

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición



Capítulo 14



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Por qué leer filosofía hoy?

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

¿Por qué leer a Davidson hoy?

PABLO QUINTANILLA

Si tuviera que contestar de una manera rápida y concisa a la pregunta por qué puede hoy resultar interesante leer a Donald Davidson, mi respuesta sería que él es uno de los filósofos post-analíticos más importantes del siglo XX, cuyo interés radica, entre otras cosas, en que es el autor que ha desplegado de manera más original y rica las principales intuiciones de los pragmatistas clásicos y del segundo Wittgenstein, yendo mucho más lejos que ellos. No creo que Davidson sea, en sentido estricto, un pragmatista ni tampoco un wittgensteiniano, pero pienso que él ha desarrollado creativamente ciertas tesis de esos autores de una manera que las transforma completamente, aplicándolas al esclarecimiento de nuevos problemas.

Por otra parte, pienso que la manera como Davidson reformula los conceptos epistemológicos y psicológicos tradicionales permite una superación de la sospechosa dicotomía entre modernidad y post-modernidad. Existe el prejuicio de suponer que el solo uso de conceptos como verdad, objetividad, conocimiento, fundamento, justificación, entre otros, nos compromete con una epistemología moderna, lo que me parece claramente un error. Pienso que Davidson nos ayuda a ver cómo es posible usar esos conceptos de una manera no representacionalista ni fundacionalista, y menos aún asociada a una concepción cartesiana de lo mental.

Además, Davidson —que en el fondo es un hermeneuta analítico— es un autor que permite integrar las perspectivas analítica y continental de una manera innovadora. Actualmente eso ya está ocurriendo y sospecho que en esa dirección va a ir la filosofía de los próximos años, por lo que

me parece un retroceso suponer que uno tiene que optar entre una de esas dos tradiciones para hacer filosofía. Con relación a este punto, no solo me parece un error ver a la filosofía analítica y continental como tradiciones incompatibles y en competencia, sino además me parece un caso de ceguera no reconocer que los más interesantes desarrollos de la filosofía de los últimos veinte años son precisamente el producto de la integración entre estas tradiciones. Los más importantes filósofos alemanes vivos, como por ejemplo Habermas, Apel o Tugendhat, no serían lo que son sin la influencia del pragmatismo y la filosofía analítica. Incluso en la tradición francesa, los más sugerentes filósofos vivos, como Jacques Bouverese o Michel Serres, deben su creatividad precisamente al intercambio con la filosofía analítica. Por ello, me parece una terrible limitación no percibir el valor de filósofos herederos de la tradición analítica como Thomas Nagel, Daniel Dennett, Richard Rorty, Robert Brandom o John McDowall, entre otros, cuya originalidad también tiene que ver con su apertura a otras tradiciones. Estoy persuadido de que la filosofía más creativa de los próximos años va a ser el producto del intercambio entre la tradición analítica y la continental.

Comenzaré esta ponencia haciendo una rápida interpretación de algunas tesis pragmatistas y wittgensteinianas, para después ubicar los aportes originales de Davidson. Debo advertir, sin embargo, que no deseo hacer una reconstrucción de la filosofía de Davidson, para ello existen muchas introducciones a su pensamiento que seguramente lo harían mejor. Lo que pretendo es interpretar algunas de sus posiciones en el contexto de la discusión producida por el entrecruzamiento del pragmatismo, la filosofía analítica y la herencia post-wittgensteiniana. No todas las posiciones que sostendré serían avaladas por el propio Davidson; de hecho, seguramente él estaría en desacuerdo con más de una, pero creo que algunas de ellas se pueden extraer de ciertos aspectos de su pensamiento, lo que adicionalmente mostraría por qué puede resultar interesante leerlo.

I. Los orígenes del pragmatismo

«Pragmatismo» es el nombre que se da a una familia de tesis y concepciones vinculadas entre sí, pero que no constituyen propiamente una doctrina. Los propios filósofos pragmatistas se opusieron siempre a ser considerados una escuela y prefirieron ser vistos como una tradición de discusión que comparte ciertas intuiciones. Sin embargo, resulta interesante constatar que las primeras versiones de estas intuiciones se propusieron a mediados del siglo XIX, adelantándose notablemente a desarrollos que encontraremos posteriormente, tanto en la tradición analítica como continental.

