólo supone lo que recién he mencionado, sino que también implica el rechazo de la concepción rortiana del cambio conceptual.

UBA-CONICET

fidias@radar.com.ar

Abstract

This paper examines Rorty's theory of truth in reference to concepts such as “falibilism” and “progress”. First, it claims that Rorty mixes inconsistently the pragmatist conception of truth, the Davidsonian thesis that “true” is a primitive and the deflationist conception of truth. Secondly, it analyses the Rortyan attempt to “reduce” “true” to “warranted assertibility” in order to show that this move is incompatible with falibilism. It is argued that the distinction between truth and justification is essential to conceiving falibilism. Finally, it is held that Rorty's pragmatism is unable to explain scientific and philosophical progress. Three points in the Rortyan philosophy can be pointed out for that thesis: 1) incommensurability of vocabularies, 2) the idea that there is no reason to think that the beliefs best justified are those which are most likely to be true, 3) the “reduction” of “true” to “warranted assertibility”.

⁷³ Naturalmente, Rorty argüiría que usamos los vocabularios que actualmente utilizamos porque nos resulta beneficioso, pero entonces la argumentación vuelve a empezar: ¿no es ésta una razón para preferir a Newton o Einstein sobre Aristóteles?, ¿no significa esto que Aristóteles no puede explicar el mundo tal como lo hacen Newton y Einstein?, ¿no debemos suponer un interés intercomunidades por explicar-predecir cómo se comporta el mundo?, etc.