

VERDAD Y JUSTIFICACIÓN: La intrínseca relación y la imborrable diferencia entre dos conceptos

EDUARDO FERMANDOIS
UNIVERSIDAD LIBRE DE BERLÍN

Resumen:

El artículo hace un recorrido a través del debate del neo-pragmatismo en torno a la relación de tensión entre los conceptos de verdad y justificación. Muestra la necesidad mutua de ambos conceptos, pero también su diferencia, que puede ser establecida al distinguir entre la perspectiva de mis creencias y la de tus creencias.

Palabras claves: verdad; correspondencia; justificación; pragmatismo; Rorty; Wellmer; Brandom.

Abstract: Truth and Justification: The Intrinsic Relation and the Indelible Difference between Two Concepts.

The article gives an overview of the neo-pragmatism debate about the relation of tension between the concepts of truth and justification. The mutual necessity of both concepts but also their difference is shown. This difference could be established in distinguishing between the perspective of my beliefs and the perspective of your beliefs.

Key words: truth; correspondence; justification; Pragmatism; Rorty; Wellmer; Brandom.

1. Introducción

Entre los escritos del filósofo alemán Carl Gustav Hempel se cuentan dos célebres artículos sobre el positivismo lógico que constituyen buenos ejemplos del tipo de texto que quiero ensayar en lo que sigue: ambos artículos (Hempel 1991 y 1997) están escritos desde la perspectiva y en el tono de quien *cuenta una historia*. Aunque sin ocultarnos del todo sus simpatías, más que desarrollar su propio punto de vista, Hempel hace las veces de un relator o cronista. En uno de los artículos, dedicado al problema del significado lingüístico, nos va mostrando una a una las dificultades a las que debe hacer frente todo aquel que proponga la verificación (o la verificabilidad) como criterio semántico. El otro artículo tiene por tema el concepto de verdad: Hempel reconstruye una serie de discusiones que tuvieron lugar al interior del Círculo de Viena y que acabaron conduciendo a algunos de sus miembros, en particular a Neurath, desde una concepción correspondentista, inspirada originalmente en el *Tractatus* y defendida hasta el final por Schlick, hacia una concepción coherentista de la verdad. La cuestión de la verdad constituye asimismo el objeto del presente traba-

jo. Pero no es por esta coincidencia temática que he comenzado recordando a Hempel. Como ya apuntara, lo que me interesó fue el carácter y estilo de los artículos mencionados. También yo quiero contar en lo que sigue una historia que no es la mía propia. Como Hempel, me he propuesto escribir algo así como una crónica –aunque sin ocultar del todo mis simpatías. Pienso que textos como los de Hempel tienen la virtud de producir un tipo especial de comprensión filosófica; en otras palabras, que la estructura más narrativa que argumentativa de ciertos textos de filosofía no es algo ni casual ni irrelevante, y que, por el contrario, la narratividad representa un aspecto de la retórica filosófica al que debiéramos prestar mayor atención. Pero todo esto, claro, es otra historia.

Reconstruiré en este trabajo las consideraciones que han llevado a ciertos autores a asumir la concepción pragmatista o, mejor dicho, una *determinada* concepción pragmatista de la verdad. La historia que contaré posee un *leitmotiv*, al cual hago alusión en el subtítulo: la idea de una intrínseca relación y de una imborrable diferencia entre los conceptos de verdad y justificación. Más precisamente, el *leitmotiv* de la historia es la cuestión de cómo sustraerse a la contradicción veladamente insinuada en dicho subtítulo: cómo entender que entre verdad y justificación exista *al mismo tiempo* una estrecha relación –tan estrecha, que pareciera acabar en una simple identificación– y una importante diferencia.

Digo que éste es el *motivo* central de lo que sigue, con el fin de subrayar una diferencia respecto de lo que solemos llamar la *tesis* de un trabajo. El referido título no expresa la tesis, sino lo que solemos llamar el *planteo correcto* de un problema. Claro está que hablar del planteo correcto de un problema supone ya una determinada argumentación, una argumentación destinada a mostrar que se trata efectivamente del planteo *correcto*. Es por ello que la historia consta de dos grandes partes. En la primera (secciones 2 a 4) consignaré las razones que se han esgrimido para sostener que el abordaje correcto al tema de la verdad pasa por dar cuenta de la relación y la diferencia que este concepto guarda con el de justificación. Como veremos, la necesidad de enfatizar una “intrínseca relación” se deriva fundamentalmente de una crítica al enfoque correspondentista (representacionista) de la verdad, mientras que postular una “imborrable diferencia” es una condición para no caer en un problemático relativismo veritativo (protagórico). Siendo ésta la manera adecuada de enfrentar la temática de la verdad, surge entonces el problema ya mencionado de cómo entender que se den, al mismo tiempo, tanto una relación como una diferencia. Una formulación alternativa de la misma pregunta sería: ¿cómo explicar la irreducible diferencia entre verdad y verificación sin anular su relación interna? Después de un breve balance de lo alcanzado en la primera parte (sección 5), me referiré en la segunda parte (secciones 6 a 8) a diversas estrategias pragmatistas para dar con una res-

puesta a esta pregunta, finalizando con un par de observaciones de carácter metodológico (sección 9).

Como las de Hempel y como toda historia, la presente tiene también héroes o personajes centrales. Si bien haré menciones esporádicas a otros autores pragmatistas o neopragmatistas, el trabajo se centra fundamentalmente en los escritos pertinentes de Richard Rorty y Albrecht Wellmer.

2. Correspondencia: sí y no

Cualquier tratamiento de la milenaria cuestión de qué sea la verdad ha de comenzar refiriéndose, o ha de referirse en algún momento, a la tradicional respuesta de que la verdad consiste en una suerte de correspondencia o adecuación entre, por un lado, una determinada creencia o un determinado enunciado y, por otro, un determinado hecho.¹ Confrontado con esta definición tradicional de verdad, más o menos la misma que encontramos en cualquier diccionario, la primera reacción de un pragmatista es concederla de buena gana, indicando sin embargo que, filosóficamente hablando, poco y nada se sigue de ella. Decir que la verdad consiste en una correspondencia con la realidad no es plantear una tesis filosófica falsa: mientras no se explicita el sentido de los términos "correspondencia" y "realidad" ("hecho"), no es plantear tesis filosófica alguna. Este es, en efecto el primer paso que diera William James al tratar el tema de la verdad en sus *Lecciones de pragmatismo*. James cita impasible la definición del diccionario, pues ésta no nos amarra a ninguna posición filosófica determinada (cf. James 1978: 96). A esto mismo apunta la siguiente distinción sugerida por Strawson: una cosa es recordar la *obviedad* o *lugar común* de que un enunciado es verdadero cuando representa o corresponde a un hecho en el mundo; otra cosa bien distinta es el intento de –como dice Strawson– "engordar" este lugar común en vistas a desarrollar una *teoría*.²

¹ No entraré aquí en la problemática de los así llamados "portadores de verdad" (*truth bearers*), o sea, en la pregunta por las entidades de las cuales quepa decir en primer lugar que son verdaderas o falsas (¿creencias?, ¿enunciados?, ¿proposiciones?, ¿oraciones-tipo?, ¿oraciones-ejemplar?, ¿emisiones?, etc.). Hablaré indistintamente de "creencias", "enunciados" y "afirmaciones", sin preocuparme tampoco de la ambigüedad "acto-objeto", presente en los dos últimos términos. En apoyo de esta actitud tolerante cf. Kirkham 1992: 59-63.

² Cf. Strawson 1993, esp. 138 y 142 (he preferido traducir "thicken" por "engordar", en vez de "engrosar" que me parece muy abstracto). No es relevante para la crítica que refiero a continuación si la correspondencia es concebida en términos de *correlación* o de *isomorfía*. En el primer caso, el portador de verdad aparece representando un hecho, entendidos ambos como *totalidades*; en el segundo, se trata de que la *estructura* del portador de verdad sea congruente con la *estructura* del hecho representado.

