

RORTY: SU PRAGMATISMO Y NUESTRAS DEMANDAS DE OBJETIVIDAD

Carlos Andrés Garzón R.
carlosgarzonrodriguez@gmail.com
Universidad Nacional de Colombia

I. INTRODUCCIÓN

En el primer apartado de “Universalidad y Verdad” Rorty realiza una suerte de genealogía del tradicional deseo filosófico por la verdad. A su juicio, el aparente deseo socialmente universal por la verdad es una consecuencia que los filósofos han extraído de la necesidad de construir una política democrática regida por el anhelo de una sociedad planetariamente inclusivista. Según cuenta el relato de Rorty, tales filósofos han opinado que una política democrática es posible *sólo si* se encuentra un conjunto de deseos y creencias universalmente compartidos entre las sociedades. Al considerar a la verdad como uno de tales deseos universales, dice Rorty, tales filósofos han visto la necesidad de caracterizar la noción misma de verdad de un modo tal que fuese común a todo tipo de culturas. Dicha necesidad ha tenido como resultado, de un lado, una definición de la verdad como correspondencia con la realidad y, consecuentemente, de otro, la idea de la realidad como poseedora de una naturaleza intrínseca. En este mismo apartado, Rorty piensa que a pesar de lo prometedor que parezca la conexión establecida entre la necesidad de construir una política democrática, el deseo universal por la verdad, y las concomitantes ideas correspondentistas y realistas, tal conexión es claramente innecesaria. Según este autor, no hay nada que impida “defender una política democrática negando, al mismo tiempo, cualquiera de las tres premisas enumeradas”.¹ Incluso, a Rorty no sólo le parece que la conexión es innecesaria sino que, a su juicio, “*la mejor forma de presentar* aquello que los filósofos han descrito como deseo universal de verdad es *describiéndolo como* deseo universal de justificación” (2000a 81, énfasis mío).² El autor manifiesta así su intención de cambiar la descripción propia de los filósofos tradicionales a propósito del deseo universal por la verdad por una descripción *mejor* a propósito del deseo por la justificación; dentro de este contexto, *mejor*³ es entendido por Rorty en el sentido de las *ventajas prácticas* (i.e., ventajas para la política democrática) que implica el punto de vista de esta ‘nueva’ descripción.

Visto así, parece natural pensar que uno puede entrar en perfecto diálogo de discusión con Rorty si invierte sus esfuerzos en demostrar cómo cierta concepción, contraria a la suya, puede resultar ser una *presentación o descripción* ‘mejor’ para la construcción de la política

¹ Las tres premisas son, en su debido orden, las siguientes: a) existe un acuerdo universal acerca de la suprema deseabilidad de la verdad; b) la verdad es correspondencia con la realidad; y c) la realidad tiene una naturaleza intrínseca.

² Todas las referencias a Rorty citadas en este escrito corresponden a las versiones en español. He contrastado las versiones originales en inglés de cada uno de los ensayos de Rorty y he realizado ligeras modificaciones a la traducción de algunos de ellos cuando lo he considerado necesario.

³ De aquí en adelante usaré los términos entre asteriscos para hacer mención de los conceptos que expresan dichos términos.

democrática, en lugar de malgastar sus esfuerzos discutiendo acerca de las condiciones necesarias y suficientes que subyacen a nuestros conceptos filosóficos básicos. En efecto, si hay algo que caracteriza particularmente el pragmatismo rortiano es el intento de superar cualquier sistema de metafísica tradicional (esto es, de dejar a un lado y de una vez por todas la pregunta filosófica acerca de la naturaleza del conocimiento humano, la naturaleza intrínseca de la realidad y similares, en conjunción con el acervo de posturas filosóficas que han surgido como respuesta a dicha preocupación, por ejemplo, el representacionalismo realista o el relativismo conceptual) con el objeto de atender y dar mayor importancia a lo que se esperaría de un proyecto concreto de sociedad política, moral, económica, científica, religiosa, etc. Sin embargo, si éste resulta ser el propósito, parece que implica abandonar, por inocuos, un conjunto de preocupaciones filosóficas que anteriormente eran vistas por la tradición como centrales.

Este *giro pragmático*, como usualmente se ha denominado, suena tremendamente atractivo a cualquiera preocupado por la aplicación, siempre difusa, de la enciclopedia filosófica a cuestiones prácticas y concretas. No obstante, cuando se lo adopta en su globalidad, genera la sensación de que implica un alto precio a pagar en relación con un conjunto de intuiciones ‘filosóficas’ que al parecer podrían ser centrales para la construcción del proyecto de la mejor sociedad. Por ejemplo, la sustitución del concepto de verdad por el de justificación, tal y como es presentado por Rorty, genera la incertidumbre acerca de si existen o no criterios *objetivos* para la evaluación de distintos contextos y estándares de justificación. De ser negativa la respuesta, como parece deducirse de la propuesta de Rorty, entonces no es claro con base en qué criterios podríamos rechazar, por ejemplo, las acciones de hecho de grupos terroristas, racistas o sexistas. En efecto, este tipo de grupos podrían alegar que sus formas de proceder están sustentadas y reguladas por sus propios estándares de justificación y que, con base en ellos, sus creencias están completamente justificadas y son, de acuerdo con el pragmatismo, verdaderas. La pregunta que nos hacemos a esta altura de la lectura del pragmatismo es entonces: ¿aceptaríamos realmente este tipo de consecuencias? Si nuestra respuesta es negativa, como me atrevo a sospechar que lo es, no hay duda de que en el fondo de dicha respuesta subyace una exigencia al pragmatista que clama por lo que podríamos denominar *nuestras demandas de objetividad*. Necesitamos un criterio con relación al cual evaluar qué cuenta y qué no cuenta como una *buena o una mala* (correcta o incorrecta, auténtica o aparente) justificación para todo contexto posible. Visto así, vale la pena preguntarse si el pragmatismo satisface dicha exigencia, si necesita satisfacerla, o si, por el contrario, nos propone un ‘criterio’ alternativo que esté más allá de, e incluso resulte mejor que, nuestras demandas de objetividad.

