



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Penelas, Federico

¿Es la verdad una meta epistémica? Una aproximación conversacionalista

Ideas y Valores, vol. 59, núm. 144, diciembre, 2010, pp. 83-97

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80918963005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿ES LA VERDAD UNA META
EPISTÉMICA? UNA APROXIMACIÓN
CONVERSACIONALISTA

Is Truth an Epistemic Goal? A Conversationalist Approach

FEDERICO PENELAS*

Universidad de Buenos Aires / Conicet – Argentina

RESUMEN

Una consecuencia de la crítica formulada por Richard Rorty a la epistemología tradicional es el rechazo al veroteologismo, esto es, a la tesis según la cual la verdad es el fin o la meta de la investigación. A partir del enfrentamiento con una serie de críticas provenientes tanto desde perspectivas “realistas” como desde posiciones pragmatistas de corte más decididamente peirceano, se intenta consolidar la posición anti-veroteologista. El debate se concentra, en consecuencia, en algunas consideraciones formuladas por Alvin Goldman y Akeel Bilgrami a favor del veroteologismo contra posiciones como la rortyana.

Palabras clave: A. Bilgrami, A. Goldmann, R. Rorty, pragmatismo, veroteologismo.

ABSTRACT

One of the consequences of Richard Rorty's critique of traditional epistemology is the rejection of veroteologism, that is, the thesis according to which truth is the end or goal of inquiry. This article aims at consolidating the anti-veroteological position, on the basis of a critical examination of a series of critiques made from both “realist” and Peircean-style pragmatist perspectives. Consequently, the debate centers on some considerations formulated by Alvin Goldman and Akeel Bilgrami in favor of veroteologism and against positions such as Rorty's.

Key words: A. Bilgrami, A. Goldmann, R. Rorty, pragmatism, veroteologism.

El conversacionalismo de Richard Rorty puede ser presentado como la conjunción de una concepción deflacionista de la verdad con una concepción social de la justificación. En particular, el deflacionismo veritativo sustentado por Rorty involucra rechazar que dicho término tenga usos explicativos y que sea posible ofrecer una explicación, en términos de alguna propiedad, de lo que tienen en común

Artículo recibido: 12 de octubre de 2009; aceptado: 4 de febrero de 2010.

* fpenelas@hotmail.com

las oraciones verdaderas. A su vez, el deflacionismo rortyano conduce al rechazo de la idea de que la verdad es el fin o la meta de la investigación, tesis que en trabajos anteriores he identificado con el término *veroteleologismo* (véase Penelas 2005). En efecto, la conexión entre la crítica a la epistemología tradicional de corte representacionista, el abandono de la teoría correspondentista de la verdad y la asunción del anti-veroteleologismo, es presentada claramente por Rorty en los siguientes pasajes:

Obviamente, abandonar una explicación representacionista del lenguaje pone en cuestión el uso de la palabra “verdad” para nombrar un objeto, aunque sea un objeto de deseo. Porque la razón principal para creer que tal objeto existe es que la Verdad es Una, una idea que no va a surgir a menos que uno crea que la verdad es correspondencia con la realidad y que la Realidad es Una. (Rorty 2002 112)

La verdadera diferencia entre ambos bandos no es la diferencia entre creer en la verdad y no creer en ella, sino en considerar a la palabra “verdad” como nombre de algo que merece ser amado y considerarla un adjetivo desgraciadamente hipostasiado, una reificación desencaminada. Para los pragmatistas, el adjetivo “verdadero” es una herramienta perfectamente útil, pero el uso del sustantivo “verdad” como nombre de un objeto de deseo es una reliquia de otra época: la época en la que creíamos en que había un orden natural que entender. (Rorty 2002 113)

A partir del enfrentamiento con una serie de críticas provenientes tanto de perspectivas “realistas” como de posiciones pragmatistas de corte más decididamente peirceano, en el presente trabajo me ocuparé de consolidar la posición anti-veroteleologista. El debate se concentrará, en consecuencia, en algunas consideraciones formuladas por Alvin Goldman y Akeel Bilgrami a favor del veroteleologismo contra posiciones como la rortyana.

En *Knowledge in a Social World* (1999), Alvin Goldman desarrolla una defensa del *veritismo* (esto es, la idea de que una adecuada teoría del conocimiento debe colocar al concepto de verdad en un lugar central), que se despliega en una crítica de seis razones a favor de lo que él denomina “verofobia”. La crítica al veritismo se apoya, según Goldman, en alguna de estas tesis:

1. No hay verdad trascendente. Lo que llamamos “verdadero” es simplemente aquello en lo que acordamos. Las verdades o los hechos son meramente creencias negociadas, productos de la fabricación o construcción social, no son rasgos “objetivos” o “externos” del mundo.
2. El conocimiento, la realidad y la verdad son productos del lenguaje. No hay una realidad independiente del lenguaje que pueda hacer verdaderos o falsos a nuestros pensamientos.