El pragmatismo surge como una reacción y un intento de superación tanto del idealismo alemán como del positivismo del siglo XIX, de ahí que la ulterior inserción del positivismo lógico en la filosofía anglosajona posterior a la Segunda Guerra Mundial haya sido un verdadero retroceso respecto de los avances que realizó el pragmatismo. Los tres pragmatistas clásicos, Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey, tuvieron una inicial formación neo-kantiana y hegeliana, gracias a la escuela hegeliana de Harvard liderada por Josiah Royce, así como por los hegelianos británicos de fines del siglo XIX como Bradley, Bosanquet y T.H. Green. Sin embargo, los que después serían pragmatistas abandonaron el idealismo al sostener que este había perdido contacto con la realidad al convertirse en pura actividad exegética sobre la manera como ciertos autores comentan las posiciones de otros, pero sin lograr asir a cabalidad los problemas filosóficos mismos. Por ello, la exigencia de «¡a las cosas mismas!» habría sido suscrita plenamente, y en más de un sentido, por los pragmatistas a mediados del siglo XIX. Estos filósofos adoptaron el proyecto hegeliano de superar la dualidad entre sujeto y objeto en la acción práctica, pero se alejaron de él para acercarse a Darwin al rechazar la concepción teleológica de la historia contenida en Hegel.

La maquinaria pragmatista se echó a andar en 1878 con un artículo de Peirce titulado «How to Make Our Ideas Clear»;¹ sin embargo, Peirce

¹ Peirce, Charles S., «How to Make Our Ideas Clear», en: *Popular Science Monthly*, 12, 1878, pp. 286-302.

hizo públicas sus ideas, por primera vez, en una reunión del *Metaphysical Club* ya en 1872. Una de las tesis más importantes en ese artículo es precisamente la necesidad de superar la dicotomía entre sujeto y objeto, tomando como categoría fundamental el concepto de acción. De hecho ese es el contenido de la famosa máxima de Peirce, según la cual la manera de aclarar el significado de un concepto es viendo cuál es su conexión con la acción intencional. El significado de un concepto está determinado por el tipo de efectos prácticos para la acción que generaría en un hipotético usuario. Ese es el principio fundamental que se encontrará también en James y Dewey.

Es esta idea del carácter práctico de la realidad, así como de la naturaleza activa y transformadora del conocimiento, lo que dio el nombre al pragmatismo, que fue un término que Peirce tomó de Kant. El pragmatismo no pretende subordinar la teoría o el pensamiento a la acción, sino más bien concebir el pensamiento y la teoría como tipos de acción, como instrumentos con los cuales lidiamos con la realidad, comprendiéndola mientras la transformamos. Como es conocido, la tesis de que el lenguaje, las teorías científicas, los conceptos, etcétera, son todos ellos instrumentos, tanto adaptativos como interpretativos, influyó a través de William James en el segundo Wittgenstein, quien lo convirtió en una industria filosófica.

El propio Peirce extrae una consecuencia epistémica de su máxima al definir una creencia como una disposición para la acción.² La idea es que las creencias deben ser vistas como la causa inmediata del comportamiento, y nuestro deseo e inclinación por tener creencias verdaderas —nuestra búsqueda de la verdad— se explica por nuestra necesidad de actuar apropiadamente en el mundo. De aquí James deriva una consecuencia ontológica según la cual la concepción que se tiene de un objeto depende de la manera como este puede entrar en relación con uno, es decir, del tipo de acciones

² Cf. Peirce, Charles S., «The Fixation of Belief», en: *Popular Science Monthly*, 12, 1877, pp. 1-15. Esto tenía un antecedente en el psicólogo escocés Alexander Bain, contemporáneo y cercano a Stuart Mill, quien en su libro *The Emotions and the Will*, de 1859, definió la creencia como una preparación de la mente para la acción. Cf. Fish, Max H., «Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism», en: *Journal of the History of Ideas*, 15, 1954.

y situaciones prácticas que puede suscitarlos. Por otra parte, conocer una cosa es conocer el significado que tiene para nosotros, y esto es reconocer su lugar en un entramado de creencias y acciones posibles. Real es todo aquello que puede modificar nuestro comportamiento: objetos físicos, ideas, números, sentimientos o procesos sociales.