Autores influenciados de alguna manera por el pensamiento pragmático –autores como Rorty y Wellmer, pero también Putnam, Davidson, Brandom, Habermas o Apel– son de la firme convicción que tal “engordamiento” no es posible, esto es, que no es posible transformar el lugar común en una respetable teoría filosófica de la correspondencia. Hacerlo requeriría tomar en serio la idea de una comparación entre lo que seres humanos decimos (creemos) y “la realidad”, entendida ésta como algo independiente de las percepciones y descripciones que a diario hacemos: la realidad en sí, el ser de las cosas, *the ready-made world*, la “cosa en sí”, *the way the world is*. El problema está en que jamás podremos realizar tal comparación, ya que es imposible confrontar nuestras descripciones con una realidad a la que *per definitionem* no tenemos acceso. Para ello tendríamos que, por así decir, salirnos de nosotros mismos y mirar nuestras creencias *de reojo*, tendríamos que ubicarnos fuera de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje para luego comparar nuestro pensamiento y nuestro lenguaje con aquella (presunta) realidad. Dista de ser claro cómo quepa imaginarse tal escenario. En este sentido, más que una limitación epistemológica, la idea de la comparación subyacente a la teoría de la verdad como correspondencia expresa un pensamiento cuyo *contenido* termina siendo oscuro: no entendemos qué pueda *significar* llevar a cabo una comparación entre “cómo pensamos justificadamente que es el mundo” y “cómo el mundo es *en sí mismo*”. Suele decirse, y es correcto, que la idea de tal comparación implica necesariamente la postulación de un punto de vista arquimédico que no puede ser el nuestro, sino a lo más el de una divinidad. En tal sentido, el concepto de verdad que resulta de una teoría filosófica de la correspondencia, la teoría de la verdad suscrita por el así llamado “realismo metafísico”, no puede equivaler a *nuestro* concepto de verdad. A nosotros, seres humanos, no nos está dado pensar ni una supuesta realidad en sí ni, *a fortiori*, una comparación entre ésta y nuestros pensamientos.

Pareciera entonces que podemos aceptar tranquilamente el lugar común de la verdad como correspondencia sin necesidad de adherir a una teoría sustancial de la correspondencia. Es más, acaso *debamos* aceptar dicho lugar común, si no estamos dispuestos a renunciar a una cierta idea intuitiva de objetividad asociada con el concepto de verdad (volveré sobre esto en la sección 8). Con todo, tal idea intuitiva no es susceptible de ser articulada filosóficamente en términos de una teoría sustancial de la correspondencia, pues ésta nos exige tomar en serio la idea de una comparación que, o simplemente no sé refiere a *nuestro* concepto de verdad o que, de hacerlo, resulta en rigor *ininteligible*.

Algunos filósofos correspondentistas alegrarán que en el razonamiento anterior se les imputa una concepción de realidad que ellos no necesariamente suscriben. Para ser correspondentista, nos asegura-

rán, no es en absoluto necesario hablar de una realidad en sí, *i.e.* independiente de nuestros recursos perceptivos y conceptuales; que lo que ellos, en cambio, tienen en mente son hechos tan sencillos como, por ejemplo, el de que mi computador está produciendo en estos momentos un ruido perturbador. Trátase de un hecho innegable, para nada misterioso y cuya descripción no requiere ni presupone ningún punto de vista divino (son mis oídos los que perciben y es un lenguaje humano del cual me sirvo para describir lo percibido). El actual desprestigio de la teoría de la verdad como correspondencia no respondería entonces más que a una moda intelectual, siendo su presunto fundamento la atribución de un concepto de hecho o realidad del cual esta teoría no depende realmente. En otras palabras, ¿por qué continuar identificando la teoría de la verdad como correspondencia con un realismo metafísico tan problemático como anticuado?

La réplica del pragmatista, me parece, consiste en plantear a su vez dos preguntas, una metodológica y la otra sistemática: 1. ¿Cuál es la meta de este filósofo correspondentista no metafísico, es decir, cuál es exactamente la pregunta que intenta responder al hablar de la correspondencia con un hecho? 2. ¿Qué es un hecho? Con relación a la cuestión metodológica, es usual distinguir en discusiones sobre la verdad entre dos proyectos filosóficos. La meta a alcanzar puede ser, por un lado, una *definición* o *análisis* del concepto de verdad o, por otro, la elaboración de *criterios* de verdad. La pregunta que se intenta responder en el primer caso es: ¿qué entendemos bajo el concepto de verdad? En el segundo caso la pregunta es: ¿cómo establecer que un determinado enunciado es verdadero?³

Pues bien, hecha esta distinción, quienes hablan de correspondencia se apresuran a aclarar que lo hacen teniendo en miras una *definición* del concepto en cuestión, siendo en efecto más o menos evidente que la noción de "correspondencia con un hecho" no resulta de mucha utilidad entendida como criterio: se trataría de un criterio inaplicable, en la práctica no se trataría de criterio alguno. Por consiguiente, el objetivo teórico del filósofo correspondentista no metafísico es dar con el significado de "verdadero", para lo cual nos ofrece una definición, más o menos estricta, un análisis, más o menos general, del concepto. Ahora bien, un imperativo metodológico de todo proyecto definicional es la no circularidad: por ejemplo, es obvio que definir el conocimiento en términos de que *S conoce p, si y sólo si p es conocido por*

³ Formulaciones alternativas de la *primera* pregunta son: ¿qué es la verdad?, ¿qué queremos decir cuando hablamos de "verdadero", ¿cuál es el significado de expresiones como "enunciado verdadero", "creencia verdadera", etc.?, ¿cuál es el significado de "p es verdadero"? Variantes de la *segunda* pregunta son en cambio: ¿cuáles creencias son verdaderas?, ¿bajo qué condiciones es justificado aplicar el predicado "es verdadero" a un determinado enunciado?, ¿cómo podemos saber en un caso determinado que nuestra creencia no es un error?

S, no nos lleva muy lejos. Es en este punto donde se torna relevante la pregunta sistemática: ¿qué es un hecho?⁴ Como siempre que nos las habemos con preguntas del tipo “¿qué es...?”, lo más conveniente será comenzar dando un ejemplo. Unas líneas más arriba mencioné el siguiente (ejemplo de un) hecho: *mi computador está produciendo en estos momentos un ruido perturbador*. Ahora bien, esto que he escrito en cursivas es, desde luego, un *enunciado*, y no un enunciado cualquiera sino uno *verdadero* (de no serlo, tampoco habría hablado de un *hecho*). No será necesario pensar en muchos ejemplos más, para darse cuenta de que no existe posibilidad de identificar un hecho sin recurrir a un enunciado verdadero. A los hechos, a diferencia de las cosas y los acontecimientos, no se los puede ver, escuchar o tocar. Definir o explicar la *verdad* como correspondencia entre enunciados y hechos, resulta entonces circular, puesto que por “hecho” sólo podemos entender el contenido de un enunciado *verdadero*. Es posible mostrar esta inescapable circularidad mediante el siguiente razonamiento. La idea de la correspondencia, se la entienda metafísicamente o no, es la idea de una comparación entre dos cosas, digamos, entre un enunciado y un hecho. Esta idea supone necesariamente que hemos de identificar esas dos cosas para luego compararlas. De acuerdo a la teoría de la correspondencia, después de identificar el enunciado “Mi computador está produciendo en estos momentos un ruido perturbador” y el hecho de que mi computador está produciendo en estos momentos un ruido perturbador, tendríamos que proceder a comparar uno con otro (sea lo que sea que “comparar” pueda significar en este caso), para comprobar si el enunciado es realmente verdadero. Pues bien, precisamente en lo que acabo de decir queda de manifiesto la futilidad de dicha teoría, pues una vez que identificamos o especificamos un determinado hecho *ya* hemos identificado o especificado un enunciado *verdadero*.

No nos queda entonces más que rechazar lo que nos ofrece el teórico de la verdad como correspondencia: o bien una definición circular, si el concepto de hecho que aparece en el *definiens* implica en sí mismo el concepto a definir, o bien una definición problemática, si cuando se habla de hechos o de realidad se apunta a algo inaccesible al uso del lenguaje, una realidad con su lenguaje propio, presuponiéndose en tal caso un punto de vista que no puede ser el nuestro. La noción de correspondencia carece de utilidad con miras a un proyecto filosófico, ya sea que a éste se lo entienda como la búsqueda de una definición o como un proyecto de tipo criteriológico. Acaso la solución de estas dificultades consista en encontrar un proyecto alternativo –como plantearé al final, creo que el avance en la temática de la verdad pasa

⁴ En cuanto a lo que sigue, el primero en poner el dedo en la llaga fue ciertamente Strawson. Cf. Strawson 1997.

efectivamente por una renovación metodológica. Pero mientras no lo hagamos, el *dictum* strawsoniano de que “la teoría de la correspondencia requiere no purificación, sino eliminación” (Strawson 1997: 282) mantiene intacta su vigencia. En definitiva, lo único que se logra hablando de correspondencia es repetir una trivialidad o lugar común.