En este escrito deseo articular una posible respuesta desde el punto de vista pragmatista a las preguntas formuladas al final del párrafo anterior. Pienso que parte de las respuestas a estas preguntas las proporciona Rorty en su discusión con Hilary Putnam, quien puede verse como un fiel representante de quienes exigimos que aquel tipo de demandas de objetividad sean satisfechas. Teniendo en cuenta esto, el orden del presente texto será el siguiente: primero, haré un esbozo de la concepción rortiana de la justificación y mostraré las razones pragmáticas que lo conducen a la eliminación del concepto de verdad propio de la tradición. Segundo, teniendo en cuenta las preocupaciones acerca de los criterios de evaluación de determinadas



justificaciones, reseñaré cómo la idea de Putnam acerca de la verdad como *aceptabilidad racional idealizada* encara dichas preocupaciones. Luego analizaré la discusión entre ambos autores a propósito de la noción de justificación con miras a realizar un diagnóstico acerca de los desafíos a los que nos insita la postura pragmatista.

2. VERDAD POR JUSTIFICACIÓN

Las críticas de Rorty a la noción de *verdad* tienen como eje central la aplicación de la máxima del pragmatismo según la cual el significado de cualquier término o noción radica en sus consecuencias prácticas, de modo que si no es posible establecer diferencia práctica alguna entre dos conceptos, debemos afirmar que ambos conceptos significan lo mismo, pese a estar expresados con palabras completamente distintas. Teniendo en cuenta este criterio de significación, el desafío de Rorty consiste en demostrar si existe en realidad algún tipo de diferencia práctica entre nuestros usos habituales y aseverativos de los conceptos de *verdad* y *justificación*.

Toda justificación es transitoria, relativa a una audiencia y sujeta a ciertos estándares convencionales, es gradual (hay afirmaciones justificadas en mayor o menor medida) y, por lo tanto, temporal. Cuando, en la práctica, decimos que nuestras afirmaciones, creencias o convicciones están justificadas, decimos que poseemos un conjunto de buenas razones tales que, por una parte, nos han conducido a la aceptación de tales afirmaciones, creencias o convicciones y, por otra, nos hacen sentir que estamos en condiciones de persuadir a cierto conjunto de audiencias de que las razones que poseemos son las mejores razones que hasta ahora se han encontrado. Visto así, *verdadero* significa lo mismo que *justificado* una vez notamos, vía máxima pragmatista, el papel que cumple el concepto de verdad en nuestra práctica habitual de hacer afirmaciones. En la práctica, dice el pragmatista, cuando nos preguntamos acerca de si una afirmación o creencia es verdadera no hacemos otra cosa que preguntar si poseemos un conjunto de buenas razones que nos hagan pensar que, por una parte, estamos justificados en creerla y afirmarla, y por otra, estamos dispuestos a defenderla ante un número cada vez más amplio de audiencias.⁴ En palabras de Rorty:

Los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar diferencia alguna en la filosofía [...] Si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada —buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra [...] cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad. (2000c 32)

Si lo anterior es cierto, tendría que asumirse un cambio de concepción a propósito de la noción de verdad (i.e. verdad inmutable, universal, ahistórica, absoluta, etc.) tal que, bajo esta nueva postura, el viejo concepto fuera eliminable, dando paso así a una nueva concepción que *en el orden práctico*, en nuestras prácticas habituales de aseverabilidad, resultara equiparable a la noción de justificación.

⁴ La idea de hablar acerca de “ciertas” más que de “todas” las audiencias es la de descartar audiencias para las que sería un despropósito intentar algún tipo de convencimiento, por ejemplo, unos neandertales, unos guardias nazis, o unos niños de 3 años.



Ahora bien, ¿no podría acaso esperarse algún tipo de diferencia entre los conceptos de verdad y justificación? Rorty es enfático al afirmar que de haber una diferencia entre los conceptos en cuestión, tal diferencia ha de ser la misma que “existe entre lo que no se puede reconocer y lo que puede ser reconocido” (2000a 81). Rorty interpreta el deseo por la verdad propio de la tradición filosófica como el deseo por algo sublime, inalcanzable e imposible, características que hacen de lo irreconocible uno de los rasgos esenciales de dicho deseo. Dado ese carácter de irreconocibilidad propio de la verdad, ésta resulta, a juicio de Rorty, completamente irrelevante en la práctica y, por lo tanto, irrelevante para la política democrática. El deseo por la justificación, en cambio, es visto como un deseo alcanzable y reconocible, un deseo que implica un cambio desde la perspectiva realista y autoritarista —relativizadora de la verdad a algo no-humano—, a la perspectiva localista y antiautoritaria, la cual, pese a su carácter provisional para cualquier tiempo, época, lugar y audiencia, goza de una rica relevancia práctica para la construcción de una auténtica sociedad inclusivista.