3. Si hubiera verdades objetivas y trascendentes serían inaccesibles e incognoscibles para los seres humanos, y por lo tanto no disponibles para ningún propósito práctico epistemológico.

4. No hay posiciones epistémicas privilegiadas, ni fundamentos ciertos para nuestras creencias. Todos los juicios son fruto de las convenciones o los juegos del lenguaje, que no tienen una base más profunda. No hay estándares neutrales o transculturales para establecer los desacuerdos.

5. La apelación a la verdad es un mero instrumento de dominación o represión, que debería ser reemplazado por prácticas con valor social progresivo.

6. La verdad no puede ser alcanzada, porque todas las prácticas supuestamente orientadas a la verdad están corrompidas por la política o por intereses particulares. (Goldman 10)

Me concentraré en las réplicas de Goldman a 1 y 3, porque son esas posiciones las que él asimila a la obra de Rorty.

Según Goldman, el rechazo de la verdad trascendente requiere de la adhesión a una teoría alternativa de la verdad, que él denomina “teoría performativa”, y que le atribuye a Rorty. La teoría performativa señala que “verdadero” es meramente un elogio de las oraciones que creemos. Frente a esta teoría, Goldman señala que hay muchos casos donde “verdadero” no implica adherir a ninguna oración: como cuando decimos, dado que dos personas (por caso, Juan y Pablo) afirman enunciados contradictorios entre sí, “o bien lo que dice Juan o bien lo que dice Pablo es verdadero”; o cuando decimos “¿es verdadero lo que dijo Pedro?”. En ninguno de los dos casos se produce elogio alguno a oración alguna al usar la predicación “verdadero”. Por otra parte, Goldman señala que el compromiso de una teoría de la verdad que adhiere a 1 no contempla que por más negociada, consensuada o institucionalizada que esté una creencia, siempre podemos preguntar “¿es realmente verdadera?”, y la inteligibilidad de esta pregunta se pierde si sólo reconocemos el valor performativo laudatorio del predicado “verdadero”.

Lo que no advierte Goldman es que la teoría performativa de la verdad de Rorty no se reduce a señalar el empleo de “verdadero” con fines alabadores (uso laudatorio), sino que reconoce otros dos usos del predicado “verdadero”: los usos precautorio y desentremillador. En efecto, la adhesión de Rorty a la aproximación wittgensteiniana a los conceptos lo conduce a abordar su discusión acerca del concepto de *verdad* en términos de los usos atribuibles o no atribuibles al término “verdad”. Su postura deflacionista conjuga, por un lado, la tesis de que no hay ninguna propiedad aplicable a una oración dada que *sirva para*

explicar que dicha oración es verdadera con, y, por el otro lado, la idea de que entre los usos reconocibles de *verdad* no debemos incluir un uso *explicativo*. Así, se traslada la aplicación del nominalismo de corte wittgensteiniano (según el cual “un concepto no es sino el uso regular de una marca o un ruido” [Rorty 1991b 126]) hacia el concepto de *verdad*, de manera que *verdad* no necesita de una definición que nos brinde una propiedad común subyacente a todas las oraciones verdaderas que permita explicar su verdad. Dicho nominalismo se contenta con especificar los usos que el concepto de *verdad* posee, agregándose a continuación la tesis de que *verdad* no tiene usos explicativos. El eliminacionismo con respecto a la explicación de la verdad se conjuga con el eliminacionismo con respecto a los poderes explicativos de dicha noción.

Rorty presenta en estos términos los tres usos que identifica como asociados al concepto de *verdad*:

- a. Un uso de respaldo (*endorsing use*).
- b. Un uso precautorio (*cautionary use*), en observaciones tales como: “Tu creencia de que S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera”, que nos recuerdan que la justificación es relativa a, y no es mejor que, las creencias citadas como base para S, y que dicha justificación no es garantía de que las cosas vayan bien si tomamos a S como “regla para la acción” (definición de *creencia* de Peirce).
- c. Un uso desentrecomillador: para decir en el metalenguaje cosas de la forma: “S’ es verdadera si y sólo si”. (Rorty 1991a 128)

El punto de Rorty, en contra de muchos deflacionistas, es que el rol expresivo del predicado de verdad no se agota en su función de ascenso semántico. Es menester, a su vez, atender a su función de énfasis, recogida por el uso laudatorio, así como a su función de precaución epistémica, expresable en términos de la distancia entre justificación y verdad.

Por otra parte, restringir la posición de Rorty al reconocimiento del uso laudatorio, tal como lo hace Goldman, suele ser un error de los críticos del conversacionalismo. Si atendemos a los otros dos usos de “verdadero” que Rorty identifica en nuestras prácticas lingüísticas, vemos cómo los casos señalados por Goldman son claramente contemplados.