3. La relación entre verdad y justificación

Es aquí donde el pragmatismo –en un sentido todavía amplio y no diferenciado del término– hace entrar en acción a conceptos como los de verificación, justificación, aceptabilidad racional o asertabilidad justificada. Pues, como apunta Wellmer, “la idea [...] de la ‘correspondencia’ se torna o bien incomprensible, o bien metafísica, o bien ambas cosas a la vez, cuando se intenta concebirla independientemente de la praxis de nuestras justificaciones”.⁵ En otras palabras, la única manera de articular un comentario filosófico aceptable a la fórmula “verdad como correspondencia”, el lugar común que recogen nuestros diccionarios, es reconociendo la conexión conceptual entre verdad y *verificación* –en los casos de enunciados observacionales sencillos– o entre verdad y *justificación* –en los casos de enunciados morales, estéticos, matemáticos, históricos o filosóficos, respecto de los cuales resultaría absurdo remitir una simple observación empírica. Si no queremos hablar metafísica o circularmente del predicado “verdadero”, tenemos que determinar la función que cumple, el lugar que ocupa, en nuestra práctica de hacer afirmaciones y de respaldarlas, ya sea remitiendo a una determinada percepción sensible, ya sea ofreciendo razones atingentes. (Otras maneras de respaldar una afirmación son el recurso a la memoria o a la autoridad de terceros; en lo que sigue hablaré, en un sentido muy general, de justificaciones o razones.)⁶

Ahora bien, una vez que se descarta la idea filosófica de la correspondencia y se vuelve la mirada sobre nuestro uso de la palabra “ver-

⁵ Wellmer 2000: 255 (las citas de este texto las he traducido yo). Esta compilación de textos sobre pragmatismo será publicada en inglés; el texto de Wellmer aparecerá ahí en una versión levemente ampliada y corregida.

⁶ Vistas las cosas de *este* modo, en muchos casos es perfectamente legítimo hablar de una correspondencia. ¿Qué puede querer decir que el enunciado “En el cuarto contiguo hay dos gatos” corresponde a la realidad? Algo tan sencillo como lo siguiente: si me presentan tal enunciado y me plantean la cuestión de su verdad, lo que haré será dirigirme al cuarto contiguo, abrir la puerta y observar si hay ahí realmente dos gatos. En caso de verificar su existencia, diré que el enunciado corresponde con (o representa) la realidad, en caso de que no haya gatos, o sólo uno, diré que tampoco hay correspondencia. Esta estrategia de darle un sentido inocente a la noción de correspondencia, remitiendo a procesos de *verificación empírica* la encontramos tanto en James 1978: 102, como en Dewey 1941: 274.

dadero”, lo primero que llama la atención es lo siguiente: la preocupación por la verdad de una afirmación no parece equivaler en la práctica a algo distinto o adicional a la preocupación por justificar tal afirmación lo mejor posible. Al comienzo de “Is Truth a Goal of Inquiry?” Rorty describe el punto con agudeza:

Si tengo dudas concretas, específicas, acerca de si una de mis creencias es verdadera, sólo puedo resolver tales dudas preguntando si la creencia está debidamente justificada –encontrando y evaluando razones adicionales en pro y en contra. *No puedo saltarme la justificación para confinar mi atención en la verdad*: hacer estimaciones acerca de la verdad y hacer estimaciones acerca de la justificación son, cuando se trata de saber lo que debiera creer ahora, la misma actividad. (Rorty 1998: 19. Énfasis añadido.)

La idea es, pues, que cuando la verdad o falsedad de una creencia determinada está en juego en un caso concreto,⁷ es insensato pensar que pudiésemos hacer más que lo que de hecho hacemos: buscar razones que avalen o descalifiquen la creencia en cuestión. Creer y afirmar que una afirmación sea verdadera no puede significar en la práctica otra cosa que creer e intentar demostrar que se halla bien justificada. Así, la fuerza normativa del concepto de verdad no sólo se torna concreta en la exigencia de dar razones para aquello que afirmamos como verdadero, sino que parece también reducirse a dicha exigencia.

A partir de tales consideraciones y con base en la así llamada “máxima pragmatista”, Rorty extrae radicales conclusiones. En una formulación más sencilla que la de su creador, Charles S. Peirce, dicha máxima dice lo siguiente: “Comprueba la importancia de un concepto, preguntándote si tus juicios y acciones cambiarían, y en qué medida, en el caso de que dejaras de usarlo.” Pues bien, lo que Rorty nos quiere decir es que nuestro quehacer cognoscitivo no cambiaría mucho si dejáramos de usar el concepto de verdad, pues lo único que posee relevancia práctica a la hora de investigar, discutir con seriedad, despejar nuestras dudas y resolver nuestros problemas, es la pregunta de si somos capaces de *justificar* las correspondientes afirmaciones. Es en tal sentido que Rorty polemiza contra la venerable divisa de que toda investigación tiene por meta la verdad. Es la *justificación* de afirmaciones lo único que constituye la meta –la meta relevante– de una determinada investigación. El concepto de verdad carece, según Rorty, de importancia epistemológica. Los teóricos de la ver-

⁷ “En un caso concreto”: con esta expresión aludo –también lo hace Rorty– al anticartesianismo de Peirce, según el cual no necesitamos perder nuestro tiempo con dudas que no son concretas y específicas. Las dudas cartesianas son de un carácter pseudoradical, “*paper doubts*” como las llamara despectivamente Peirce, y pueden, es más, *deben* ser dejadas de lado.

dad harían bien en dejar de quebrarse la cabeza sobre un tema, del cual, en el fondo, no depende nada importante.

4. La diferencia entre verdad y justificación

Lo dicho en la sección anterior pareciera conducir directamente a la tesis de que el concepto de verdad es reducible al concepto de justificación. Existen, sin embargo, buenas razones para sustraerse a una simple identificación entre “es verdadero” y “es justificado”. Uno de los autores pragmatistas que previene repetidamente contra tal identificación es Hilary Putnam, quien subraya las diferencias “gramaticales” (en el sentido wittgensteiniano de la palabra) que existen entre los conceptos en cuestión. Sobre todo dos diferencias: en primer lugar, toda justificación posee un carácter relativo (es relativa, por ejemplo, a los *standards* de justificación imperantes en una determinada época histórica), mientras que “es verdadero” funciona en un sentido absoluto; en otras palabras, un enunciado justificado en su momento puede dejar de serlo más tarde, pero “*truth cannot be lost*”. Y en segundo lugar, justificación es una propiedad cuya posesión admite diversos grados, es decir, un enunciado puede estar mayor o menormente justificado. La verdad, en cambio, no viene en grados; la verdad es una cuestión de todo o nada, de sí o no. La primera diferencia es aquí la crucial: Putnam nos recuerda la posibilidad siempre abierta de que creencias justificadas se revelen con el tiempo como creencias falsas, por lo cual “es justificado” no puede significar lo mismo que “es verdadero”. Así, por ejemplo, el enunciado “La tierra es plana” fue hace 3000 años, con toda probabilidad, un enunciado plenamente justificado, dados los *standards* de científicidad válidos en aquella época. No diríamos, sin embargo, que “La tierra es plana” fue un enunciado *verdadero* 3000 años atrás, ya que esto equivaldría a afirmar que la tierra cambió de forma, es decir, que en ese tiempo era plana, mientras que ahora es redonda (cf. Putnam 1981: 55). La justificación es algo relativo a diversos factores, entre otros: la disponibilidad de evidencias, la audiencia respectiva y lo que en cada tiempo o contexto cuente como respaldo evidencial. La verdad, en cambio, no es relativa en ninguno de estos sentidos.