La anterior forma de ver las cosas lo tienta a uno a hacerse dos preguntas: la primera de ellas es si acaso no puede esperarse nada para la política democrática de la filosofía esperanzada en alcanzar la verdad; la segunda de ellas es en qué consiste propiamente ese carácter alcanzable de la justificación que la hace tan relevante para la política democrática. La respuesta de Rorty a la primera pregunta es clara; a su juicio, los filósofos esperanzados en hacer algo por la política democrática no deben hacer otra cosa más que

[...]Sustituir conocimiento por esperanza, para que se considere que lo importante del ser humano no es tanto su capacidad de captar la verdad cuanto su capacidad de ser ciudadano de una democracia completa que todavía está por llegar. Eso no tiene nada que ver con una *Letzbegründung* (fundamentación última), sino más bien con redescubrir la humanidad y la historia de un modo tal que la democracia puede aparecer como deseable. (2000a 86-87)

Decir que uno debe reemplazar conocimiento por esperanza es decir que [...] uno debe dejar de preocuparse por si lo que cree está bien fundado y comenzar a preocuparse por si se ha sido lo suficientemente imaginativo como para pensar en alternativas interesantes a las propias creencias actuales. (1997 27)

En estos pasajes podemos apreciar la *sugerencia* rortiana de un cambio de perspectiva a propósito de nuestros intereses cognoscitivos. No se trata de encontrar las razones necesarias y suficientes de nuestro conocimiento, no porque resulte contradictoria, irreal, confusa, carente de significado o, en todo caso, incoherente, sino porque dicho propósito no contribuye en nada a la construcción de una sociedad mejor.⁵ Así, la pregunta por la ‘verdadera’ naturaleza de nuestro conocimiento es dejada de lado por el anhelo de construir una filosofía que atienda a nuestros intereses culturales y prácticos, y que reemplace, en consecuencia, a la vieja filosofía y su constante preocupación por el escepticismo. Teniendo en cuenta que lo verdaderamente

⁵ Confróntese esta idea con el siguiente pasaje en “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo”: “No debería hablar, como a veces hago, de *pseudoproblemas*, sino de problemáticas y de vocabularios que podrían haberse mostrado de algún valor pero que, de hecho, no lo han tenido. No debería haber hablado de distinciones filosóficas *irreales* o *confusas*, sino de distinciones cuyo empleo ha demostrado no conducir a ninguna parte, cuyo valor ha resultado ser menor que los trastornos que creaban. Para los pragmatistas, la pregunta debería ser siempre «¿De qué sirve?» y no «¿es real?». La crítica a las distinciones y problemáticas de otros filósofos debería esgrimir el cargo de su relativa inutilidad, en vez de *carencia de significado*, o *ilusión* o *incoherencia*” (2000b 66).



importante es un proyecto de redescipción de la humanidad, las críticas de Rorty a quienes defienden el intento de construir una política democrática sobre la base del anhelado deseo por la verdad, deben leerse a la luz de tales intereses.

Rorty considera que las pretensiones de incondicionalidad, trascendencia y validez universal que, a juicio de Habermas, cualquier hablante presupone en el discurso y la comunicación con otros, o la tesis de que existe, de acuerdo con Putnam, un contexto ideal de justificaciones, no añaden ni quitan nada al proyecto de construcción de la política democrática. Su estrategia argumentativa reside en demostrar que, en el nivel práctico, si de lo que se trata es de construir sociedades que tengan como meta una mayor honestidad, una mayor caridad, paciencia, inclusividad, etc., no es posible notar *de qué sirve* añadir a esa lista de fines la *verdad*, la *universalidad*, la *incondicionalidad*, o la *idealidad* (cf. Rorty 1997 35, 2000a 97). A juicio de Rorty, si uno adopta ciertas prácticas de *justificación* sujetas a, y reguladas por, determinadas convenciones sociales, convenciones propias de las sociedades democráticas, liberales y tolerantes (como por ejemplo, estar siempre dispuesto a ser de oídos abiertos a las opiniones contrarias, admitir que nuestras afirmaciones son falibles y objetables, que no todas las audiencias pueden encontrar igualmente justificadas nuestras creencias, etc.), entonces no es posible ver qué cambios en nuestra conducta aportarían adiciones como *verdad*, *universalidad* e *incondicionalidad*, “no necesitamos una meta denominada ‘verdad’ que nos ayude a eso, así como los órganos no necesitan una meta llamada ‘salud’ para funcionar” (Rorty 1997 35).⁶

3. EL PROBLEMA

Ahora bien, parte de la aceptación de la anterior conclusión supone proporcionar una respuesta a la segunda pregunta formulada unos párrafos arriba y que, en otros términos, es la siguiente: ¿cuáles son las características propias de la justificación que la hace tan relevante para la política democrática? Cuando, en la práctica, decimos que deseamos justificar nuestras afirmaciones, creencias, o convicciones ante una audiencia, decimos que queremos mostrar las razones que nos conducen a la admisión de tales afirmaciones, creencias o convicciones, sintiéndonos en condiciones de *persuadir* a tal audiencia, y a algunas otras posibles, de que las razones que poseemos son las mejores razones que hasta ahora se han encontrado. Admitir que la justificación comparte estas características es admitir que está en consonancia con el proyecto mismo de la política democrática, pues se rige por un conjunto de convenciones sociales discursivas (oídos abiertos, falibilidad del discurso, etc.) que resultan útiles para la construcción de dicha política. Pero, si, en efecto, toda justificación es transitoria, relativa a una audiencia y sus estándares convencionales de justificación, nada impide pensar en que nuestra propia ‘visión democrática’ de la justificación, esto es, nuestro propio estándar o descripción de lo que cuenta o no como una justificación, pueda ser aberrante para otro tipo

⁶ Siguiendo estos lineamientos, Rorty cuestiona la objeción según la cual existe una diferencia conceptual entre las nociones de *verdad* y *justificación* que radica en el carácter incondicionado y universal de la primera y el carácter condicionado y local de la segunda: dado que el carácter de incondicionalidad propio de la verdad no resulta relevante o necesario en el orden práctico para la construcción de sociedades más inclusivas, tolerantes y liberales, es de esperarse que tal carácter no cuente como un criterio de diferenciación entre *verdad* y *justificación*. Así pues, teniendo en cuenta los intereses profundamente prácticos (o políticos, podría uno decir) propios de la filosofía rortiana, la conclusión parece ser: si acaso verdad fuese diferente de justificación, entonces resultaría *mejor* sustituir, con miras a la política democrática, *verdad* (universal, irreconocible, ahistórica) por *justificación*.