Si algunas de estas ideas recuerdan a Heidegger o Gadamer, no es una coincidencia, pues hay que recordar que Husserl leyó los *Principios de la psicología* de William James y Heidegger conoció a los pragmatistas gracias a su director de tesis, Emil Lask.³ Sin embargo, los pragmatistas americanos no gozaron inicialmente del prestigio del que hoy gozan y durante mucho tiempo no se reconoció suficientemente su originalidad. Esto ocurrió por el prejuicio a la filosofía que no se hiciera en Europa. Hay que recordar que el primer momento de la descentralización de la filosofía europea se da precisamente con los pragmatistas americanos de mediados del siglo XIX.

James subraya que la realidad es un proceso en construcción.⁴ La realidad no puede ser separada de sus descripciones; estas cambian, aquella también. De otro lado, y esto es algo que más adelante se hará fundamental en Davidson, la imagen que se empleará para entender la mente no es la metáfora del mecanismo, como en la mayor parte de filósofos modernos, sino la metáfora del objeto artístico. Así como una obra de arte está siempre en

³ Este es un punto que requiere detenerse un momento. Según Hubert Dreyfus, la tradición filosófica solía sostener que la manera como los objetos realmente son puede ser descrita solo descontextualizándolos de las formas de vida en que aparecen. Pero los pragmatistas cuestionaron esta idea. «En ese sentido Heidegger puede ser visto como radicalizando las intuiciones que ya estaban presentes en la obra de pragmatistas como Nietzsche, Peirce, James y Dewey. Heidegger, así como su condiscípulo Georg Lukács, muy probablemente fue expuesto al pragmatismo americano gracias a Emil Lask» (Dreyfus, Hubert, *Being in the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I*, Cambridge: MIT Press, 1992, p. 6). En la nota al pie número 7 de la Introducción al mismo libro, Dreyfus hace notar que «Heidegger agradece a Lask por la intuición de que nuestras categorías corresponden a funciones» (Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, vol. 1, p. 227, citado por Dreyfus). También señala Dreyfus en la misma cita que Heidegger «menciona al pragmatismo y defiende su relativización del conocimiento a estructuras de formas de vida en sus conferencias de 1921» (Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, vol. 61, p. 135, citado por Dreyfus). Las traducciones del inglés son mías.

⁴ Cf. James, William, *Pragmatismo*, Madrid: Aguilar, 1967, p. 197.

gestación, nunca está terminada y puede ser interpretada de múltiples formas, la mente humana es un proceso en continua creación, no una sustancia o un objeto culminado, como lo hubiera visto Descartes, sino algo que deviene y que llega a ser. La mente es concebida como una construcción social, es una suma de experiencias, afectos, acciones y vínculos. Así como estos elementos son heterogéneos y variados, la mente lo es también.

La navaja pragmatista rasura los problemas que no tienen relevancia para la acción en nuestra forma de vida. En general, los pragmatistas, tanto como Wittgenstein, suelen ver la actividad filosófica como un tipo de terapia de deconstrucción de obstáculos conceptuales más que como una nueva forma sistemática de metafísica especulativa. James solía evaluar una posición filosófica por el tipo de consecuencias que tendría para la vida de uno. Esta idea es, naturalmente, adoptada plenamente por Wittgenstein, quien objetaba de principio la distinción misma entre filosofía teórica y filosofía práctica. Para James como para Wittgenstein toda filosofía y toda teoría es un tipo de acción práctica.

II. Los conceptos y la naturaleza de la mente

Davidson desarrolla estas tesis pragmatistas objetando la concepción representacional de la mente y del lenguaje, así como los conceptos epistemológicos dualistas propios de la modernidad, para sugerir verlos como procesos sociales dinámicos en que todo conocimiento y comprensión es intencional y orientado hacia la acción, es decir, hacia la interacción práctica con los otros y con la realidad. Las teorías y los conceptos no son entendidos como representaciones sino como sistemas integrados de prácticas sociales en cuyo ámbito gira el comportamiento cultural. Por ello, en tanto la realidad está articulada socialmente, el análisis conceptual es análisis de la realidad en sí misma.