En efecto, los casos que no implican adhesión a ninguna tesis pueden ser vistos, si se pone atención al uso desentrecomillador, como abreviaturas de las siguientes afirmaciones: “O bien *x* (reemplazando a “*x*” por la oración sostenida por Juan), o bien *y* (reemplazando a “*y*” por la oración sostenida por Pablo)”, “¿*z*?” (en donde “*z*” es reemplazada por la oración sostenida por Pedro). En este último caso se ve con

claridad, sin embargo, que la particularidad del predicado veritativo está en que podemos usarlo aun desconociendo cuál sea el contenido de lo afirmado por Pedro, con lo cual no podríamos aplicar el desentrecorillado. Frente a esto último es clave recordar que Soames (cap. 8) ha remarcado que ese uso de “verdadero” es el relevante para que tengamos el predicado de verdad, pero que su reconocimiento no es incompatible con el deflacionismo. Podríamos denominar a ese uso: uso anafórico de “verdad”, sin que el reconocimiento de esa práctica involucre un compromiso con una posición robusta de la verdad que obligue a poner dicho concepto en el centro de la indagación epistemológica. De hecho, sería curioso que a partir de ese recurso anafórico siguiera la adopción de una teoría del conocimiento centrada en la noción de verdad.

Por otra parte, el uso precautorio de “verdadero” habilita siempre la pregunta “¿es realmente verdadera p ?”, donde “ p ” es una oración que creemos justificadamente, si entendemos dicha pregunta en términos de “¿no será falsa p ?”. El énfasis puesto por Rorty en el uso precautorio de verdad está basado en su credo falibilista y en la idea de que nuestras razones justificatorias y/o nuestros estándares de justificación son derrotables sin excepción. Sólo la idea de un orden natural de las razones puede poner en crisis dicho falibilismo.

Con todo, Goldman ha desarrollado un argumento anti-anti-veroteleologista que se basa en la distinción entre dos tipos de trascendencia de la verdad. En sus términos:

Trascendencia radical: un estado de cosas es radicalmente trascendente sólo en el caso de que sea en principio completamente incognoscible por los seres humanos.

Trascendencia moderada: un estado de cosas es moderadamente trascendente sólo en el caso de que su acaecimiento sea lógicamente independiente de que alguien crea que dicho estado de cosas acaece. (Goldman 22, énfasis del original)

1 Esta denominación es deudora de los enfoques pro-oracionales de la verdad como los desarrollados en Grover, Camp & Belnap (1975), y Brandom (1988, 1994). Es de destacar que este tercer uso, el desentrecorillado, que ha preocupado a Quine, Horwich y Brandom en sus diversas caracterizaciones teóricas de este, no ha generado en Rorty mayor necesidad de una caracterización técnica. Las salidas disponibles para ofrecer dicha caracterización deberían ser alguna de estas dos (ambas, para dar lugar a las preferencias rortyanas de inspiración pro-oracionalista): a) si se entiende el uso desentrecorillado de manera estrecha (sintactista), añadir un cuarto uso de “verdad”, al que podría denominarse, justamente, “anafórico”; b) analizar la función de ascenso semántico en términos anafóricos (con lo cual el tercer uso debería denominarse “uso de ascenso semántico”, y requeriría un análisis pro-oracionalista que admitiera las adscripciones ciegas de verdad).

Goldman rechaza la trascendencia radical, pero abraza la trascendencia moderada. La pregunta que se formula Goldman para precisar su posición es si la trascendencia moderada implica incognoscibilidad. La respuesta requiere distinguir entre lo que Goldman llama “conocimiento fuerte” y “conocimiento débil”. Con *conocimiento fuerte* Goldman alude a lo que buena parte de la bibliografía epistemológica toma como conocimiento, esto es, creencia verdadera que porta además algún elemento adicional (justificación, garantía, etc.) que genera la exclusión de alternativas.² Con *conocimiento débil* Goldman simplemente alude a la creencia verdadera.³ El punto de Goldman es que tanto el conocimiento fuerte como el conocimiento débil son compatibles con la cognoscibilidad de los estados de cosas moderadamente trascendentes. En sus términos:

[...] no hay nada acerca de la asunción de objetividad o externalidad de los estados de cosas que clausure la posibilidad de conocerlos. Se necesitaría algún nuevo argumento por parte de los posmodernos o los verificóicos para mostrar que los estados de cosas moderadamente trascendentes son incognoscibles desde el punto de vista del conocimiento fuerte, pero dicho argumento no ha sido ofrecido. (Goldman 24)

[...] lo que se requiere para el conocimiento débil, después de todo, es que una persona *realmente crea* que un cierto estado de cosas se da y que el mismo de hecho se dé (que sea verdadero que se dé). Este es un estándar fácil de alcanzar, y el mero carácter objetivo y externo de un estado de cosas no produce un obstáculo insuperable. (Goldman 25)

