



Capítulo 19

El pensamiento pragmatista en la actualidad: conocimiento, lenguaje, religión, estética y política

Pablo Quintanilla y Claudio Viale

Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

*El pensamiento pragmatista en la actualidad:
conocimiento, lenguaje, religión, estética y política*
Pablo Quintanilla y Claudio Viale, editores

© Pablo Quintanilla y Claudio Viale, 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2015
Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-13370
ISBN: 978-612-317-137-7
Registro del Proyecto Editorial: 31501361500976

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

VERDAD Y JUSTIFICACIÓN: LOS LÍMITES DEL ETNOCENTRISMO¹

Pablo Quintanilla

Pontificia Universidad Católica del Perú

1

Richard Rorty ha desarrollado y defendido la tesis de John Dewey según la cual la verdad es justificabilidad garantizada. Asimismo, ha extraído algunas consecuencias de esta tesis en relación al etnocentrismo. Las propuestas de Rorty han sido frecuentemente consideradas relativistas, en gran medida por problemas de formulación atribuibles a él mismo, pero también por una mala comprensión de sus tesis. Este texto comienza discutiendo la concepción rortyana acerca de la *verdad* y la *justificación*, con el objetivo de mostrar sus aciertos y debilidades, especialmente en confrontación con las posiciones de Hilary Putnam, para después explorar una concepción de la verdad que incluye elementos de las posiciones de Charles Sanders Peirce y John Dewey.

Deseo defender cuatro tesis puntuales:

- (1) Rorty tiene razón al sostener que los criterios de verdad y justificación son conceptos coextensivos, es decir, que un enunciado² es verdadero si y solo si está bien justificado según ciertos criterios dados.
- (2) Rorty extrae de esta primera tesis, que considero correcta, una conclusión que me parece equivocada, o por lo menos confusa, y es que un enunciado es verdadero si está bien justificado para una comunidad epistémica, pudiendo no estarlo para otra, con lo cual la verdad de un enunciado (o su justificabilidad)

¹ Este artículo fue publicado originalmente en *Analítica*, 2010, 4, 27-54.

² No entraré aquí en el debate sobre si los portadores de verdad son proposiciones, enunciados o creencias. Por razones prácticas hablaré de enunciados aunque también usaré la variable *p*.

resulta un rasgo convencional y arbitrario. Sin duda una comunidad podría creer que un enunciado está justificado y que es verdadero mientras que otra comunidad podría creer que el mismo no está justificado y que es falso. Pero uno, en tanto sujeto de la enunciación y desde una posición históricamente situada, no podría creer que ambas comunidades están justificadas en sus creencias acerca de ese enunciado. Por eso es que nadie podría decir, a menos que se encontrara en una posición privilegiada *sub specie aeternitatis*, que dos enunciados contradictorios podrían estar simultáneamente justificados en dos comunidades epistémicas diferentes, siendo al mismo tiempo verdaderos.

- (3) Del carácter contextual y convencional de la justificación, Rorty extrae su posición etnocentrista, según la cual solo podemos justificar nuestras creencias, sobre cualquier tema, ante los miembros de una comunidad epistémica a la cual pertenecemos. Creo que en este punto Rorty está básicamente acertado, aunque su posición debe ser cualificada, siendo necesario aclarar qué es una comunidad epistémica y cuál es su extensión.
- (4) Aceptar que criterio de verdad y justificación son coextensivos no es incompatible con afirmar la existencia de una verdad objetiva, así como nuestra obligación moral en buscar esa verdad.

Según la interpretación usual que se hace de Rorty, su epistemología incorpora una tesis contextualista y una convencionalista. Según la tesis contextualista, uno está justificado en creer que p si su creencia satisface los criterios epistémicos del sistema de creencias de la comunidad a la que uno pertenece. Según la tesis convencionalista, esos criterios de justificación no tienen una justificación ulterior que su presencia en la comunidad epistémica en la que se da. De estas dos tesis se desprende la posición etnocéntrica que Rorty ha hecho célebre y que define de la siguiente manera:

Desde mi punto de vista davidsoniano, no tiene sentido distinguir entre oraciones verdaderas que son «hechas verdaderas por la realidad» y oraciones verdaderas que son «hechas por nosotros», porque la sola idea de «hacedores de verdad»³ debe ser abandonada. Sostengo que no hay verdad en el relativismo, sino este grado de verdad en el etnocentrismo: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otra área) a todo el mundo, sino solo a aquellos cuyas creencias están superpuestas con las nuestras en alguna apropiada medida. Este no es un problema teórico de «intraducibilidad», sino simplemente un problema práctico acerca de los límites de la argumentación; no es que vivamos en distintos mundos

³ *Truth makers* en el original.

que los nazis o los amazónicos, sino que la conversión desde o hacia sus puntos de vista, aunque posible, no sería un asunto de inferencia desde premisas previamente aceptadas (1991, p. 31)⁴.