Cuando Wellmer afirma que, a diferencia del predicado “es justificado”, el predicado “es verdadero” carece de un índice temporal y personal, no está sino resumiendo el razonamiento anterior (cf. Wellmer 2000: 259). Su afirmación significa simplemente que una creencia no puede ser verdadera hoy y falsa mañana, o verdadera para mí aunque falsa para ti (y las cosas no mejoran si en vez de “yo” y “tú”, hablamos de “nosotros” y “ustedes”). Sostener lo contrario implica abrir las puertas de par en par a un relativismo veritativo, del cual el

propio Rorty, acusado a menudo de ser un relativista, se distancia con buenas razones. La tesis relativista de que un mismo enunciado pueda ser verdadero, si se lo considera relativo, digamos, a un contexto histórico, y falso, si se lo considera relativo a otro –dicha tesis presenta una irremediable dificultad, a saber, su tendencia autodestructiva. Pues a la pregunta por el status *de la tesis misma*, el relativista no tiene más que dos opciones, una tan insatisfactoria como la otra: o decir que se trata de una tesis verdadera, en el sentido habitual, *i.e.* no relativo del término, con lo cual cae en una manifiesta autocontradicción, o decir que su tesis es sólo verdadera en un sentido relativo, es decir, verdadera para él y quizá para sus amigos relativistas, con lo cual ya no puede pretender que los demás lo tomemos en serio y entremos en una discusión sobre su propuesta. En efecto, la misma *idea* de una discusión implica la disposición de cada participante a defender lo planteado ante posible objeciones de otros participantes; y en el momento en que alguien afirma que su propuesta es válida sólo para él, está reconociendo *no* tener tal disposición. Se contraviene así una regla básica de toda discusión: la discusión no logra arrancar. Por razones semejantes, ni siquiera puede decirse que este relativista, todo lo consecuente que sea, tenga siquiera una *propuesta* que hacer.

Esta doble crítica al relativismo, en esencia la misma de Platón a Protágoras, vale igualmente, si en vez de “contexto histórico” hablásemos de “sujeto”, “sociedad”, “lenguaje”, “esquema conceptual”, “*standards* epistemológicos”, etc. Rorty formula lacónicamente el insoluble dilema en que se halla preso todo relativista de corte protagórico, diciendo que la tesis relativista representa o bien una autocontradicción, o bien una extravagancia.⁸ (Rorty no se abstiene, eso sí, de levantar la sospecha de que Platón, en atención a intereses filosóficos propios, haya estilizado a Protágoras, convirtiéndolo en un fácil blanco figurado. Es improbable, según Rorty, que haya existido alguna vez un relativista [*cf.* Rorty 1982: 166ss].)

5. Balance: una tensión incómoda

Como hemos visto en lo que va corrido de la historia, Rorty y Wellmer rechazan la teoría correspondentista de la verdad, pero ambos se muestran igualmente conscientes de los peligros que representa el relativismo veritativo, haciendo suyas, en lo que a esto respecta, las

⁸ *Cf.* Rorty 1997: 6. Rorty muestra aquí convincentemente que la retórica de “inventar versus descubrir” termina conduciendo al mismo dilema, por lo cual aconseja al pragmatista no utilizarla. Cabría eso sí puntualizar que el propio Rorty se había valido de tal retórica en escritos anteriores (por ejemplo, al comienzo del primer capítulo de *Contingency, Irony and Solidarity*), por lo que el consejo significa también una autocorrección.

reflexiones de Putnam. Wellmer, en particular, accede de esta manera a la figura conceptual expresada en el subtítulo de mi trabajo: postular una relación interna entre los conceptos de verdad y justificación no es ni más ni menos necesario que defender su diferencia. Lo primero, porque resulta imposible captar la idea de la verdad como algo desconectado de aquella actividad en la que está en juego precisamente la verdad y porque tal actividad no es otra que la de dar y pedir *razones* que respalden nuestras afirmaciones. Lo segundo, porque la posibilidad de que incluso afirmaciones justificadas se revelen, con el transcurso del tiempo, como afirmaciones *no* verdaderas, es una posibilidad que forma parte, por así decir, de nuestra comprensión de ambos conceptos.

Ahora bien, este balance provisional encierra una incómoda tensión que no es posible pasar por alto. Es como si la verdad, por un lado, no pudiese concebirse como algo adicional o independiente de la justificación, mientras que, por otro, no pudiese agotarse en ésta. Conviene apuntar aquí que esta tensión no es para nada nueva, sino que, en esencia, es la misma que ha dado lugar al interminable debate entre el realismo y el antirrealismo o, lo que en muchas ocasiones es lo mismo, entre una comprensión epistémica y una no-epistémica de la verdad. En último término, ¿es un enunciado verdadero cuando lo aceptamos de hecho o es que aceptamos un enunciado porque de hecho es verdadero? En las siguientes dos secciones me referiré, respectivamente, a dos estrategias seguidas por autores pragmatistas en el intento de neutralizar la tensión descrita, dos maneras de eliminar la contradicción vagamente insinuada por el subtítulo.

6. Estrategias de idealización

Tres autores que de una u otra manera han sido influenciados por el pensamiento pragmatista y que subrayarían todo lo dicho hasta ahora son Hilary Putnam, Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. Para habérselas con la referida tensión, los tres recurren a una estrategia a la que Wellmer daría el nombre de "pragmatismo con ideas regulativas". La intuición fundamental de este tipo de pragmatismo es más o menos la siguiente: dado que entre verdad y justificación existe una relación interna, no siendo, sin embargo, verdad lo mismo que justificación, es necesario postular *condiciones adicionales*, de modo que una creencia verdadera sea aquella y sólo aquella que se halla justificada *bajo tales condiciones*. De acuerdo a esta estrategia, podemos mantener la relación interna entre ambos conceptos, evitando al mismo tiempo su identificación, puesto que la verdad consistiría en justificación, sí, pero no en una justificación cualquiera, sino sólo bajo determinadas condiciones. Ahora bien, por lo dicho en cuanto a la posibilidad de

que toda creencia *de hecho* justificada pueda resultar, con todo, falsa, tales condiciones no pueden sino ser pensadas como condiciones *ideales*.

Siguiendo la línea de Peirce, quien hablara de la verdad como aquella opinión en la que coincidiría finalmente una comunidad ideal de investigadores después de haber aplicado sin contemplaciones el así llamado “método científico” (cf. Peirce 1934: 5.407), Putnam concibe estas condiciones ideales como condiciones *epistémicamente* ideales. Por su parte, Habermas y Apel –y no entro aquí en las diferencias existentes entre ambos– piensan que el momento de idealización contenido en el concepto de verdad no puede ser reducido a una cuestión epistémica, referida en último término sólo al conocimiento *científico*. En tal sentido y para dar cuenta de las diversas dimensiones de la verdad y la validez objetiva (en especial, la validez de las normas morales), Habermas y Apel conciben las condiciones ideales como condiciones de una *comunicación* ideal. La diferencia entre estos dos modos de concebir un estado ideal es clara, pero, como veremos de inmediato, no tiene mayor repercusión en la pregunta por la pertinencia de las estrategias de idealización en general.

Estas estrategias de idealización son criticadas tanto por Rorty como por Wellmer y, aunque distintas, sus críticas parecen complementarias. Centrándose en la versión peirceana-putnamiana, Rorty plantea que la idea de un final o de una conclusión ideal de la investigación científica resulta de poca utilidad, puesto que “¿cómo habríamos de saber que hemos llegado al final de la investigación y no que simplemente estamos cansados o faltos de imaginación?” (Rorty 1991: 131). Esta pregunta pone de relieve que, en último término, la retórica del final de la investigación o de las condiciones epistémicas ideales no es menos superflua que la de una correspondencia con la realidad o con la realidad en sí. Se trata en todos estos casos de parámetros vacíos. Bajo el concepto de “comunidad ideal”, ya sea de investigadores o de hablantes en general, Rorty sólo puede imaginarse *nuestra* comunidad tal como *nos* gustaría que fuera –entendiendo por “nuestra comunidad” las sociedades modernas y liberales de Occidente.