Es fácil advertir que Goldman no logra dar en la tecla en su réplica al anti-veroteleologismo expresado en 3. En efecto, la tesis anti-veroteleologista no conduce de por sí al rechazo del trascendentalismo moderado tal como es expresado por Goldman, y por

2 Goldman insiste en que una teoría del conocimiento fuerte no debe comprometerse con la idea de que el elemento adicional que se agregue a la creencia verdadera deba ser uno que implique certeza, es decir, uno que elimine todas las alternativas lógicamente posibles. Esa concepción super-fuerte del conocimiento conduce al escepticismo, y requiere ser abandonada sobre la base de una teoría del conocimiento que se apoye en condicionales subjuntivos o en alguna noción fértil de *relevancia* que permita discriminar alternativas (cf. Goldman 22).

3 Goldman pretende defender que hay usos ordinarios de “conocer” que se corresponden con “tener creencia verdadera” y para los cuales la atribución de justificación o de cualquier otro elemento epistémico es irrelevante. Igualmente, con independencia de este anclaje en los usos ordinarios, en última instancia, Goldman estaría dispuesto a mantener la idea de *conocimiento débil* como un término técnico (cf. Goldman 24-25). Un punto a mencionar es que un autor como Timothy Williamson, que defiende la tesis de que el conocimiento es un estado mental, rechaza explícitamente las caracterizaciones tanto del conocimiento fuerte como del débil (cf. Williamson cap. 1).

tanto no implica que haya un ámbito de la realidad que sea incognoscible. Lo que el anti-veroteleologista dice es que, si la *verdad* es trascendente (esto es, si se rechaza la tesis 1, y si no estoy nunca en posesión de reconocer cuándo he alcanzado una creencia verdadera, tal como el propio Goldman reconoce al señalar que frente a toda creencia justificada siempre estoy en posesión de preguntar “¿es realmente verdadera?”), y si hemos abandonado (tal como ha hecho toda la epistemología contemporánea postcartesiana, incluido el mismo Goldman) la pretensión de dar cuenta del conocimiento en términos de conocimiento super-fuerte (esto es, de creencia cierta), entonces la idea de la verdad como fin de la investigación se vuelve inútil. En su argumento, Goldman ha virado de la trascendencia de la verdad a la trascendencia de los estados de cosas. En lo que el anti-veroteleologista pone el foco es en la trascendencia de la verdad, y en mostrar cómo la adhesión a esta (aunque sea en la versión moderada que implica el mero reconocimiento del uso cauteloso de verdad) debe conducir a quitarle a la noción de verdad peso práctico en el marco de la práctica de la investigación.

Pareciera que Goldman no se percató de que el argumento anti-veroteleologista, que desde una posición conversacionalista puede defenderse, es el siguiente:

Premisa 1. Una meta no reconocible al ser alcanzada no puede ser intencionada como meta.

Premisa 2. En el contexto de la investigación podemos reconocer cuándo tenemos por justificada una creencia, pero no cuándo una creencia es verdadera.

Conclusión 1. La verdad no es una meta de la investigación, sólo la justificación puede serlo.

Adviértase que el argumento corre a partir del rechazo de una posición inmanentista sobre la verdad, según la cual los usos de “verdad” pueden parafrasearse en términos de “justificación” (posición que puede ser asociada a la rortyana, haciendo excepción del uso desentrecomillador que no es parafraseable en términos epistémicos, pero que no genera tampoco compromiso alguno con la idea de verdad trascendente). Así, una manera de superar el argumento es volverse inmanentista, pero al hacerlo, “verdad” se vuelve un mero recurso enfático para hablar de justificación presente o advertir rechazos epistémicos futuros, sosteniéndose así la tesis de que la meta de la investigación es la justificación. En el mismo sentido, asumir la trascendencia de la verdad (aunque no sea más que en la versión moderada o en una lectura no reduccionista del uso cauteloso) hace correr el argumento hacia la conclusión anti-veroteleologista.

Por lo señalado, Goldman no ha podido superar ese argumento, pues no lo ha enfrentado de manera directa, confundiendo el punto de ataque del anti-veroteleologista.

Ha sido, curiosamente, desde el campo pragmatista, caro a Rorty, desde donde se han ofrecido las mayores resistencias al argumento. En lo que sigue me concentraré en hacer algunos comentarios críticos a la defensa del veroteleologismo realizada en diversos artículos por Akeel Bilgrami, reconocido heredero del pragmatismo peirceano (cf. Bilgrami 2000, 2002).