Esta es una afirmación razonable, pero resulta necesario aclarar qué significa *nosotros*, a quiénes incluye esa expresión y quiénes son los *otros* con los que nuestras creencias no están superpuestas y frente a quienes no podemos justificarlas. Me inclino por pensar que en este punto las tensiones de Rorty emergen al ser insuficientemente davidsoniano. Quizás si abordamos el problema del etnocentrismo podamos aclarar las preguntas que ahora nos conciernen.

De acuerdo con Rorty, hay dos tipos de etnocentrismo: uno inevitable, deseable e inclusivo, y otro evitable, inaceptable y excluyente. Según el primero, toda sociedad y todo individuo son etnocéntricos y no podrían no serlo, porque asumen que sus creencias son las creencias verdaderas y que sus valores son los valores correctos. De esta manera, asumen también que creencias o valores incompatibles con los de ellos son falsos o incorrectos. Siguiendo el principio de la redundancia de Ramsey, creer en una oración es creer que es verdadera y que su negación es falsa, siendo lógicamente imposible que uno crea que sus propias creencias son falsas. Uno podría afirmar, para evitar ser considerado etnocéntrico, que no cree que sus creencias sean *las* verdaderas sino simplemente verdaderas, siendo esta su verdad aunque no *la* verdad. Esa formulación es, sin embargo, insostenible, porque el concepto de verdad es normativo en el sentido en que si yo creo que *p* es una oración verdadera, creo también que los demás deberían creerlo, y que si no lo creen están equivocados. En otras palabras, creo que ellos creerían —o por lo menos debieran creer— lo que yo creo, si tuvieran la evidencia que yo tengo. Lo mismo ocurre con los valores, por eso es que podemos discutir acerca de creencias y valores, pretendiendo mostrar al otro algo de lo que creemos él no se ha percatado y deseando aprender del otro de forma que él nos ayude a percibir algo que se nos pudiera haber pasado por alto. Eso no nos interesa hacer con los gustos, o en todo caso lo hacemos en menor grado, porque asumimos que el gusto no es normativo. Cuando comenzamos a discutir sobre gustos, por ejemplo en relación a una obra de arte o a la calidad del buen vino, es porque creemos que respecto de esos objetos hay algunos criterios objetivos y que, por tanto, el gusto puede llegar a ser normativo⁵. Esta no es una postura dogmática sino simplemente expresa la naturaleza del creer y el valorar, siempre que solo implique confrontar con los demás nuestras creencias y valores y no imponerlos.

⁴ Todas las traducciones de textos citados del inglés son mías.

⁵ Como dice Davidson: «*In our unguarded moments we all tend to be objectivists about values*» (2004, p. 39).

Toda comunidad o individuo es, asimismo, etnocéntrico, pues inevitablemente comprende a cualquier otro individuo o comunidad a la luz de su propia visión del mundo, considerándola por eso *otra*. Esa visión del mundo solo puede ser *otra* si en un sentido importante es parecida a la de uno mismo. La idea de una persona o comunidad enteramente diferente a uno o a la de uno es ininteligible; solo se puede ser diferente cuando se es suficientemente semejante.

El sentido indeseable y excluyente de etnocentrismo es aquel según el cual una comunidad se considera axiológica o epistemológicamente privilegiada respecto de otras, pues considera que su representación de la realidad o de los valores correctos es la más cercana a la naturaleza misma de las cosas. Este tipo indeseable de etnocentrismo puede ir de la mano con una forma de autoritarismo, pues si uno piensa que hay una descripción última y correcta de la realidad y que uno está más cerca de ella que los demás, puede creerse en el derecho de imponerla⁶.