En esta misma línea se deduce algo que es de la mayor importancia: una idea o concepto no es un objeto platónico subsistente en sí mismo ni una representación mental, sino más bien un resumen miniaturizado de prácticas sociales compartidas y regulares. Los conceptos son formas de organización

cultural, prácticas sociales colectivas, regularidades en el comportamiento de las personas. Son, pues, instrumentos con que los individuos interactúan entre sí y pueden transformar la realidad; estos conceptos son los significados de las palabras y de las acciones. Davidson muestra cómo los significados y los conceptos se van constituyendo en la interacción social, que es la regularización de lo que ocurre a nivel interpersonal cuando los individuos se comunican entre ellos. A su vez, este proceso puede verse como la construcción de oraciones metafóricas que se coagulan en oraciones literales, que son las que contienen las ideas compartidas por una comunidad.

Así, el *análisis* conceptual, que dio origen a la expresión «filosofía analítica», no debe ser visto como el desocultamiento de esencias escondidas ni como la actividad de buscar el verdadero significado de las palabras, sino como la exploración de las prácticas sociales que se encuentran contenidas, de manera miniaturizada, en las expresiones con las que nos comunicamos. El objetivo es explorar los presupuestos implícitos en el uso de los conceptos y que se reflejan, no siempre de manera consciente, en nuestro comportamiento práctico. Esta es una tarea descriptiva, cercana a una descripción fenomenológica, pero claramente anti-esencialista. Por otra parte, también tiene ribetes metafísicos, en tanto pretende dar *una* (no la única) descripción de la realidad. A esto llama Peter Strawson una «metafísica descriptiva», a diferencia de la «metafísica especulativa» tradicional que él cree deberíamos abandonar.

El compartir un lenguaje nos permite habitar un mundo de expresiones, intereses, acciones y objetos a los que atribuimos significado. Este es un mundo que en última instancia reposa sobre situaciones comunicativas específicas que se tornan regulares, es decir, prácticas sociales compartidas que constituyen una realidad común objetiva.

III. Realismo directo y pluralismo

Peirce, que fue contemporáneo de Nietzsche, explícitamente rechazó lo que él llamaba el noumenismo, la tesis según la cual la realidad en sí misma es incognoscible, para sugerir una epistemología pluralista acompañada de

un realismo directo, que hoy también se suele llamar realismo hermenéutico, en la expresión acuñada por Hubert Dreyfus. Según esta epistemología pluralista, la realidad puede ser redescrita múltiple e indefinidamente sin que haya una descripción de ella que sea la definitiva. Varias descripciones pueden ser simultáneamente correctas, siempre que sean buenos instrumentos para lograr los fines que se proponen, y no tiene sentido preguntar cómo es la realidad previa a alguna descripción de ella, pues eso sería como pedir una descripción que pretenda no serlo. El que se pueda describir de muchas maneras la realidad no significa que esta no pueda ser conocida tal como es, sino, por el contrario, que puede ser conocida tal como es de muchas maneras diferentes. Podemos tener un conocimiento de la realidad en sí misma, esa es la tesis central del realismo directo, pero este conocimiento no puede desligarse de una interpretación de ella. No confrontamos nuestras creencias con una realidad aséptica y desnuda, sino con una realidad ya interpretada y configurada lingüísticamente.

El pluralismo rechaza la posibilidad de un discurso privilegiado, una *mathesis universalis* o una gran narración definitiva. En esto, naturalmente, se adelanta en varias décadas al discurso postmoderno. El pluralismo no es, sin embargo, un perspectivismo. El perspectivismo sostiene que cada perspectiva describe un aspecto de la verdad; el pluralismo, por el contrario, afirma que la realidad puede ser redescrita de innumerables maneras distintas aunque compatibles entre sí, donde una descripción —digamos una teoría o incluso una cosmovisión— es explicativa en tanto sirva para determinado fin, y una proposición es verdadera si ocupa un lugar en una descripción explicativa. En otras palabras, no debe uno preguntarse si una descripción es *la* correcta, sino si una descripción es la correcta para alcanzar determinado fin —por ejemplo, predecir la naturaleza, explicar un fenómeno social, evocar ciertos estados mentales, esclarecer ciertos conceptos, etcétera—. Naturalmente, varias descripciones lógicamente incompatibles entre sí podrían ser simultáneamente correctas si son las apropiadas para alcanzar distintos fines.