Frente al argumento, Bilgrami se ocupa de objetar la premisa 2 (aceptando como indiscutible deweynianamente la primera premisa).⁴ La idea de Bilgrami es que, desde una posición pragmatista, la epistemología debe asumir el punto de vista de la primera persona, y al hacerlo no puede dejar de advertir que la verdad es una norma y una meta de la investigación. Bilgrami no hace sino extraer esta conclusión del modelo creencia-duda de Peirce.⁵ Desde esta posición se asume que hay un conjunto de creencias que constituyen nuestra concepción del mundo y que nos sirven de estándares para la determinación de la verdad de las demás creencias. Tal grupo de creencias no necesitan ser justificadas, en la medida en que las mismas son sostenidas sin dudas. Por lo tanto, la idea de justificar las creencias acerca de las cuales no tenemos dudas y que constituyen nuestra concepción del mundo carece de sentido desde el punto de vista epistemológico. La idea de justificación se pone en juego, entonces, sólo cuando se conmueve nuestra concepción del mundo y se da el proceso de cambio en ella. Así, para Bilgrami, la verdad se aplica a las creencias que están fuera de duda, y la justificación se aplica a las hipótesis, las cuales se ponen en juego en los procesos de cambio de nuestras creencias que sostenemos sin dudas. En consecuencia, la meta de la investigación no es la justificación, sino la verdad, pues lo que quiere el investigador es saber cuál de las creencias acerca de las que tiene dudas puede incorporarse a su concepción del mundo, es decir, cuál es verdadera. De esta manera, se cuestiona la premisa 2 señalando que, en el contexto de la investigación (desde el punto de vista de la primera persona, que es el punto de vista relevante de acuerdo con Bilgrami), sí podemos reconocer cuáles son las creencias verdaderas, pues estas son las que constituyen nuestra concepción del mundo y para las que no necesitamos justificación alguna, pues no dudamos de ellas. Bilgrami hace

4 “[...] no podemos intentar alcanzar lo que sabemos que es imposible de alcanzar [...]” (Bilgrami 2002 9).

5 En realidad, el desarrollo de Bilgrami no hace más que retomar la recuperación contemporánea de Peirce y Dewey llevada a cabo por Isaac Levi (cf. Levi caps. 1, 7, 11 y 12).

referencia a las *hinge propositions* de Wittgenstein, pero podríamos recordar al filósofo español Ortega y Gasset, quien ya en 1934 había distinguido las creencias de las ideas, de manera análoga a la distinción de Bilgrami entre creencias e hipótesis (cf. Ortega y Gasset 17-61). “Las ideas se tienen, en las creencias se está”, era el eslogan de Ortega y Gasset.

Prestemos atención, sin embargo, a esta nueva formulación del argumento que despliega ciertas razones que pueden aducirse a favor de la tesis de la no reconocibilidad de la verdad.

Premisa A. Una meta no reconocible al ser alcanzada no puede ser intencionada como meta.

Premisa B. Si todas nuestras creencias pueden ser revisadas, entonces nunca sabemos cuándo una creencia es verdadera.

Premisa C. Todas nuestras creencias pueden ser revisadas.

Conclusión. La verdad no es una meta de la investigación.⁶

La reacción de Bilgrami frente a este argumento es la de aceptar su validez y la verdad de las premisas A y C, rechazando la premisa B. Dicho rechazo, reconoce Bilgrami, es el punto más difícil de su posición. La dificultad radica en que la aceptación de C, junto con su tesis de que las creencias de las que no dudamos son verdaderas, puede comprometerlo con un relativismo que no está dispuesto a aceptar. En efecto, señalar que una creencia que conforma nuestra imagen del mundo es verdadera, pero revisable, supone que al abandonarla y asumir su negación como indubitable debemos decir que tanto *p* como *no p* son verdaderas en relación con las diversas perspectivas delineadas antes y después de la revisión, lo cual nos obliga a asumir un compromiso directo con una noción de verdad relativizada a sistemas de creencias. Adviértase que dicho relativismo permite rechazar la premisa B, y así descalificar el argumento. Por eso, Bilgrami debe

6 Este argumento puede verse como una reformulación del argumento de Hans Reichenbach según el cual, dado el falibilismo, la predicación de verdad no tiene lugar en la ciencia (cf. Reichenbach cap. 3). Scott Soames presenta un esquema argumental, inspirado en el de Reichenbach, que ilustra la filiación reichenbachiana:

1) Si la proposición que P es una proposición empírica, entonces a lo que uno está comprometido en virtud de afirmar es:

a) Es verdad que P / La proposición que P es verdadera es más fuerte que a lo que uno está comprometido en virtud de afirmar.

b) Es (está) altamente probable/confirmado/verificado que P.

2) Así, a) es más fuerte que b).

3) El enunciado más fuerte que uno puede justificadamente hacer acerca de una proposición empírica es uno del tipo b).