Por su parte, Wellmer centra su crítica en la propuesta de Apel, llamando la atención sobre el carácter metafísico inherente a la idea de una situación comunicativa ideal. Esta idea, apunta Wellmer,

[...] es la idea de un estado de transparencia total, de saber absoluto y de perfección moral –dicho brevemente: la de una situación comunicativa que ha dejado atrás las coerciones, la opacidad, la fragilidad, la temporalidad y la materialidad de las formas de comunicación entre seres humanos finitos. (Wellmer 2000: 261)

Parafraseando a Derrida, Wellmer habla de una negación de las condiciones de posibilidad de la comunicación humana y, rememorando a Nietzsche, alude también al nirvana. La comunicación ideal se revela entonces como “la muerte de la comunicación” (*Id.*, 262). Ahora bien, el punto clave de Wellmer no consiste tanto en plantear que ni existe, ni probablemente existirá, nada real en el mundo que corresponda a la idea de una situación comunicativa ideal –Apel no diría algo distinto. El punto clave es que, según Wellmer, dicha idea encierra algo paradójico e incoherente, *aunque* se la entienda como idea meramente *regulativa*. En cuanto tal, la idea de la situación comunicativa ideal representaría la obligación de hacer todo lo posible en vistas a su realización (aun a sabiendas de que ésta probablemente jamás será lograda por completo). Pues bien, lo paradójico e incoherente radica en que estaríamos entonces obligados a perseguir una meta cuya conquista significaría la muerte de la comunicación, la negación de sus condiciones de posibilidad, el fin de la historia humana. Wellmer concluye:

La meta es el fin; en esta estructura paradójica queda expresado el hecho de que la idea de una comunidad de comunicación ideal contiene todavía una explicación *metafísica* del concepto de verdad que, en último término, no se diferencia estructuralmente de la explicación del realismo metafísico, sino tan sólo en los medios más sutiles que utiliza. (*Ibd.*)

Precisamente en esto último se percibe la complementariedad entre las críticas de Rorty y Wellmer al pragmatismo con ideas regulativas. Ambos detectan en las estrategias de idealización, características de dicho pragmatismo, un nuevo intento de “engordar” teóricamente el lugar común de la verdad como correspondencia, un nuevo intento –acaso sutil, pero en último término infructuoso– de pensar la verdad como algo que ha de responder a una realidad independiente de nuestros recursos conceptuales (lingüísticos). En otras palabras, tanto Rorty como Wellmer entreven en las estrategias idealizadoras un residuo de pensamiento teológico, una reticencia a aceptar –o la incapacidad para hacerlo– el carácter contingente del ser humano.

7. La diferencia de perspectivas: *mis* y *tus* creencias

En esta sección me referiré a la manera en que Wellmer, siguiendo ciertas reflexiones de Robert Brandom, intenta ofrecer un comentario más satisfactorio a la cuestión de la relación y diferencia entre los conceptos de verdad y justificación. Lo mismo que Rorty, Wellmer piensa que cuando alguien afirma que un enunciado es verdadero, esto no acarrea más consecuencias que la de obligarlo a fundamentar

o justificar el enunciado en cuestión. Como ya viéramos, la fuerza normativa del concepto de verdad es indistinguible de la exigencia de dar razones en pro de aquello que tenemos por verdadero. Y en tal sentido, hay en el aborde de Wellmer, no menos que en el de Rorty, un momento deflacionario: afirmar justificadamente que un enunciado es verdadero equivale simplemente a afirmar justificadamente el enunciado mismo. O dicho de otra manera: justificar un enunciado significa *eo ipso* justificarlo *en cuanto verdadero*.

Con todo, Wellmer se aferra a la intuición de que, siendo verdad y justificación conceptos no identificables, debe existir algún modo de explicitar las diferentes funciones que cumplen en nuestra práctica discursiva. La clave para dar con esa diferencia es, según él, fijarse en esta otra: la perspectiva que una persona asume frente a sí misma es necesariamente una perspectiva distinta a la que tal persona asume frente a *otra* persona. La relevancia de esta observación para la cuestión que nos ocupa es la siguiente: si bien es cierto que para cada hablante en particular la verdad de sus creencias se reduce a (confunde con) las justificaciones que es capaz de encontrar en su respaldo, siendo aquello que logra sustentar mediante buenas razones necesariamente *verdadero* según él, no ocurre lo mismo cuando ese hablante –digamos, hablante₁– se enfrenta a otro hablante –hablante₂–. Pues para el hablante₁ las buenas razones del hablante₂ no necesariamente son razones *realmente* buenas, es decir, no necesariamente son indicio de *verdad*, incluso reconociendo el hablante₁ que se trata de buenas razones para el hablante₂ (como en el caso de “La tierra es plana”).

Esta misma figura se halla presente en lo que Robert Brandom ha llamado “la articulación social del espacio de las razones” (Brandom 1995: 903). Brandom se pregunta qué hace una persona al atribuir conocimiento a otra persona, y reconstruye, a partir de esa pregunta, las tres condiciones de la definición tradicional del conocimiento –creencia, justificación y verdad– en términos de una práctica normativo-social consistente en atribuir y asumir compromisos (*commitments*) y derechos (*entitlements*). La primera condición para afirmar que una persona sabe o conoce algo, a saber, la atribución (a esa persona) de una creencia, es concebida por Brandom como la atribución de un *compromiso*: quien cree algo es alguien que tiene algo por verdadero, y describir a alguien de esta manera supone atribuirle el deber o compromiso de dar razones en favor de lo que cree. Conforme a la segunda condición, la persona efectivamente posee tales razones o está justificada en su creencia, lo cual, según Brandom, significa que le atribuímos ahora un *derecho*: mientras el concepto de creencia implica que alguien asume un compromiso, el de justificación implica que está autorizado para hacerlo. Ahora bien, la condición que obviamente más nos interesa en esta reconstrucción brandomiana del concepto de conocimiento es la tercera:

¿Qué decir acerca de la condición de verdad? Para asumir que alguien tiene *status* de conocedor se debe asumir que la creencia justificada en cuestión es también *verdadera*. ¿Qué quiere decir esto? Asumir que la creencia en cuestión es verdadera no es una cuestión de *atribuir* un compromiso, sino de *asumirlo*, apropiándose uno mismo de la pretensión. (*Ibd.*)

Asumir un compromiso no es lo mismo que atribuirlo: en esta característica estructural de la práctica social descrita por Brandom, la práctica de dar y pedir razones, queda reflejada tanto la relación como la diferencia entre los conceptos de verdad y justificación. Pero asumir un compromiso tampoco es lo mismo que atribuir un derecho y es aquí donde Brandom detecta la función específica del concepto de verdad con respecto al de justificación. Cuando atribuyo verdad a tu creencia la *hago mía*, asumiendo yo mismo el compromiso correspondiente. En este punto es preciso destacar un rasgo absolutamente central del predicado "verdadero": su uso *performativo*. Pese a la analogía gramatical, un enunciado del tipo "p es verdadero" no funciona como el enunciado descriptivo "La mesa es roja", sino como "Te prometo que vendré". Decir que un enunciado es verdadero equivale a *tomar posición*, en otras palabras, a realizar una acción con implicaciones normativas, como cuando mediante una firma se endosa un cheque. Ahora bien, al atribuir justificación a tu creencia (o a ti mismo por mantenerla justificadamente), no necesariamente hago mía tu creencia, no necesariamente tomo posición en su favor. Para ilustrar este punto, el mismo enfatizado por Wellmer, Brandom se vale de un ejemplo que, de paso, puede ser útil para corregir una impresión que acaso haya surgido de lo dicho hasta ahora: que la diferencia entre verdad y justificación sólo sea constatable a propósito de cambios de paradigma, como en el caso de "La tierra es plana". En un cuarto algo oscuro una persona, llamémosle "observador₁", cree ver una vela a un par de metros delante de sí; un "observador₂" es testigo de la escena, en particular, de que el observador₁ cuenta con buenas razones para mantener su creencia. Ahora bien, el observador₂ reconoce la existencia de estas razones *sin hacer suya* la creencia en cuestión, a sabiendas de que a un metro delante del observador₁ se ha instalado un espejo (lo que éste, claro, desconoce). En términos brandomianos, el observador₂ atribuye al observador₁ un derecho, sin asumir él mismo el correspondiente compromiso.