sociedades. Recíprocamente, nada impide que haya ciertas prácticas de justificación reguladas por convenciones sociales que, desde nuestro punto de vista, nada tienen de democráticas, ni de falibilistas. En este caso cabe la pregunta: ¿cuáles podrían ser las razones para optar por un estándar de justificación en lugar de otro? Si no es claro si existe algún criterio que nos permita optar por un estándar de justificación en lugar de otro, entonces no es claro con base en qué criterios excluir los estándares de justificación propios de los terroristas, de los racistas o de los sexistas, por ejemplo. Y si no es claro que exista un procedimiento para rechazarlos, entonces tampoco es claro que el proyecto de la política democrática pueda construirse con un concepto tan endeble como el de la justificación. Ahora bien, si rechazamos los estándares de terroristas y racistas porque no coinciden con nuestros actuales estándares de justificación no-terroristas, no-racistas, no-sexistas, liberales, democráticos, etc., estamos dejando abierta la posibilidad de permitir a los terroristas usar esta misma estrategia en su favor con el objeto de excluir nuestros estándares de justificación.⁷ En pocas palabras, la crítica a la idea de que es intrínseco a nuestras convenciones de justificación el proyecto de construcción de la política democrática apunta a demostrar que pueden existir ciertas convenciones sociales de justificación que vayan completamente en contra de la construcción de una política de ese corte, como por ejemplo las convenciones sociales de justificación de los terroristas, racistas o sexistas.

4. LA POSTURA DE HILARY PUTNAM: VERDAD COMO *ACEPTABILIDAD RACIONAL IDEALIZADA*

En esta línea de argumentación se plantea una de las críticas de Hilary Putnam a la concepción rortiana de la justificación. Para este autor, es evidente que existen convenciones sociales (o estándares de justificación) mejores (la de los demócratas, por ejemplo) y peores (la de los nazis, por ejemplo) independientemente de si muchas personas las toman como mejores o peores;⁸ por lo tanto, debe existir un criterio para diferenciar las primeras de las últimas. Amparado bajo esta convicción, Putnam considera que si deseamos evitar que las convenciones sociales de justificación de los nazis o de los terroristas cuenten como auténticas justificaciones, o que nuestros estándares de justificación se conviertan, tarde o temprano, a los de los nazis, es necesario postular una noción de verdad distinta a la rortiana que juegue un papel relevante en la postulación de ciertos criterios objetivos para determinar qué cuenta como una auténtica *justificación* y qué no.⁹



⁷ Si se trata de redescripciones de la sociedad, entonces podría ser que para los terroristas seamos redescritos como defensores del imperialismo, camuflados bajo el eslogan del 'liberalismo político', por ejemplo.

⁸ Putnam así lo piensa cuando dice: "Es algo interno a nuestra imagen de la garantía el que ésta es lógicamente independiente de de la mayoría de nuestros pares culturales". (1990 24) "Ya sea que el resultado de un cambio sea bueno (una reforma) o malo (el opuesto) esto es lógicamente independiente de si muchas personas toman dicho resultado como una reforma". (2000 84)

⁹ Una auténtica justificación, según Putnam, debe satisfacer al menos los siguientes principios: (1) en circunstancias normales [*ordinary circumstances*], usualmente hay una cuestión de hecho [*a fact of the matter*] para determinar si los enunciados que la gente hace están justificados o no. (2) La justificación o injustificación de un enunciado es independiente de si la mayoría de nuestros pares culturales afirman que dicho enunciado está justificado o no. (3) Nuestras normas o estándares de aseverabilidad justificada son productos históricos; se desarrollan en el tiempo. (4) Nuestras normas y estándares siempre reflejan nuestros intereses y valores. Nuestra imagen del progreso intelectual es parte, y únicamente tiene sentido como una parte de, nuestra imagen del progreso humano en general. (5) Nuestras normas y estándares de cualquier cosa —incluyendo la aseverabilidad justificada— pueden reformarse. Hay normas y estándares mejores y peores (cf. Putnam 1990 24).

Putnam cree que es necesario postular una concepción de la verdad que guarde una intrínseca relación con la noción de justificación, pero que sea notoriamente diferenciada de esta última en el sentido rortiano. Su estrategia consiste en apelar a ciertas condiciones ideales que permitan *evaluar* el carácter justificatorio de ciertas creencias y afirmaciones (*evaluar* en el sentido de determinar cuáles de las afirmaciones *debemos* aceptar como auténticamente justificadas y cuáles no). Así, para Putnam, una afirmación justificada (*à la* Rorty) se diferencia de una afirmación verdadera en que las condiciones de verdad de esta última son *ideales*; ideales en el sentido de que la verdad de dicha proposición se determina en virtud de aquello que está justificado o es aceptable por una comunidad que se encuentra en condiciones epistémicas suficientemente completas, esto es, cuando toda la evidencia o información disponible para determinar la verdad o falsedad de una proposición esté al alcance de una comunidad competente. De acuerdo con esto, verdad no es otra cosa que *aceptabilidad racional idealizada*.