La tarea de la filosofía, cree por ejemplo Dewey, es aclarar las contradicciones que surgen entre los ideales, los valores y los conceptos de una sociedad, sugiriendo nuevas maneras de entenderlos, es decir, sugiriendo

nuevas maneras de describirnos a nosotros mismos. Lejos de pretender ocuparse de problemas eternos dando respuestas definitivas, la tarea de la filosofía sería redescríbimos a nosotros mismos de una manera más esclarecedora, reconociendo naturalmente que la actividad de redescrípción no tiene término.

Si la filosofía moderna estuvo empeñada en la construcción de un discurso omniabarcativo que pudiera describir la realidad de manera definitiva, los filósofos que estamos comentando se proponen acabar con ese sueño, pero esto no significa abandonar el concepto de verdad: hay muchas descripciones que pueden ser simultáneamente verdaderas, todo depende de cuál sea el objetivo que uno pretenda alcanzar con ellas. En las conferencias Hibbert de 1908, James dijo que el universo se parece más a una república federativa que a un imperio o un reino. Aquí se estaba oponiendo al proyecto de la unificación de las ciencias que fue una secuela de la empresa moderna de la *mathesis universales*.⁵ Y ya en 1929 John Dewey se oponía a la epistemología moderna cartesiana llamándola la epistemología del espectador.⁶

Según el realismo directo, la realidad es concebida como constituida por prácticas sociales reguladas como formas de vida, las cuales son indistinguibles de los juegos de lenguaje en que se presentan; eso es lo dado y no hay ninguna realidad noumenal más oculta que eso. Según esta tesis pragmatista,

⁵ «No hay conclusión *aplastante* posible cuando comparamos estos tipos de pensar, a fin de decidir cuál de ellos es el más absolutamente cierto. Su naturalidad, su economía intelectual, su fecundidad para la práctica son pruebas distintas de su veracidad, y como consecuencia sobreviene confusión. El sentido común es mejor para una esfera de la vida, la ciencia para otra, el criticismo filosófico para una tercera, pero que alguna de ellas sea la más verdadera de un modo absoluto sólo el cielo lo sabe [...] Ninguna hipótesis es más cierta que otra en el sentido de ser una copia literal de la realidad. Son sólo modos de hablar por nuestra parte, y comparables tan sólo desde el punto de vista de su uso» (James, William, *o.c.*, pp. 149-150). En 1907 (*cf. ibid.*, pp. 119-120) James pensaba que la idea de que puede haber un conocimiento integrado de la realidad, un gran relato o una ciencia unificada, procede en última instancia de la idea de un gran conocedor que posee esa descripción, una visión desde ningún sitio, diría más adelante Thomas Nagel. Al considerar esto, es imposible no recordar la reconstrucción heideggeriana de la metafísica de la presencia a partir de la onto-teología.

⁶ *Cf.* Dewey, John, *La búsqueda de la certeza*, México: FCE, 1952.

que claramente influye en Wittgenstein, los objetos de la realidad son aquellos que motivan en nosotros acciones intencionales o comportamiento de algún tipo. Sin embargo, estas prácticas sociales compartidas no son siempre conscientes y forman una estructura de comportamiento tácito, una suerte de pre-comprensión sobre la cual se erigen nuestros procesos conceptuales.⁷