4) Así, uno no está justificado nunca a hacer enunciados del tipo a). Dado que la verdad empírica es inalcanzable, el predicado de verdad no tiene un lugar legítimo en la ciencia empírica (cf. Soames 30-31).

hacer dos cosas frente al argumento: la primera es mostrarnos cómo su tesis sobre la verdad junto con la premisa c no lleva al relativismo; la segunda es delinear un modo alternativo de cuestionar la premisa b. Quiero resaltar que se trata de dos tareas distintas. Mi impresión es que Bilgrami, al ocuparse de la primera, cree estar ocupándose de la segunda también. Si es así, creo que nos debe un argumento de por qué resolver el primer problema implica resolver el segundo. La deuda es alta, pues el rechazo del relativismo implica perder un modo de atacar la premisa b. Por otra parte, de ser errónea mi impresión, entonces Bilgrami debe afrontar la segunda tarea mostrando cómo es reconocible la verdad, aun sabiendo que dada una creencia no tengo certeza de que no la abandonaré (¿qué otra cosa significa que todas las creencias son revisables?), y que la indubitabilidad es la marca del carácter verdadero de una creencia.

Veamos de qué manera Bilgrami afronta la primera tarea, es decir, cómo argumenta a favor de la idea de que su pragmatismo no implica relativismo. Bilgrami señala que:

[...] lo que se debe mostrar para superar el relativismo es que aquellos casos en que dos investigadores se contradicen mutuamente en relación con el mismo asunto (o aquellos en que se contradice el veredicto de un investigador en el momento de la investigación con el veredicto del mismo investigador en otro momento de la investigación) son tan malos e intolerables como aquellos en que el mismo investigador se contradice a sí mismo en el mismo momento de la investigación. Tan malo en el sentido de que en aquellos casos también queremos decir que sólo una de las creencias es verdadera. (2002 20)

Una manera de sustentar eso último es abandonar el pragmatismo bilgramiano (*Columbian pragmatism* dice Bilgrami, para remarcar la clara filiación con Levi y con Dewey –a mi juicio, no tan clara con este–, ambos profesores de la universidad neoyorquina), el cual no segrega epistemológicamente la creencia de la verdad. Dicho abandono permitiría hacer todo el juego, señalando que una de las dos creencias es la verdadera, sólo que el investigador no sabe cuál. Ahora bien, según Bilgrami, un pragmatista no se contradice si señala que es intolerable que el mismo investigador se contradiga a sí mismo en el mismo momento de la investigación. El problema radicaría en la posible insistencia en que el caso del investigador que se autocontradice en la misma etapa de la investigación (llamémoslo *caso i*) no es idéntico al de dos investigadores con creencias contradictorias, o al de un mismo investigador con creencias contradictorias en diversas etapas de su investigación (denominemos a estas dos situaciones como *caso ii*). Esa no identificación dejaría al pragmatista sólo con

un modo relativista de dar cuenta de los casos de divergencia entre investigadores (o de etapas en una investigación), señalando que en el fondo no hay contradicción entre ellos, pues la verdad de cada una de las creencias es relativa a las diversas doctrinas. Así, para Bilgrami, todo el peso de su argumento radica en poder mostrar la posibilidad de identificar el caso i y el caso ii.

Para Bilgrami, la identificación del caso i y el caso ii es justamente todo el punto del argumento de Davidson en contra del tercer dogma del empirismo. Y así se logra distinguir pragmatismo de relativismo. En sus palabras:

[...] cuando se reporta que dos investigadores (o el mismo investigador en dos etapas de la investigación) juzgan respectivamente con confianza que *p* y que *no-p*, en relación con sus doctrinas o trasfondo de creencias, no hay espacio para deslizarse desde ese reporte inofensivo al notoriamente diferente punto relativista de que la verdad de *p* y de *no-p* es relativa a sus doctrinas o trasfondos de creencias respectivos. Ese desliz está bloqueado, a pesar del hecho de que el pragmatista niega la segregación del juicio confiado y la verdad, porque el pragmatista tiene ahora (gracias al argumento de Davidson) los recursos para decir que es correcta solamente una de esas creencias contradictorias de los dos investigadores (o etapas en la investigación del mismo investigador), en la medida en que tiene los recursos para decir eso de dos creencias contradictorias de un mismo investigador en la misma etapa de la investigación. (Bilgrami 2002 21)

El argumento de Davidson hace todo el juego, porque torna ininteligible la inconmensurabilidad entre conjuntos de creencias, volviendo así indistinguible una contradicción “interna” de una “externa”.