Putnam proporciona, de este modo, una alternativa aparentemente viable con respecto a la cual podamos dirimir disputas en torno a quién tendría finalmente la razón, si el terrorista o el demócrata. En efecto, al apelar a un conjunto de condiciones ideales, Putnam deja un espacio abierto para reconocer la posibilidad de que todo estándar de justificación, inclusive el nuestro, pueda ser evaluable críticamente y, por lo tanto, reformable; pero también nos está diciendo que dicha evaluación y su correspondiente reforma debe hacerse con base en ciertos criterios ideales, estos son, los que apelan a un conjunto de información imparcial cada vez más completa. En este sentido, la apelación a condiciones ideales juega un rol normativo y regulativo: sirve para orientar y ordenar nuestras prácticas habituales de aseveración y justificación; estas prácticas deben apuntar a concordar con un estándar imparcial y objetivo, aquél que se halla, para decirlo con Peirce, sólo al final de una investigación lo suficientemente prolongada y completa, un final que por ser regulativo, no tiene que estar temporal ni espacialmente definido, un final que, en última instancia, no es nada más que la verdad.



5. LA RÉPLICA DE RORTY

Rorty ha interpretado esta propuesta putnamiana como el intento por volver a dar sentido a ese deseo aparentemente necesario de ir en busca de la verdad. Parte de las críticas a todo proyecto de idealización del concepto de verdad, y en especial al proyecto putnamiano, las encontramos en “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo” (1993). El argumento de Rorty se resume en el siguiente pasaje:

El problema de Putnam es que debe mantener su tesis contraria a la convergencia, [tesis] v 10, y al mismo tiempo dar sentido a la idea de *la verdad como aceptabilidad racional idealizada* [...] Pero no veo qué puede significar *aceptabilidad racional idealizada* salvo *aceptabilidad racional para una comunidad ideal*. Ni veo cómo, dado que ninguna comunidad tal va a tener

¹⁰ Hay cinco tesis que a juicio de Rorty él comparte con Putnam. La tesis v es la siguiente: “Decir, como a veces hace [Bernard] Williams, que el concepto mismo de conocimiento exige la convergencia hacia una gran imagen es puro dogmatismo. Es el caso, ciertamente, que el conocimiento ético no puede reclamar absolutez; pero eso es porque la noción de absolutez es incoherente”. Citado Rorty (2000b 64) y en Putnam en (1990 171).

un punto de vista del ojo de Dios¹¹ puede ésta ser otra cosa que *nosotros* tal y como nos gustaría ser. Ni veo tampoco qué puede significar *nosotros* excepto: nosotros los educados, sofisticados, tolerantes, tibios liberales, la gente que siempre está dispuesta a escuchar a la otra parte, a meditar sobre todas las implicaciones, etc.; la clase de gente que, en dos palabras, tanto Putnam como yo esperamos, en la mejor versión de nosotros mismos, ser. [...] Si no es ésta la comunidad ideal en que está pensando Putnam, entonces, o bien tiene que proponer otra, o darle algún sentido a *aceptabilidad racional idealizada* que no sea aceptabilidad para una comunidad ideal. No veo que la segunda alternativa tenga nada de prometedor. La primera no parece dejarle más opción que recaer en Peirce y su noción de *la comunidad de investigadores al final ideal de la investigación* [...] Pero su negativa a concederle a Williams que la noción de conocimiento entraña la de convergencia hacia un único resultado le prohíbe a Putnam este movimiento a la Peirce. Por lo tanto, una vez que despojamos a *idealizada* de la referencia a algún proceso que cobra forma en todas y cada una de las investigaciones [...] *idealizada* ya no añade nada a *aceptabilidad racional*. (2000b 74)

Rorty considera posibles interpretaciones a la idea putnamiana de *aceptabilidad racional idealizada*. Si con esta idea Putnam está queriendo decir *aceptabilidad para una comunidad ideal de investigadores* entonces el problema radica en entender el significado de esta última noción. Al respecto hay dos opciones: (i) si *aceptabilidad para una comunidad ideal de investigadores* no significa nada distinto (vía máxima pragmatista) a *aceptabilidad racional para nosotros tal y como nos gustaría ser*, entonces *idealizada* no es más que un término que redundante en la expresión que expresa el concepto de *aceptabilidad racional*; (ii) si *aceptabilidad para una comunidad ideal de investigadores* se entiende por referencia a un proceso de *convergencia al final ideal de la investigación para una comunidad de investigadores*, entonces Putnam sencillamente está pecando por incoherencia, pues formula una concepción de la verdad en términos de *condiciones ideales* que parece estar sustentada en una suerte de tesis convergentista acerca de la verdad que él mismo se resiste a aceptar (tesis V, véase nota 8). En favor de la discusión, concedamos que Putnam no incurrió en el error del que se le acusa en (ii)¹² e intentemos comprender (i) con miras a dilucidar si, en efecto, Rorty está en lo correcto



¹¹ La afirmación de que no hay un punto de vista del ojo de Dios o, en otros términos, un punto de vista privilegiado con referencia al cual pueda evaluarse cualquier sistema conceptual, es aceptada tanto por Rorty como por Putnam y se basa, en parte, en las tesis I a V. Por razones de espacio no las enuncio aquí. Al respecto véase Rorty (2000b 64) y Putnam (1990 171).