La tesis de fondo es, entonces, que la diferencia entre verdad y justificación se revela en la diferencia de perspectivas entre dos personas. Es cierto que *para mí* justificar un enunciado significa justificarlo *en cuanto verdadero*. Como señala Wellmer, *mis* razones son *eo ipso* buenas razones, es decir, para mí las creencias justificadas son necesariamen-

te las creencias *verdaderas*. Pero nada de esto es válido con relación a *tus* creencias, pues por más que las hayas justificado lo mejor que puedas, ello no significa necesariamente que sean verdaderas. Esto podría sonar algo extraño; es como si me estuviese atribuyendo una especial autoridad cognoscitiva que me distinguiera del resto de los hablantes falibles. Pero desde luego no se trata de esto, ya que todo lo dicho vale para *cada* hablante en la perspectiva de la primera persona. De lo que se trata es que *recíprocamente* no reconocemos las justificaciones como verdades –no necesariamente. Algo análogo vale con relación a mis propias creencias cuando las considero *retrospectivamente*; también en este caso es posible que me enfrente a creencias que me parecen justificadas pero no verdaderas, lo cual carece de sentido cuando se trata de mis creencias *actuales*.⁹ Resumiendo, es en la diferencia de perspectivas donde se halla localizada, según Wellmer (y Brandom), la diferencia no metafísica entre verdad y justificación – “no metafísica” en el sentido de que hablar de diversas perspectivas no supone ningún tipo de *metaperspectiva*, vestigio del ilusorio deseo de ponerse en contacto con una realidad en sí.

8. Rorty y Wellmer

La tesis de fondo podría ser formulada también en los siguientes términos: cuando se trata de enjuiciar las afirmaciones y creencias de otros (o las propias en el pasado) el predicado “verdadero” cumple una función propia, irreducible e intransferible. Esta formulación de la tesis tiene la ventaja de llamar la atención sobre una discrepancia importante entre los planteamientos de Wellmer y Rorty.

En diversas ocasiones Rorty ha concedido de buena gana que no

⁹ Se podría argumentar lo siguiente: “¿Acaso no es posible también afirmar de *mis* creencias actuales que estando justificadas no son necesariamente verdaderas? ¿No es acaso ‘Mi creencia actual está justificada, pero quizá no sea verdadera’ una oración llena de sentido y, como expresión del falibilismo, de importancia? Pues bien, si la diferencia entre verdad y justificación rige *también* respecto de los enunciados formulados en primera persona, no resulta posible explicar la diferencia entre verdad y justificación en términos de una *diferencia de perspectivas* entre primera y segunda persona. Lo planteado sugiere más bien que al afirmar de un enunciado, sea el nuestro o el de otra persona, que es verdadero, estamos apelando a *algo más* que a las justificaciones disponibles *de facto*: estamos apelando a, o al menos presuponiendo, una situación comunicativa ideal en la que dicha oración estaría justificada.” El punto débil de esta argumentación, planteada en círculos apelianos, reside en el “quizá” de la oración mencionada. Pues con esta palabra, aparentemente inocente, se alude a la posibilidad *futura* de que mi creencia actual, avalada por las mejores razones que tengo a mi disposición, se revele con todo como falsa. El punto es el siguiente: decir “Mi creencia está justificada, pero no es verdadera” (sin el “quizá”) carece completamente de sentido. Pero sí puedo, y a veces debo, decir esto mismo de *tus* creencias –así como tú de las mías. La asimetría entre las dos perspectivas sigue en pie.

debiéramos reducir verdad a justificación, en especial por la ya aludida diferencia "gramatical": toda justificación es relativa, mientras que "es verdadero" funciona en un sentido absoluto. Rorty puede conceder y hasta enfatizar, de un modo no metafísico, la diferencia entre ambos conceptos, pues lo que, según él, distingue al concepto de verdad es, junto con el uso absoluto, su completa *irrelevancia* epistemológica. Ahora bien, si la diferencia de perspectivas es, tal como sugiere Wellmer, un aspecto constitutivo de nuestro uso del predicado "verdadero", el deflacionismo rortyano representaría tan solo una parte de la verdad sobre la verdad, aquella parte a la que accedemos cuando reflexionamos sobre este tópico teniendo presente únicamente la perspectiva de la primera persona.¹⁰ La tesis deflacionaria, tal como es comentada por Rorty, no permite apreciar que el predicado "verdadero" cumple una función propia y específica en nuestra valoración o enjuiciamiento de las afirmaciones de otros (o de las nuestras en el pasado). En esta parte del drama conceptual al que asistimos, "verdadero" no está reclamando para sí un papel que ya haya sido concedido a otro predicado. Y en virtud de ello, no parece que quepa eliminarlo o "desinflarlo". En suma, no es que el pragmatista deflacionista Rorty sostenga, según el pramatista normativo Wellmer, una tesis falsa; parece tratarse, sin embargo, de una tesis sólo parcialmente verdadera, ya que su validez se restringe a la perspectiva que cada cual asume sobre sus propias creencias, quedando fuera de consideración aquella perspectiva que cada cual asume frente a las creencias de los demás.

En lo que sigue abandonaré un poco mi papel de cronista, para conjeturar sobre posibles reacciones que el planteamiento de Wellmer podría provocar en el bando de quienes simpatizan con el deflacionismo rortyano. De lo dicho hasta ahora se desprende que la oración, por así decir, "clave" en dicho planteamiento es la siguiente:

(A) TU ENUNCIADO ESTÁ JUSTIFICADO, PERO NO ES VERDADERO.

Ahora bien, ¿es realmente cierto que nuestro predicado cumple en (A) una función "propia, irreducible e intransferible"? En otras palabras, ¿es realmente imposible reformular en este caso el discurso sobre verdad en un discurso sobre razones (justificaciones), tal como pareciera que podemos hacerlo cuando se trata de creencias propias y

¹⁰ Con el rótulo "deflacionismo rortyano" quiero distinguir el modo en que Rorty explota filosóficamente la equivalencia " p es verdadero si y sólo si p " y el modo en que lo hacen otros deflacionistas. Por poner sólo un ejemplo: para Horwich, la virtud del deflacionismo está en que captura precisamente la intuición de la correspondencia que la teoría de la correspondencia intenta articular infructuosamente y que las teorías alternativas –la coherentista, la consensualista, etc.– acaban dejando de lado (cf. Horwich 1990: 1s). El espíritu de este comentario es profundamente antirortyano.

actuales? Revisemos algunos intentos de, por así decir, traducir (A) a otra oración que no contenga la palabra "verdadero". Se podría alegar, por ejemplo, que la oración clave de Wellmer no significa ni más ni menos que la siguiente oración:

(B) TÚ ENUNCIADO SIMPLEMENTE NO ESTÁ JUSTIFICADO.

Trocar (A) por (B) es apostar a que en casos de disentimiento no es preciso hablar de "verdadero", siendo suficiente que uno de los interlocutores sostenga que el enunciado del otro no está respaldado por razones. Esto demostraría una vez más que la retórica de la verdad no es más que eso: mera retórica, y que introducir el concepto de verdad no implica, tampoco en el caso de (A), introducir un parámetro distinto al de las razones, por lo que bien podemos dejar de hacerlo. Ahora bien, este intento de formular el contenido de (A) sin hablar de verdad presenta una seria dificultad: ¿sobre la base de qué podemos decir ahora que siquiera *entendemos* el enunciado del otro? Hasta el momento operábamos con la premisa de que sabíamos lo que nuestro interlocutor quería decir, pero esta premisa se torna cuestionable cuando ya no estamos dispuestos a atribuirle razones, en virtud de las cuales dice lo que dice. Si no podemos localizar sus palabras en un espacio de posibles razones, no es claro que podamos asignarle un *significado*.

Reaccionando a esta objeción se podría hacer un nuevo intento de traducción:

(C) TÚ TIENES TUS RAZONES, PERO NO SE TRATA DE BUENAS RAZONES.

Nuevamente se intenta dar con lo expresado por (A) sin recurrir a la expresión "verdadero", obviando esta vez el inconveniente que presenta (B). Pero el inconveniente es ahora que (C) no representa más que un juego de palabras. Se trata de un parafraseo de (A) que omite la alusión de "verdadero", pero en el que la *idea* de una diferencia entre verdad y justificación reaparece en términos de la diferencia entre dos tipos de razones: (meras) razones y buenas razones. Es posible, a su vez, reformular (C) diciendo que las razones del otro son sólo razones aparentes, o que no son razones realmente buenas, o que no son *verdaderas* razones... A más tardar en esta última reformulación queda al descubierto que detrás de (C) no hay más que un troque terminológico. La consecuencia de renunciar a (A) en favor de (C) es, teóricamente hablando, mínima: se renuncia a un término, no al correspondiente concepto. El concepto o la idea de verdad continúa presente, en su especificidad y relevancia, en la diferencia entre razones de diferente calidad.