Frente a esta réplica de Bilgrami, quiero señalar la siguiente perplejidad. Tal como él formula su punto, el caso i y el caso ii deben ser caracterizados en términos de creencias, no en términos de hipótesis, pues sólo de las primeras predicamos *verdad* de manera indubitable. Ahora bien, ¿qué quiere decir, desde la posición de Bilgrami, que un investigador tiene al mismo tiempo *creencias* contradictorias? Obsérvese que la situación debería ser tal que no involucre dudas en el investigador, es decir, que ninguna de esas creencias pase a ser hipótesis a testear contra las demás creencias sostenidas por el investigador. Tampoco puede plantearse que una de las dos (o las dos) creencias es (son) sostenida(s) de manera inconsciente, pues entonces toda la caracterización bilgramiana de las creencias como objeto de conocimiento indubitable parece banalizarse (o, más caritativamente, quizás termine más cerca del no cognitivismo wittgensteiniano de las *hinge propositions*). Para que el argumento funcione, en los términos de

Bilgrami, esta situación debe ser posible en términos más fuertes que los de la mera posibilidad lógica. Pero si, siguiendo a Peirce, las creencias son guías para la acción, y según Bilgrami, son aquellos ítems de nuestro sistema cognitivo en los que no dudamos y que sirven de estándares para considerar a nuestras hipótesis, ¿es posible, epistémica o prácticamente, un investigador que *crea p y no p*? ¿No es justamente esa la ocasión que inicia el proceso justificatorio, con hipótesis opuestas en juego?

Presentemos un último argumento, más propiamente rortyano, a mi juicio, contra la idea de que la verdad no es un fin de la investigación. El argumento corre como sigue.

Premisa 1. Si algo no hace una diferencia en la práctica, entonces no debería hacerla tampoco en la filosofía.

Premisa 2. La práctica de buscar la verdad consiste en la eliminación de la duda.

Premisa 3. La práctica justificatoria consiste en desbancar los desafíos a mi creencia.

Premisa 4. La falta de desafío elimina la duda.

Premisa 5. Las creencias en las que no dudamos son verdaderas.

Conclusión 1. En el contexto de la investigación, la práctica de buscar la verdad no difiere de la práctica de buscar la justificación.

Conclusión 2. No hay diferencia filosófica entre verdad y justificación.

Conclusión 3. La verdad como meta de la investigación es, a lo sumo, un recurso retórico para aludir a la idea de que la investigación tiene como meta la justificación.

Frente a este argumento, creo que Bilgrami no tendría más que aceptar todas las premisas, pero denunciar un *non sequitur*. Ahora, no veo en los textos de Bilgrami modo alguno de hacer esa denuncia. La única manera de hacerlo sería protestando por la no inclusión de una premisa que impediría hacer la inferencia: la premisa de que además de la práctica justificatoria hay alguna otra práctica (es importante que sea algo que el sujeto hace y no algo que el sujeto padece) a través de la cual un investigador disipa sus dudas. No he encontrado en los textos de Bilgrami indicación explícita alguna de la práctica epistémica extrajustificatoria. Parece difícil, a su vez, que el planteamiento de Bilgrami contenga implícitamente la idea de una práctica tal. Pues una vez que uno justificó su hipótesis, ¿hay algo más que el investigador deba hacer para creer? Debería ser algo que el sujeto hace con las creencias y no meramente con las hipótesis. Aquí Ortega y Gasset parece más claro que Bilgrami al decirnos: “con las creencias propiamente no *hacemos nada*” (19).

Es importante, a su vez, destacar que un pragmatista no veroteologista como Rorty (y más explícitamente Brandom) también asume

que la investigación acaece dentro de un marco de creencias que no son puestas en duda. Y, en virtud del uso laudatorio de *verdad*, no tendría problemas en decir que las tomamos como verdaderas, pues, junto con Michael Williams o Brandom, considera a estas creencias como justificadas *by default*, justificadas en la práctica, y una marca de dicha justificación tácita se da en el consenso global no desafiado que estas soportan.⁷ Hasta aquí la diferencia con Bilgrami no parecería ser más que terminológica. Pero Bilgrami parece querer decir más; quiere decir que la verdad es la meta de la investigación. Ahora bien, en su planteamiento, si la verdad queda identificada con lo no cuestionado, entonces el objetivo de la investigación no es la verdad sino el acuerdo. Este es el objetivo posible; la indubitabilidad es un resultado del no desafío por parte de nuestros pares epistémicos. Bilgrami tiene razón al señalar que el uso cautelar de *verdad* no tiene efectos perlocucionarios en el investigador. Pues el señalamiento de que cualquiera de las creencias que tenemos por verdaderas puede ser falsa es una observación general incapaz de desafiar a nuestra concepción del mundo (es justamente la crítica de Peirce al modelo duda-creencia de Descartes). Pero lo que sí genera dudas es el desacuerdo con nuestros pares. Bilgrami cuestiona este punto, pero minimizando la amplitud del punto del conversacionalista. Lo que Bilgrami objeta es que la alusión a las audiencias tenga relevancia epistemológica. Tal objeción es presentada sobre la base de que no alcanza el disenso para que revisemos nuestras creencias. Adhiere así al *dictum* de Levi según el cual “el mero hecho de que alguien esté en desacuerdo con nuestros juicios es una base insuficiente para que abramos nuestra mente” (145). Pero dicha observación no toca en lo más mínimo el punto de un conversacionalista rortyano, pues buena parte de la distancia entre el conversacionalismo de Rorty y el convergentismo de Habermas está dada por la adhesión de Rorty al *dictum* de Levi, enfatizando a su vez que la insuficiencia señalada en ese *dictum* no es sólo de hecho, sino también de derecho. No estar obligados a justificar nuestras creencias frente a cualquier interlocutor es la tesis rortyana, absolutamente compatible con el punto de Bilgrami. Pero adherir al *dictum* de Levi no implica desacreditar *in totum* la apelación a las audiencias como elemento indisociable de una caracterización adecuada de la justificación. Con lo cual, si lo único que tiene Bilgrami para rechazar una interpretación conversacionalista de la premisa 3 del argumento 3 es