¹² En varios ensayos Rorty parece identificar toda estrategia idealizadora acerca de la verdad con el proyecto de construcción de una noción de verdad por convergencia. En “¿Es la verdad la meta de la investigación?” (2000c), por ejemplo, Rorty opina que las estrategias convergentistas son inseparables del correspondentismo realista, el activismo metafísico, y el representacionalismo que el pragmatismo desea superar. Una vez demuestra, con base en una concepción davidsoniana, la impertinencia del realismo, el representacionalismo y el activismo metafísicos, Rorty arguye que las posturas que intentan defender la idea de la verdad como ‘la meta de la investigación’ resultan completamente inviables, inútiles o, en cualquier caso, reducibles a la idea del deseo por la justificación ante un número cada vez más amplio de audiencias. En “Universalidad y Verdad” (2000a) Rorty afirma: “el problema de la idea de convergencia al final de la indagación consiste en la dificultad de imaginar un momento en que se haga deseable dejar de desarrollar nuevas teorías y nuevos vocabularios” (cf. 92; 108). No estoy seguro de si las mismas razones que conducen a Rorty a rechazar las estrategias convergentistas son las mismas razones que conducen a Putnam a su rechazo. Hay razones para sospechar que la estrategia de idealización de Putnam no se identifica del todo con (aunque puede compartir algunas de las tesis de) el convergentismo. Si es cierto que a toda postura convergentista subyace una cierta imagen metafísica del realismo, es claro que Putnam no sería un defensor de ese tipo de convergentismo. Desde mi punto de vista, Putnam es uno de los filósofos que, junto con Peirce, intentaron articular *un tipo* de convergentismo que no pecara de realismo metafísico ni de representacionalismo realista. Sin embargo, al parecer de Rorty, si una estrategia idealizadora prescinde de compromisos metafísicos realistas y representacionalistas, entonces no es posible ver qué papel

al sugerir que las estrategias idealizadoras de la verdad resultan completamente reducibles a su proyecto pragmatista sobre la justificación.

Rorty piensa que *aceptabilidad racional idealizada* significa *aceptabilidad para una comunidad ideal de investigadores*, y que esto último no puede ni debe ser distinto a *aceptabilidad racional para nosotros tal y como nos gustaría ser*. Como puede leerse en el pasaje, esta premisa se basa en la idea de que debe abandonarse la idea de una comunidad que pueda gozar de los beneficios de la perspectiva del ojo divino. El argumento puede verse, en líneas generales, del siguiente modo: *aceptabilidad para una comunidad ideal de investigadores* no puede entenderse por referencia a la posibilidad de una justificación última, “una justificación ante Dios o ante el tribunal de la razón, en tanto distintos de cualquier audiencia” (Rorty 1997 36), porque la idea de una tal justificación entraña una posibilidad prácticamente inconcebible, a saber, la de tomar en cuenta todas las alternativas a una creencia dada y conocer todo lo que fuera pertinente para criticar cada una de esas alternativas; entraña, en otros términos, “una perspectiva que toma en cuenta no sólo todos los rasgos del mundo en tanto descripto por un conjunto dado de términos, sino cada rasgo desde toda otra descripción posible” (*ibid.*). La imposibilidad de una perspectiva tal está basada en la idea de que la justificación siempre es relativa a una audiencia. Por esta razón, debemos dejar de lado la idea de que es posible una justificación que, al ser independiente de cualquier audiencia, sea aceptable por cualquiera de ellas; a lo más que podemos aspirar, dice Rorty, es a esperar justificar nuestras creencias ante tantos y tan amplios auditorios como sea posible (cf. 2000c 57).¹³ Debido a que no podemos saber qué pueden esperar las audiencias futuras demandantes de justificaciones, no puede haber, en consecuencia, algo así como una justificación última, una justificación aceptable por todo tipo de audiencias.



Ahora bien, si el concepto en cuestión (i.e. *aceptabilidad para una comunidad ideal de investigadores*) no puede entenderse por referencia a una justificación última, entonces ¿qué otra cosa puede significar? La tesis de Rorty es que no puede darse ninguna otra acepción que no sea reducible a, o redescrita en, términos de lo que esperaríamos de nuestras prácticas habituales de hacer afirmaciones justificadas ante un número cada vez más amplio de audiencias. Esto quiere decir que, al no haber un punto de vista del ojo de Dios con respecto al cual evaluar ‘objetivamente’ nuestras justificaciones o nuestros estándares de aceptabilidad racional y similares, lo único que nos queda para dicha evaluación somos ‘nosotros y nuestro punto de vista’; no hay nada más que pueda hacer por ello la recurrencia a un proceso idealizador. En palabras de Rorty:

Cuando desaparecemos, desaparecen también nuestras normas y estándares de aceptabilidad racional. ¿Desaparece también la verdad? La verdad no aparece ni desaparece. Y no porque disfrute de una existencia atemporal, sino porque *verdad*, en este contexto, es solamente la reificación de un adjetivo aprobatorio, un adjetivo cuyo uso uno domina cuando capta, como dice Putnam, que ‘un enunciado es verdadero de una situación sólo en el caso de que fuera correcto usar de esa manera las palabras de que se compone el enunciado al describir la situación’. ¿Correcto según los estándares de quien? Según los nuestros. ¿De quién si no? ¿De los nazis?”. (2006b 76)

cumple la idealización en la explicación del concepto de verdad distinta a la del pragmatismo. Creo que hay razones para cuestionar esta tesis de Rorty que, por cuestiones de espacio, no puedo desarrollar aquí.

¹³ “En según qué circunstancias, decir ‘voy a tratar de defender esto ante quien sea’ suele ser propio de una actitud encomiable. Pero decir ‘puedo defender esto con éxito frente a quien sea’ es una tontería” (Rorty 2000a 93).

Parece entonces que, desde la perspectiva rortiana, nuestros estándares de justificación se fijan, se evalúan y se reforman por referencia a aquello que nos gustaría ser ‘en nuestra mejor versión’. Pero la pregunta que surge entonces es ¿con base en qué criterios determinamos lo que podría llegar ser una mejor versión de nosotros mismos? Una mejor versión de nosotros mismos es, dice Rorty, aquella que *nos* llega a parecer, de acuerdo a *nuestros propios* estándares de racionalidad y aceptabilidad, una mejor versión de nosotros mismos, aquella que llega a parecernos claramente mejor que sus predecesoras. De inmediato, es el mismo Rorty quien intenta proporcionar una solución al evidente indicio de circularidad que implica este criterio. Rorty dice:

¿Es esto circular? Es decir, ¿reconocerlos como versiones mejores de nosotros mismos exige que los reconozcamos como personas que aún coinciden con nosotros en el punto central que está en cuestión (esto es, el racismo [o el terrorismo])? No. Lo que significa es: reconocerlos como personas que han llegado a poseer creencias distintas a las nuestras mediante un proceso que nosotros, según *nuestra actual* idea de diferencia entre persuasión racional y fuerza, consideramos como persuasión racional [...] Cuando dibujamos una versión mejor de nosotros mismos, incluimos en el cuadro la evolución de esa mejor versión a partir de nuestro ser actual mediante un proceso en el que la actualización de dichos valores ha jugado un papel adecuado. (2000b 79 énfasis mío).