(D) TÚ TIENES RAZONES, PERO YO TENGO OTRAS.

Para que el contenido de esta nueva oración no se confunda con el de (C), el "yo tengo otras" debe ser interpretado no en el sentido de "yo

tengo otras mejores”, sino de “mis razones no están en conflicto con las tuyas”. Ahora bien, resulta más o menos evidente que, bajo esta interpretación, (D) no puede ofrecerse como traducción de (A), dado que ambas oraciones se refieren entonces a situaciones muy diferentes. Se puede afirmar (D) cuando se tiene en mente un caso como el siguiente: una persona dice que una pelota es roja, mientras que otra persona dice que es verde; se trata en realidad de una misma pelota, con la particularidad de que una de sus mitades es roja, mientras que la otra verde. Suponiendo que cada observador está mirando la correspondiente mitad sin tener a la vista la otra, es perfectamente claro que ambos tienen “sus” razones. Pero no menos claro es que el caso difiere, precisamente por la ausencia de un disentimiento o conflicto genuino, del ejemplo descrito por Brandom.¹¹

Queda, por último, la siguiente oración:

(E) TU ENUNCIADO ESTÁ JUSTIFICADO, PERO PODRÍA NO SER VERDADERO.

Se observará de inmediato que en (E) no se ha eliminado la palabra “verdadero”. Con todo, la oración viene al caso, puesto que en ella tenemos uno de los usos de “verdadero” que Rorty considera legítimos: el uso que él llama de “precautorio”.¹² El motivo por el que Rorty acepta (E) es sencillo: en esta oración, la palabra “verdadero” no ha sido eliminada, pero es *eliminable*. Considérese al respecto:

(E') TU ENUNCIADO ESTÁ ACTUALMENTE JUSTIFICADO, PERO PODRÍA NO ESTARLO EN EL FUTURO.

En consecuencia, si (E) y su equivalente (E') corresponden a lo expresado por (A), es decir, si en la oración enfatizada por Wellmer no hay mucho más en juego que el uso precautorio admitido por Rorty, tendríamos que en principio el predicado “verdadero” también es eliminable en (A). Pero, ¿corresponde realmente (E) a lo expresado por (A)? Pareciera que no. Como ya sucedió con (D), pareciera que se trata de casos muy distintos. Cuando una persona afirma (A), su intención no es decir que el enunciado de su interlocutor *podría* ser falso; su intención es decir que tal enunciado lisa y llanamente *es* falso (aun reconociendo las razones del interlocutor para sostener lo contrario). (A) representa, ya lo vimos, un *compromiso* con la verdad (falsedad) de

¹¹ El “yo tengo otras” de (D) podría significar también “yo tengo razones *adicionales*”. En el caso de la pelota, el hablante estaría dando a entender ahora algo así como “tengo razones para afirmar que la pelota es roja y verde”. La diferencia con (D) está en que ahora *el propio hablante* (a diferencia de quien cuenta el ejemplo) tiene razones para reconocer que no hay conflicto alguno. Pero la diferencia con (A) continúa siendo la misma: no hay conflicto alguno.

¹² Rorty 1991: 128. Parece claro que los otros dos usos que Rorty menciona en el pasaje, el uso laudatorio y el desentremillador, carecen de relevancia epistemológica.

un enunciado determinado, lo que no se da ni con (E), ni con (E'). En realidad, lo que articula el uso precautorio del predicado "verdadero" es la idea fundamental del falibilismo: (E) y (E') son expresiones alternativas de la tesis de que cualquier creencia que tengamos por verdadera –y sean las razones a su favor todo lo concluyentes que nos podamos imaginar– podría revelarse en el futuro como falsa. (A) no contradice al falibilismo, una doctrina que, bajo ciertas restricciones, parece sabia y liberadora.¹³ Pero por donde se mire a (A), no se puede afirmar que sea la expresión de una cláusula falibilista.

Si ninguno de estos parafraseos de la oración clave (A) resulta adecuado, pareciera entonces que en la diferencia de perspectivas entre la primera y la segunda persona, entre *mis* y *tus* creencias, el predicado "verdadero" cumple efectivamente una función propia, irreducible e intransferible, confirmándose así que, cuando se trata del enjuiciamiento de las creencias o enunciados de los demás, el discurso sobre verdad no es susceptible de ser reducido al discurso sobre razones o justificaciones (o que lo es únicamente al nivel, teóricamente irrelevante, de las expresiones "verdadero" y "justificado").

En la sección 2 sugerí que no debemos negar *el lugar común* de la verdad como correspondencia con la realidad, por una cierta idea intuitiva de objetividad que éste conlleva. Una importante diferencia entre Wellmer y Rorty radica efectivamente en que el primero intenta rescatar lo que se podría llamar una "intuición realista" que acaso todos tenemos. Es cierto que de esto último no se puede extraer directamente un argumento contra Rorty, ya que su proyecto no es el de *negar* que tengamos tales intuiciones, sino el de apostar a que *no las continuemos teniendo*. De todas maneras, pareciera que el peso de la prueba recae esta vez en Rorty, debiendo ahora probar él que un planteamiento como el de Wellmer contiene una falacia, o es integrable dentro del suyo, o esconde residuos metafísicos, etc.

Desde el bando diametralmente opuesto a Rorty no pocos alegarán que lo dicho resulta insuficiente, que sencillamente nunca se podrá reconstruir nuestra idea de *objetividad* en términos de una *intersubjetividad*, por más normativamente estructurada que se la piense. Con respecto a esta reacción, la pregunta es si realmente se puede tener más, sin recaer en los dilemas de las posiciones correspondentistas o representacionistas. Al menos hemos conocido aquí algunos motivos que alimentan la sospecha de que pedir más es no querer, o no

¹³ Cuando hablo de "ciertas restricciones" al falibilismo, tengo en mente los comentarios de Wittgenstein (en *Sobre la certeza*) al tipo de oraciones con que Moore pretendió refutar el escepticismo: "Aquí hay una mano y aquí hay otra", "La tierra existía mucho antes de mi nacimiento", entre otras. Si en el futuro llegara a reconocer que *esto* no es mi mano, no diría que antes me había *equivocado*: estaría sencillamente atónito, no sabría qué decir. Luego comenzaría a preguntarme si el contenido (significado) de la oración es realmente el que había supuesto hasta ese momento (¿qué significa "mano" si *esto* no es mi mano?).

poder, abandonar sueños metafísicos.

La verdad sería entonces *la idea de un disenso siempre posible*. El trabajo de Wellmer en el que me he basado en las últimas secciones lleva por título "La disputa por la verdad", lo que puede entenderse tanto en el sentido de las disputas filosóficas en torno al concepto de verdad, como en el sentido de nuestras disputas diarias acerca de cuáles creencias (no filosóficas) deban ser consideradas verdaderas. En uno y otro caso, la estructura intersubjetiva que sirve para articular no metafísicamente la idea de la verdad, es concebida ya no desde la idea de un acuerdo, sino de una discusión abierta. No se trata de la intersubjetividad que desemboca en un consenso, sino de la que nace en un disenso. De esta manera, Wellmer pareciera lograr explicar, sin ilusiones ni desilusiones metafísicas, la intrínseca relación y la imborrable diferencia entre los conceptos de verdad y justificación.

9. Observaciones finales

Esta es, en lo esencial, la historia que he querido contar. Casi huelga decir que, tal como en los textos de Hempel, se trata de una historia abierta: cualquier otra cosa desmentiría una explicación de la verdad como idea de un posible disentimiento. Comenzamos viendo que es posible neutralizar la idea de la correspondencia si se distingue entre un lugar común, aceptable sin más, y una teoría filosófica sustancial que no lo es; constatamos luego que el concepto de verdad está anclado en nuestras prácticas de justificación racional, sin que tal constatación nos autorice a identificar los conceptos de verdad y justificación, so pena de caer en un paradójico relativismo; conocimos también las críticas al pragmatismo con ideas regulativas como intento de articular la diferencia entre verdad y justificación; y terminamos revisando, o imaginándonos, la disputa entre otros dos intentos de lograr esto mismo: el neopragmatismo de corte deflacionista defendido por Rorty y el de corte normativo propuesto por Wellmer.¹⁴

En términos metodológicos, ni la historia de Rorty ni la de Wellmer son subsumibles bajo los proyectos filosóficos tradicionales en relación a la verdad. No se trata de formular una definición o análisis, ni extensional ni de otros tipos,¹⁵ ni se trata tampoco de establecer criterios de verdad. Es más, desde un punto de vista pragmatista ya no de

¹⁴ No he puesto en primer plano a Brandom por una cierta indecisión con respecto a su postura. Por un lado, Brandom propone un enfoque de la verdad de espíritu deflacionista (una versión de la teoría pro-oracional), con lo que parece acercarse mucho a Rorty. Pero, por otro, reconstruye el análisis tradicional del conocimiento, enfatizando, como hemos visto, el carácter indispensable de la condición de verdad, con lo que parece alejarse mucho de Rorty. Hasta ahora no sé bien cómo compatibilizar estas dos líneas de argumentación. Preferí poner en primer plano a Wellmer a fin de que el contraste con Rorty fuese más claro.