La diferencia central entre los dos tipos de etnocentrismo está en el falibilismo. El primero cree que sus creencias son verdaderas pero también que podrían ser falsas, con lo cual se siente epistemológica y moralmente obligado a revisar sus justificaciones y a adoptar las creencias que estén mejor justificadas según sus propios criterios de justificación. Él también se siente obligado a confrontar sus creencias y valores con otros diferentes, con el objetivo de modificarlos si fuera necesario, así como de permitir al otro tener la posibilidad de modificar los suyos, si él lo considera apropiado. El segundo tipo de etnocentrismo no suele admitir ninguna de estas posibilidades, precisamente porque cree que algunas de sus creencias son fundamentalmente verdaderas, es decir, que ningún tipo de evidencia podría hacerle dudar de ellas.

Es claro que Rorty defiende el primer tipo de etnocentrismo, pero también es verdad que en este punto, como en otros, parece decir o incluso llega a decir lo que no quisiera ni debería decir. Hay quienes creen que eso ocurre, por ejemplo, cuando sostiene que la democracia liberal es el mejor sistema del mundo. A primera vista esa afirmación puede sonar inaceptable, sobre todo si se usa, cosa que no hace Rorty, para justificar formas de dominación política o económica. Bajo una interpretación generosa, este autor diría que su creencia en que la democracia liberal es el mejor sistema del mundo no implica una posición de desvalorización de otros modelos políticos sino, simplemente, muestra la obviedad de que uno cree y no podría no creer que sus creencias y valores son preferibles a los de los demás. Pero Rorty, como aplicado seguidor del falibilismo de Peirce, añadiría que tales creencias y valores *podrían* evidenciarse como incorrectos o falsos cuando se confronten con las creencias y valores ajenos.

⁶ «Noting that the same thing can usefully be described in lots of different ways is the beginning of philosophical sophistication. Insisting that one of these ways has some privilege other than occasional utility is the beginning of metaphysics» (Rorty, 2000, p. 88).

Esto justificaría el conversacionalismo de Rorty así como su creencia en la democracia liberal, es decir, su posición según la cual nuestras creencias y valores deben ser confrontados con los ajenos para que podamos estar en condiciones de cambiarlos cuando esto sea necesario, así como para darle la oportunidad al otro de que reformule los suyos. En todo caso, los mayores problemas de este autor aparecen cuando tiene que defender su etnocentrismo de la crítica de que no es sino un modo ideológico de justificación de una forma de dominación. Ahí es donde aparece el fantasma de Karl Marx que, según Jacques Derrida, nos recuerda que algo se pudre en Dinamarca, es decir en la sociedad democrática liberal (2003).

Pero, permaneciendo en el terreno epistemológico y aceptando tanto una noción epistémica de verdad, según la cual los valores de verdad de los enunciados no trascienden a sus formas de verificación (sean estos cuales fueren), como la tesis contextualista de que un enunciado es verdadero solo si está bien justificado al interior de una comunidad epistémica, la pregunta obvia es cómo debiéramos entender una comunidad de este tipo. Lo que caracteriza a una comunidad epistémica es la existencia de prácticas sociales implícitas que subyacen a los acuerdos y desacuerdos explícitos. Estas prácticas implícitas son también acuerdos en las actividades justificatorias y se pueden ver como convergencias en el nivel de creencias, significados atribuidos a las expresiones y acciones, y comportamientos intencionales. Todo esto genera compromisos normativos que, siguiendo a Robert Brandom, constituyen productos culturales formados a partir del reconocimiento de los otros. La idea central, entonces, es que una comunidad epistémica se constituye a partir de ciertas prácticas sociales reconocidas de manera compartida, sobre la base de prácticas implícitas y no conscientes, generándose así la objetividad de los conceptos mediante situaciones comunicativas de negociación de aplicación de normas a circunstancias específicas. Naturalmente uno puede pertenecer simultáneamente a varias comunidades, las cuales están siempre cambiando en sus prácticas características. Por otra parte, tanto el sujeto como la comunidad se constituyen simultáneamente sin que haya anterioridad de alguno de ellos. Esta es una idea del pragmatismo clásico que influyó mucho en las concepciones actuales acerca de la intersubjetividad.