Aquí surge una consecuencia indeseable, y que no está oculta a los ojos de Rorty: pese a que la circularidad se intente evitar sosteniendo que no hay otro mecanismo por medio del cual determinar lo que resulta mejor o no para nosotros que aquel que se rija por nuestros propios criterios de persuasión racional (un mecanismo que, como el mismo Rorty reconoce, hace parte de nuestros estándares actuales de convencimiento (cf. 2000b 77)), incluso si rechazamos los criterios de lo que cuenta o no como persuasión y fuerza para los terroristas, no hay nada que impida que, con base en nuestros propios criterios, podamos convertirnos en terroristas o en nazis.¹⁴

La respuesta que proporciona Rorty a esta dificultad constituye, desde mi punto de vista, la piedra de toque de desacuerdo entre las estrategias idealizadoras como las de Putnam y las propuestas pragmatistas de Rorty. En “Putnam y la amenaza del relativismo” Rorty dice:

‘una cuestión de hecho respecto de si p es una aserción garantizada’ no puede significar nada más que ‘una cuestión de hecho respecto de nuestra capacidad de sentirnos solidarios con una comunidad que ve a p como garantizada’. Putnam dice que en el mundo posible en que los nazis ganan “el propio Rorty no se sentiría ‘solidario’ con la cultura resultante”. Pero tampoco Putnam, ni el resto del “nosotros” que acabo de describir. La presencia o ausencia de ese sentimiento de solidaridad es, desde mi punto de vista, el núcleo de la cuestión. (75 énfasis mío)

La solidaridad viene a jugar entonces un papel central como solución no sólo al problema de que podamos convertirnos, tarde o temprano, en terroristas o nazis, sino también como alternativa a lo que arriba denominé ‘nuestras demandas de objetividad’. Veamos. Si bien

¹⁴ Rorty no desconoce esta consecuencia cuando afirma en una nota al pie de “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo” (2000b): “¿Significa esto que tenemos que dejar abierta la posibilidad de que podamos convertirnos en nazis mediante un proceso de persuasión racional? Sí[!]. Ello no representa mayor peligro que dejar abierta la posibilidad de que podamos volver a una cosmología aristotélico-ptolemaica mediante un proceso de persuasión racional. Ninguna de estas dos posibilidades resulta muy plausible, pero clausurar cualquiera de ellas es parte de lo que queremos decir con *intolerancia*” (78).



es cierto que la postura rortiana parece implicar un conjunto de *posibilidades* que, de llegar a concretarse, serían completamente indeseables a los ojos de nuestros actuales estándares de aceptabilidad racional, el completo rechazo a cualquier tipo de postura metafísica, epistemológica, representacionista, realista o correspondentista que viene asociada, según Rorty, con nuestro interés por la objetividad (cf. Rorty 1996 39ss),¹⁵ lo conduce a apostar por una estrategia que no apunte a la determinación de criterios objetivos para la evaluación de nuestros estándares. Esta estrategia debe apelar a un conjunto de prácticas discursivas, de narraciones, relatos, juegos del lenguaje, vocabularios o, en todo caso, redescripciones de nosotros mismos (seres humanos, nazis o no) en relación con aquello que hace parte de nuestro entorno práctico y social, de nuestro actuar como agentes con historia y valores, de nuestro deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, en última instancia, dice Rorty, de nuestro deseo de solidaridad. Sólo una estrategia como ésta puede ser consistente con la idea pragmatista de que la verdad no es nada más que aquello en que nos es bueno creer, aquél predicado que usamos con miras a recomendar el acervo de creencias que consideramos justificadas, sin perder de vista la posibilidad de un conjunto futuro de creencias mejores. Así, al adoptar este tipo de estrategia, las diferencias a propósito de los estándares de justificación que puedan existir entre diversas culturas han de afrontarse sencilla, pero eficazmente, con el *diálogo*. Llevar a cabo este proyecto, implica la irrelevancia tanto de la pregunta acerca de si nuestras creencias satisfacen o no un criterio de objetividad, como de la necesidad de establecer criterios *objetivos* para la evaluación de las mismas.

Solamente nuestras demandas de objetividad pueden hacernos pensar en que debe haber ciertos procedimientos de justificación racional por referencia a los cuales determinar si algunos otros estándares son o no justamente racionales. Para Putnam: “El mismo hecho de que hablemos de nuestras diferentes concepciones como diferentes concepciones de la *racionalidad* postula un *Grenz-begriff*, un concepto límite de verdad ideal” (1988 138). Pero, objeta Rorty, “¿qué se supone que ha de hacer semejante postulado, excepto decir que desde el punto de vista de Dios la especie humana está marchando en la dirección correcta?”. Las concepciones idealizadoras nos conducen, según Rorty, a pensar en que todo procedimiento de justificación racional, para que sea tal, debe conducir a la verdad, a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas. ¿Cómo podemos saber, entonces, que estamos marchando en la dirección correcta? No nos queda más, a juicio de Rorty, que depositar nuestra confianza y nuestras esperanzas de realización de un mundo mejor en lo que actualmente somos y hacemos. Se trata, ahora, de consolidar un proyecto en el que estemos en capacidad de contrastar nuestras creencias con otras distintas, de estimar resultados y evaluar consecuencias. Esta discusión, según Rorty, debe ser puesta más en términos morales y políticos que en términos metafísicos y epistemológicos. La pregunta ha de ser, entonces, ¿qué imagen debería tener nuestra sociedad de sí misma?