7 Para una presentación de la idea de justificación *by default*, cf. Brandom (1994 cap. 4) y Williams (caps. 13 y 14).

su adhesión al *dictum* de Levi, parece que no alcanza a desbancar la fuerza de la posición de Rorty.⁸

Es curioso que Bilgrami desdeñe la importancia epistemológica de las audiencias a las que se enfrenta el investigador. A Bilgrami parece bastarle decir que, en cuanto es el uso cautelador de verdad el que sustenta la premisa 2 del primer argumento, y tal uso no tiene efecto en la práctica, entonces la premisa 2 puede ser abandonada desde un punto de vista estrictamente pragmatista. Pero anti-veroteleologistas como Rorty no se basan en el uso cautelador de verdad para terminar de señalar que la verdad no es el fin de la investigación. Si el fin de la investigación es, desde Peirce y con Bilgrami, la disolución de la duda, esta no se alcanza hasta que dejamos de ser desafiados por nuestros pares. Una vez hallado el consenso, y en consecuencia habiendo incorporado nuevas creencias a nuestra imagen del mundo, entonces tendremos nuevos candidatos para alabar con el predicado *verdadero*. Pero ¿sería posible despejar nuestras dudas y tomar a una creencia como verdadera aun cuando nuestra comunidad discrepa con nosotros al respecto, siendo que dicha discrepancia no apela al uso cautelador de verdad, sino a detalles relevantes en dicho contexto para la aceptación de dicha creencia? No entiendo cómo podría defenderse dicha posibilidad y mantenerse en el pragmatismo. Con lo cual se mantiene la idea de Rorty de que es la justificación, en cuanto empresa intersubjetiva a través de la cual alcanzamos el consenso relevante que aquietta nuestras dudas, la meta a la que le podemos dar contenido en la caracterización de la práctica de la investigación. La idea de verdad como fin de la investigación, la idea que sustenta la concepción veroteleologista, sigue sin hacer ninguna diferencia en la práctica, aun adoptando el punto de vista de la primera persona tan caro a Bilgrami.

8 En una conversación personal con Bilgrami en Buenos Aires durante agosto de 2005, yo le presenté la objeción a su veroteleologismo (presentado en el último argumento). En dicha ocasión, su réplica, basada en el *dictum* de Levi, puso especial énfasis en interpretar la premisa 3 en términos de la apelación a audiencias, interpretando “desafíos a mi creencia” en términos de “desafíos por parte de mis interlocutores a mi creencia”. Es importante destacar que el argumento corre igual aun cuando interpretemos dicha premisa en términos no conversacionales.

Bibliografía

- Bilgrami, A. "Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth". *Rorty and his Critics*, Brandom, R. (ed.). Massachusetts: Blackwell, 2000. 242-262.
- Bilgrami, A. "Realism and Relativism", *Nous* 36/12 (2002): 1-25.
- Brandom, R. "Pragmatism, Phenomenalism, and Truth Talk". *Midwest Studies in Philosophy XII. Realism and Antirealism*, French, P., Uehling Jr., T. & Wettstein, H. (eds.). Minneapolis, MN: Minnesota University Press, 1988. 75-93.
- Brandom, R. *Making It Explicit*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- Goldman, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Grover, D., Camp, J. & Belnap, N. "A Prosentential Theory of Truth". *Philosophical Studies* 27 (1975): 73-125.
- Levi, I. *The Covenant of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Ortega y Gasset, J. "Ideas y creencias". *Ideas y creencias*. Madrid: Espasa Calpe, 1940. 17-61.
- Penelas, F. "Explicación contextualista y ratificación etnocéntrica de los criterios de justificación". *Relativismo y racionalidad*, Hoyos, L. E. (ed.). Bogotá: Unibiblos, 2005. 367-381.
- Reichenbach, H. *Experience and Prediction*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- Rorty, R. "Pragmatism, Davidson and Truth". *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a. 126-150.
- Rorty, R. "Is Derrida a Transcendental Philosopher?". *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b. 119-128.
- Rorty, R. "Spinoza, el pragmatismo y el amor a la sabiduría". *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa, 2002. 101-120.
- Soames, S. *Understanding Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Williams, M. *Problems of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Williamson, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Wittgenstein, L. *On Certainty*. Oxford: Blackwell, 1969.