Siguiendo esta línea de pensamiento, Davidson rechaza el fundacionismo, el escepticismo y el relativismo conceptual, mostrando que estas posiciones son posibles solo bajo un modelo representacionista del conocimiento. Davidson sugiere un argumento procedente de la teoría de la interpretación, el principio de caridad, para sostener la imposibilidad de interpretar un cuerpo de creencias como básica o mayoritariamente falso. Esto no se justifica, como uno podría imaginar, en alguna teoría coherentista de la verdad, según la cual si la verdad de una creencia es su coherencia con el resto de creencias del sistema no podría ocurrir que la mayor parte de creencias del sistema sean falsas. La tesis de Davidson es, además, que toda creencia o afirmación es relacional e interpretativa, con lo cual el significado de una creencia, tanto como su verdad, emergen siempre en una relación comunicativa entre intérpretes. Siendo esto así, sería imposible que un intérprete comprenda las afirmaciones de un hablante y al mismo tiempo piense que la mayoría de sus creencias son falsas, pues como el significado de una creencia está dado por sus relaciones lógicas con las otras creencias del sistema, si uno creyera que la mayor parte de creencias de un sistema son falsas, no podría determinar el significado de una creencia cualquiera de ellas. Además, si no se pudiera fijar el significado de las creencias de un sistema, menos podría uno afirmar su falsedad, ya que la asignación del valor de verdad de una creencia es posterior a la determinación de

⁷ «Yo no me procuré mi figura del mundo porque me cerciorara de su corrección; ni lo asumo porque esté convencido respecto de su corrección. No: Es el telón heredado contra el cual distingo entre lo verdadero y lo falso» (Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certidumbre*, Buenos Aires: Tiempo Nuevo, 1972, § 94). «Sin embargo, proporcionar fundamentos, justificar la evidencia, alcanza un término; pero el término no es proposiciones ciertas que nos impresionan inmediatamente como verdaderas, *i. e.*, no es una manera de *ver* por parte nuestra; es nuestro *actuar*, el que yace en el fondo de nuestro juego de lenguaje» (*ibid.* § 204).

su significado. De esta manera, tanto el relativismo como el escepticismo global se tornan posiciones imposibles, pero no porque hayamos encontrado un argumento fundacional definitivo contra ellas, sino porque las características dialógicas del fenómeno de la interpretación exigen que un intérprete asuma que la mayor parte de las creencias de un agente son verdaderas para poder asignar significados a sus palabras y acciones.

Se sigue del pensamiento de Davidson que las creencias no tienen un significado ni son verdaderas por sí mismas, sino a partir de una interacción comunicativa donde los significados de las expresiones son propiedades relacionales entre intérprete e interpretado, es decir, son constituidos solidariamente por los participantes del diálogo en una situación interpretativa.

Aquí reaparece el pluralismo pragmatista que sostiene la posibilidad de redescubrir indefinidamente la realidad. Pero mientras para Peirce el objetivo es determinar las creencias que tendríamos en un supuesto fin ideal de la investigación —esa es la definición de verdad de Peirce⁸—, para Davidson cada nueva descripción es una nueva metáfora que nos permite ver relaciones entre cosas que antes no habíamos visto. Este proceso de encontrar originales relaciones entre objetos —lo que en Wittgenstein se llama el «ver aspectos»— es infinito e inagotable, como lo es la actividad misma de interpretar la realidad y a nosotros en ella. Aquí hay un elemento historicista que aparece en esta tradición gracias a la confluencia entre Hegel y Darwin, quienes influyeron notablemente en los orígenes tanto del pragmatismo como de la filosofía analítica.⁹

IV. Interpretación radical

Las distintas hebras de la tradición pragmatista y post-analítica se van entretrejiendo hasta constituir un tramado en el análisis que hace Davidson

⁸ Lo que también puede formularse como la justificabilidad bajo condiciones ideales.

⁹ Cf. Dewey, John, «La influencia del darwinismo en la filosofía», en: Faerna, Ángel Manuel (ed.), *Dewey. La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

del fenómeno de la interpretación. Un rasgo central de esta posición es su carácter intersubjetivo y no monádico.