¹⁵ “Quienes desean fundar la solidaridad en la objetividad —llamemosles ‘realistas’— tienen que concebir la verdad como correspondencia con la realidad. Así, deben concebir una metafísica que diferencie las creencias verdaderas de las falsas. También deben argumentar que existen procedimientos de justificación de las creencias naturales y no meramente locales. [...] Según su concepción, los diversos procedimientos que proporcionan la justificación racional de una u otra cultura pueden o no ser realmente racionales. Para ser verdaderamente racionales los procedimientos de justificación *deben* conducir a la verdad, a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas” (Rorty 1996 40-41).



A juicio de Rorty, únicamente un giro pragmático que dé la espalda a la objetividad para dar la cara a la solidaridad puede garantizar que el día de mañana sea *menos plausible* que nos convirtamos en fundamentalistas cristianos o en terroristas. Es cierto que la posibilidad de un mundo hecho trizas queda abierta, pero el pragmatismo guarda la fe en que podemos desarrollar estándares y normas lo suficientemente justas y equitativas para que el mundo se encamine de la mejor manera. Quienes acusan al pragmatismo de desbocar sus esperanzas en una fe ciega, no son sino aquellos que siguen inevitable y desafortunadamente arraigados a una tradición realista que malgasta sus esfuerzos en la exigencia de criterios de diferenciación entre las creencias verdaderas y las justificadas; una tradición que ha visto y continúa viendo a la verdad como la meta a alcanzar, una tradición que se sigue saltando los intereses propios de su comunidad para ver por encima de ella lo que tienen o no en común todas las culturas; una tradición que, en última instancia, sigue demandando algo que en el mercado de la filosofía debe descontinuarse, a saber, la objetividad.

El proyecto de Rorty se funda así en una utopía. El mundo ideal de Rorty es un mundo en el que todos escuchamos argumentos, en el que todos compartimos nuestras convicciones liberales y democráticas, en el que ningún discurso se implanta a la fuerza, donde desaparece el orgullo de aquellos que sostienen una convicción política, religiosa, ética y científica para estar dispuestos a cambiar de opinión y replantear sus posturas, un mundo en el que el diálogo reemplaza a las armas, etc. Un mundo así nos parece completamente irrealizable. No obstante, esta utopía del pragmatismo pasa a jugar el papel regulativo que parecía ser el privilegio de la concepción idealizadora. En palabras de Rorty “la idea regulativa que empleamos —nosotros los liberales antiprohibicionistas, herederos de la ilustración, socráticos —con más frecuencia para criticar la conducta de determinados compañeros conversacionales consiste en decir que ‘necesitan la educación que les permitirá dejar atrás los miedos primitivos, los odios y las supersticiones’” (2000a 128). Así, el pragmatismo nos insita a repensar y a plantear un proyecto magnánimo de sociedad, esto es, un proyecto de *educación emancipadora* a partir de nuestros estándares de justificación (cf. 2000a 120ss).

* * *

Desde mi perspectiva, el punto clave de la discusión está en que, para Rorty pensar en un contexto de justificación ideal es inseparable de tesis metafísicas, realistas o correspondentistas. Cabe preguntarse si con la apelación a un contexto de justificación ideal en realidad estamos adquiriendo el compromiso de que los criterios de evaluación de dicho contexto son los estipulados por la postura realista (i.e. verdad por correspondencia, etc.). A mi parecer, Putnam articula una propuesta filosófica que apela a la noción de verdad como límite ideal al tiempo que rechaza el realismo metafísico y correspondentista. Sin embargo, Rorty piensa que si se habla de justificación ideal sin los presupuestos realistas, correspondentistas y metafísicos, entonces no hay rol alguno que juegue la recurrencia a la idealidad. Un punto interesante de discusión se generaría si uno pudiese encontrar condiciones ideales para la evaluación de nuestros juicios que no estén ligadas necesariamente a una postura metafísica y que, adicionalmente, no sean reducibles a la justificación, pero esto es algo que traspasa los límites de este ensayo.



BIBLIOGRAFÍA

PUTNAM, H.

Razón, Verdad e Historia. Madrid: Tecnos, 1988.

Realism with a Human Face. Cambridge: Harvard UP, 1990.

“Richard Rorty on Reality and Justification”. *Rorty and his Critics*, ed. Robert Brandom. Oxford: Blackwell, 2000. 81-87.

RORTY, R.

“Solidarity or Objectivity?”. *Nanzan Review of American Studies* 6 (1984): 1-19.

“Putnam and the Relativist Menace”, *Journal of Philosophy* 9 (1993): 443-461.

“Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright”, *Philosophical Quarterly* 45 (1995): 281-300.

“¿Solidaridad u objetividad?”. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*, trad. Jorge Vigil Rubio. Buenos Aires: Paidós, 1996. 39-56.

“La verdad sin correspondencia”. *¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997. 7-42.

“Universalidad y Verdad”. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona. Ariel, 2000a. 79- 137.

“Hilary Putnam y la amenaza del relativismo”. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, trad. Ángel Manuel Faerna. Barcelona: Paidós, 2000b. 63-87.

“¿Es la verdad la meta de la investigación? Donald Davidson vs. Crispin Wright”. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, trad. Ángel Manuel Faerna. Barcelona: Paidós, 2000c. 63-87.

“Universality and Truth”. *Rorty and his Critics*, ed. Robert Brandom. Oxford: Blackwell, 2000d. 1-30.