¹⁵ Cf. las distinciones hechas al respecto en Kirkham 1992: 3-19.

la verdad sino del significado, no debiéramos aceptar sin más la distinción entre *significado* y *criterios* de verdad, tan cara a los teóricos que trabajan en la temática. Una idea clave tanto en la máxima pragmática de Peirce como en las reflexiones sobre el lenguaje del segundo Wittgenstein, es la de que resulta imposible concebir el significado de una expresión como algo previo a, o desconectado de, los criterios que rigen su aplicación. Y esta idea, claro, vale en relación a expresiones como “verdad” o “conocimiento”, no menos que en relación a “duro” o “cinco manzanas rojas”.

Si se tiene presente los proyectos tradicionales, creo que bien cabe hablar de una *originalidad metodológica* del pragmatismo como teoría de la verdad.¹⁶ El pragmático nos propone que no continuemos estudiando el tema centrados en la idea de un *contenido* –el contenido descriptivo de enunciados que consideramos verdaderos– y que atendamos, en cambio, a la *práctica* consistente en afirmarlos y aceptarlos como verdaderos (o rechazarlos como falsos). Así, por ejemplo, se podría decir que James nos está proponiendo una nueva manera de plantear el tema cuando escribe que “[l]a verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella”, sino que “[l]a verdad *acontece* a una idea” (James 1978: 27). El procedimiento tradicional podría ser descrito, con cierta maldad, de la siguiente manera: se toma una entidad –un enunciado verdadero– y se la observa cuidadosamente hasta dar con su secreto, es decir, hasta poder nombrar aquella propiedad (correspondencia con un hecho, coherencia con otros enunciados, evidencia inmediata, resultado de un consenso ideal, etc.) que distingue a un enunciado verdadero de uno falso. Pues bien, ahora se trataría de observar y describir una *actividad*, en vez de una *entidad*. Como ocurre en todo auténtico giro filosófico, el pragmatismo clásico logró inventar una pregunta. La pregunta tradicional por la verdad dice: ¿qué propiedad poseen los enunciados verdaderos que los enunciados falsos no poseen? La nueva pregunta que inventó el pragmatismo dice en cambio: ¿qué estamos *haciendo* al considerar ciertos enunciados verdaderos, al afirmarlos como tales y al atribuirlos a otras personas? Esta es la manera más general y, por así decir, más neutral, de describir la estrategia explicativa del pragmatismo en relación al tema de la verdad. Con esto quiero decir que es posible distinguir la estrategia así descrita de afirmaciones más específicas, y por cierto más discutibles, como las de que lo verdadero es lo útil, o que la verdad y la realidad están sujetas a cambio, o que los seres humanos producimos lo verdadero. Todos estos *slogans* conforman lo que Brandom ha llamado el “pragmatismo estereotipado” (Brandom 1994: 286). No los he tratado aquí, en parte porque me parecen inde-

¹⁶ En lo que sigue me baso en una lectura del pragmatismo propuesta por Brandom. Cf. Brandom 1994: esp. 285-91.

fendibles y en parte porque defenderlos requeriría de mayor espacio.

Quisiera terminar con una impresión de lectura que a su vez apunta a un último aspecto metodológico. Cuando los pragmatistas clásicos escriben sobre la verdad –según James, el tema por excelencia del pragmatismo– parece haber *algo importante* en juego. Nos quedamos con la impresión de que *de alguna manera* el enfoque propuesto es relevante para la cuestión primordial de cómo encarar la vida en general. Es la misma impresión que se tiene al leer a los autores contemporáneos influenciados por el pragmatismo clásico –y pienso aquí en un Rorty no menos que en un Apel. Al escribir sus textos, todos ellos parecen hacerlo con plena conciencia de que la comprensión de la verdad por la que finalmente optemos estará relacionada con el modo en que veamos el mundo y nos veamos a nosotros mismos. No importa que esta impresión de lectura sea extremadamente vaga, como me apuro conceder; tampoco se trata ahora –daría para demasiado largo– de documentarla mediante citas y comentarios de citas. El punto es que *no* se tiene esa impresión cuando se lee a muchos otros autores que hoy en día escriben sobre el mismo tema. Me refiero a la filosofía analítica y a lo que, en el marco de esta filosofía, se ha dado en llamar “teorías de la verdad”. La impresión que se tiene aquí es muy distinta: el hecho de que se opte por una opinión o la otra no parece marcar ninguna diferencia importante, las diferencias no parecen “hacer una diferencia”. Existe al menos el riesgo de que un cierto fanatismo por la sutileza acabe tornando el examen filosófico de la verdad en algo árido, sin alcance, carente de visiones: tendencialmente hablando, en un esotérico pasatiempo cerebral. La primera y última convicción de todo pragmatista es que la filosofía ha de ser *ambas* cosas a la vez: argumentos (no exentos incluso de un cierto grado de tecnicismo) y visiones.¹⁷ He aquí uno de los motivos del renacimiento actual del pragmatismo.

Bibliografía

- Brandom, R. (1994). *Making it Explicit, Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass. / London: Harvard U.P.
- (1995). “Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons”. En: *Philosophy and Phenomenological Research* LV: 895-908.
- Dewey, J. (1941). “Propositions, Warranted Assertability, and Truth”. En: *The Journal of Philosophy* 38.
- Hempel, K.G. (1991). “Problemas y cambios en el criterio empirista de significado”. En: Valdés Villanueva, L.M. (ed.), *La búsqueda del significado: Lecturas de filosofía del lenguaje*. Madrid / Murcia: Tecnos / Universidad

¹⁷ Cf. Putnam 1995: 22s. Véase especialmente el artículo de Rorty (2000).

- de Murcia: 199-219.
- (1997). "La teoría de la verdad de los positivistas lógicos". En: Nicolás & Frápoli 1997: 481-93.
- Horvich, P. (1990). *Truth*. Cambridge, Mass.: Blackwell.
- James, W. (1978). *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Cambridge, Mass. / London: Harvard U.P.
- Kirkham, R.L. (1992). *Theories of Truth. A Critical Introduction*. Cambridge, Mass. / London: MIT.
- Nicolás, J.A. & Frápoli, M.J. (eds.) (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- Peirce, C.S. (1934). "How to Make Our Ideas Clear". En: *Collected Papers, vol. V: Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge, Harvard U.P.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge, Mass.: Cambridge U.P.
- (1995). *Pragmatism. An Open Question*. Oxford / Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Rorty, R. (1982). "Pragmatism, Relativism, and Irrationalism". En: *Consequences of Pragmatism*. New York: Harvester Wheatsheaf.
- (1991). "Pragmatism, Davidson and truth". En: *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge, Mass.: Cambridge U.P.
- (1997). "Relativismus: Entdecken und Erfinden". En: *Information Philosophie*.
- (1998). "Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright". En: *Truth and Progress. Philosophical Papers, Vol. 3*. Cambridge, Mass.: Cambridge U.P.
- (2000). "Analytische Philosophie und verändernde Philosophie". En: *Philosophie & Zukunft*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Strawson, P.F. (1993). *Análisis y metafísica*. Barcelona: Paidós.
- (1997). "Verdad". En: Nicolás & Frápoli 1997: 281-307.
- Wellmer, A. (2000). "Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen" ["La disputa por la verdad. Pragmatismo sin ideas regulativas"]. En: Sandbothe, M. (ed.), *Die Renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie*. Weilerswist: Velbrück.