Como hemos visto, el sistema en el que se fijan los valores de verdad de las creencias es, en realidad, un sistema de prácticas sociales compartidas o una forma de vida. Esta forma de vida se constituye intersubjetivamente en las interacciones comunicativas de los agentes intencionales. Se trata del espacio común en el que confluyen los estados mentales y las acciones de los agentes que interactúan, produciendo así, para ponerlo en términos gadamerianos, una fusión de horizontes. A partir de estos espacios compartidos se constituyen los criterios objetivos que permitirán determinar los valores de verdad de las creencias y los valores morales de las acciones. Estos pueden ser objetivos porque, al ser constituidos intersubjetivamente, constriñen a los agentes que interactúan según los criterios que ellos mismos han colaborado en constituir. El punto es que en las interacciones comunicativas no solo se fijan los significados y los estados mentales de los agentes, sino también los criterios con los cuales se determinan estos significados y estos estados mentales, así como los valores de verdad de las creencias. Pero, ciertamente, no se trata de afirmar que las proposiciones posean *en sí mismas* valores de verdad objetivos, la idea es más bien que los valores de verdad de las creencias *pueden construirse así como descubrirse* intersubjetivamente con un grado de validez objetiva que constriña a todos los involucrados en la constitución de las creencias en cuestión.

Uno podría poner las cosas de esta manera: el valor de verdad de una oración es relativo a un lenguaje o teoría o sistema de creencias. Pero esto puede ser objetivo, cuanto cabe de objetivo. Voy a intentar explicarme ahora. El valor de verdad de una oración depende de dos cosas: depende de su significado y de la manera como es el mundo. Pero el significado de una oración solo puede ser determinado en un sistema de creencias, luego su valor de verdad solo puede ser determinado en un sistema de creencias. Es en ese sentido que el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias. Pero además, el sistema de creencias en cuestión puede tener criterios objetivos para determinar el valor de verdad de una oración que tiene significado en ese sistema. Y es en ese sentido que, aunque el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias, puede ser objetivo.

Voy a utilizar un ejemplo. Supongamos que me preguntara cuál es el valor de verdad de la oración «la masa es invariable». Esa oración, en sí misma, carece de valor de verdad, porque no se ha estipulado cuál es su significado. Para empezar, el significado de la oración «la masa es invariable» depende del significado de la palabra «masa», y este a su vez dependerá de si tomamos como marco de referencia la mecánica de Newton o la teoría de la relatividad de Einstein. Para Newton la masa es una *constante* que se define como la cantidad de materia producto de la densidad por el volumen. Para Einstein, por el contrario, la masa es una variable que está en relación con la velocidad, siendo su mínimo valor el mismo de la masa newtoniana y aumentando su máximo valor infinitamente mientras el móvil se acerca a la velocidad de la luz. Entonces, la oración «la masa es invariable» tiene significados distintos si se la interpreta en un contexto newtoniano o einsteniano. Como el valor de verdad de una oración depende de su significado y de la manera como es el mundo, entonces solo se puede asignar un valor de verdad a la oración «la masa es invariable» *con relación a* un sistema de creencias, en este caso una teoría científica. Sin embargo, cada una de estas teorías, la de Newton y la de Einstein, tiene criterios *objetivos* para determinar el valor de verdad de una oración que tiene significado en esa teoría. Así, es objetivamente verdadero que la masa es invariable con relación a la mecánica de Newton, y es objetivamente falso que la masa es invariable con relación a la teoría de la relatividad de Einstein. Quedará claro, naturalmente, que la oración «la masa es invariable» tiene significados diferentes, es decir que da lugar a creencias y comportamientos distintos, en la mecánica de Newton y en la teoría de la relatividad de Einstein. El punto es que el valor de verdad de una creencia no es arbitrario, subjetivo o dependiente del gusto de cada quien. Puede ser objetivo, aunque con relación a un contexto dado.¹⁰

¹⁰ También podría añadirse, aunque esto se aleja de nuestros intereses presentes, que es un hecho moral que cierta acción está objetivamente bien en ciertas circunstancias, así como también puede ser un hecho que *p*, si a la oración de que «*p*» le asignamos un valor de verdad objetivo en cierto sistema de creencias. En este caso, por «hecho» entenderemos simplemente los rasgos de la realidad que hacen que nuestras creencias puedan ser verdaderas o falsas. Dewey también creía que los valores pueden ser objetivos siempre que se adapten a las necesidades requeridas por una situación.

La idea hasta aquí es que pueden haber criterios compartidos para determinar los valores de verdad de una creencia, de suerte que estos criterios constriñan a todo agente racional a aceptar ciertas conclusiones y no otras, siempre que estos agentes acepten el sistema de creencias, o el esquema conceptual, en relación con el cual estos criterios son válidos. En este punto, alguien podría sostener que la noción de objetividad que estoy empleando es insuficientemente objetiva, y que a esa persona no le interesa saber si una oración es objetivamente verdadera en un sistema de creencias dado, sino si es objetivamente verdadera sin más, es decir, objetivamente verdadera para todos los sistemas de creencias. Mi respuesta a esa posible objeción es que eso sería como preguntarse cuál es el significado de una oración en sí misma, independientemente de un lenguaje, o en cualquier lenguaje dado. Es obvio que solo se puede fijar el significado de una oración en un determinado lenguaje. Como el valor de verdad de una oración depende de su significado, será igualmente obvio que el valor de verdad de una oración solo se puede fijar en un lenguaje o en un sistema de creencias. Debo insistir, sin embargo, en que los valores de verdad de las creencias de un sistema son siempre atribuidos por el sistema de un intérprete y son generados en el espacio común producido por la situación comunicativa, con lo cual no se trata de sistemas aislados como compartimentos estancos.

Ahora bien, quizá en este punto uno quiera saber qué ocurre cuando tenemos dos teorías o sistemas de creencias diferentes y en competencia, y necesitamos saber cuál es el verdadero. Lo primero que yo diría es que se puede atribuir valor de verdad a una creencia (o a un sistema de creencias) solo *con relación a* un sistema de creencias mayor al cual pertenece. Pero no tendría sentido preguntarse si toda una visión del mundo es verdadera o falsa, si no tenemos un sistema mayor que fije los criterios de verificación, de la misma manera como no tendría sentido preguntarse si una cultura o una forma de vida es verdadera o falsa. Uno solo puede preguntar acerca del valor de verdad de una creencia al interior de un contexto que le da significado. Este contexto, que suele ser una teoría, es preferible a otro que pretenda describir el mismo objeto si es más explicativo dada cierta evidencia disponible. Las virtudes epistémicas que hacen que una teoría sea más explicativa que otra pueden variar —eso condujo a Kuhn a proponer el

famoso tema de la inconmensurabilidad—, pero con frecuencia hay criterios compartidos al interior de ciertas comunidades científicas o académicas. De esta manera, si determinamos que una teoría es más explicativa que otra, habremos también determinado que las creencias que constituyen esa teoría son verdaderas. Esto muestra cómo la verdad de una creencia es el producto de una dialéctica entre teoría y experiencia que, al constituir un círculo hermenéutico, nos puede permitir fijar el valor de verdad de una proposición de manera objetiva, pero al interior de un contexto de creencias que la haga significativa y le atribuya contenido.

Ahora bien, alguien podría decir que esto puede ser aceptable en contextos donde los sistemas de creencias tienen criterios muy precisos de asignación de valores de verdad, como es el caso de las ciencias naturales, pero no en áreas donde los criterios son menos precisos, como por ejemplo las ciencias sociales (o los dilemas morales). En cualquier caso el valor de verdad de una oración es relativo a un sistema de creencias, pero esto puede ser objetivo y puede ser más o menos objetivo según si los criterios de asignación de valores de verdad son más o menos precisos en el sistema de creencias en cuestión.

Naturalmente, es con relación a estos criterios objetivos de asignación de valores de verdad que nosotros adoptamos nuestras creencias y, por tanto, constituimos nuestra identidad subjetiva. Así pues, los conceptos de subjetivo, objetivo e intersubjetivo forman un inseparable trípode. La subjetividad solo es posible en una situación intersubjetiva y ante el reconocimiento compartido de la objetividad. Esto permite que uno pueda verse a sí mismo como un agente, que pueda advertir que hay una manera como el mundo se presenta para uno, y que pueda reconocerse a sí mismo como viviendo una historia en el tiempo que fluye conduciendo hasta el presente. El reconocimiento de la historicidad de nuestras propias vidas, que no es solo un fenómeno cognitivo sino también emocional, es parte de lo que entendemos por ser un sujeto, y es algo que se constituye en las complejas relaciones intersubjetivas que van construyendo una forma de vida compartida.