Las comunidades epistémicas no tienen límites precisos, pero eso no es problemático pues ocurre también con los subgrupos que constituyen las comunidades más amplias. Un punto importante, sin embargo, es que la pertenencia o no a una comunidad es relacional e incorpora un ámbito de indeterminación de la interpretación, es decir, uno puede pertenecer a la comunidad C para un intérprete x, según los estándares de sus criterios e intereses, aunque no para un intérprete y. Esto es, si las comunidades epistémicas están constituidas por prácticas compartidas y estas, a su vez, son convergencias entre significados, atribuciones de estados mentales y acciones,

dado que estas convergencias son relacionales y están sujetas a un grado de indeterminación de la interpretación, entonces la pertenencia o no a una comunidad epistémica también es asunto relacional y está sujeta a un grado de indeterminación de la interpretación. Esto, por otra parte, no está libre de relaciones ideológicas y de poder. Akeel Bilgrami (1995) ha mostrado cómo la presencia cultural de Occidente es hoy tan fuerte en el mundo que con frecuencia los propios no occidentales se consideran a sí mismos «los otros», adoptando, por tanto, la perspectiva occidental para interpretarse a sí mismos como marginales de esa comunidad epistémica que, sin embargo, usan para autodefinirse.

Pero lo importante ahora es entender qué quiere decir Rorty cuando afirma que no podemos justificarnos frente a todos sino solo frente a los que comparten creencias con nosotros, donde la pregunta obvia es cuáles son esas creencias que es necesario compartir, quiénes somos nosotros y quiénes pueden ser tan diferentes de nosotros que no es posible que los consideremos como *nosotros*. Finalmente, qué consecuencias, acerca de la verdad, tiene el que no podamos justificarnos frente a aquellos otros.

Mi propuesta es que, en este terreno, la palabra *nosotros* incorpora a *todos*, con lo cual no existen los *otros* frente a los que no estemos obligados a justificarnos. Así, optaría por una forma de universalismo asociado a un etnocentrismo inclusivo, basado en una concepción de la interpretación en que asumimos que los demás son semejantes a uno precisamente porque eso es condición de posibilidad de comenzar a interpretarlos. Ya se habrá visto por qué afirmé que quizás Rorty es insuficientemente davidsoniano, ya sea en sus posiciones o en la manera como las formula.

La naturaleza de la interpretación es tal que solo podemos entender el comportamiento intencional o la vida psíquica de otra cultura o persona a la luz de la de uno mismo, es decir, comparando sus acciones y estados mentales con los nuestros y atribuyéndole los estados mentales que nosotros creemos que tendríamos si estuviéramos en las circunstancias en que creemos que están ellos. Esta posición es compatible con el pluralismo conceptual, entendido a la manera del pragmatismo clásico, como la aceptación de que el mundo puede ser descrito de múltiples formas según diversos objetivos o intereses sin que haya ni deba haber un criterio para determinar una sola descripción correcta. Este pluralismo conceptual, sin embargo, no entraña un relativismo conceptual, entendido como la tesis de que cualquier descripción es tan buena como cualquier otra o que estas son inconmensurables entre sí, ya sea en el sentido de intraducibles como en el de incomparables. La razón es que una descripción podría ser objetivamente mejor que otra para alcanzar ciertos objetivos que ambas comparten. Es la comunidad de objetivos lo que permite comparar y evaluar descripciones con pretensiones de objetividad. Si los objetivos de ambas descripciones son diferentes

no hay criterios para compararlas, lo que no significa que sean descripciones inconmensurables, simplemente son distintas.

Ahora bien, se podría aceptar, como sugiere Rorty, que tanto el significado como la verdad de un enunciado son relativos a un sistema de creencias y que la aceptación de este es a su vez convencional respecto de una comunidad epistémica. Lo primero se entiende en un doble sentido: el significado y el valor de verdad de un enunciado se pueden fijar solo al interior de un sistema de creencias, y en virtud de los criterios semánticos y epistémicos de tal sistema. Pero lo segundo es más problemático. ¿Qué puede significar que la verdad de un enunciado sea convencional respecto de una comunidad epistémica? ¿Significa que de haber sido diferente la comunidad epistémica, es decir, de haber tenido una historia social o intelectual diferente, habría tenido un sistema de creencias diferente? Eso es obviamente verdadero. Si el convencionalismo significa que tenemos las creencias que tenemos porque pertenecemos a una comunidad epistémica en particular como podríamos haber pertenecido a una diferente, eso es una obviedad, y si además se añade que no es posible dar una justificación de nuestras creencias que no sea desde los criterios de nuestra propia comunidad epistémica o, por lo menos, con criterios que nuestra comunidad epistémica pueda entender e incorporar, eso resulta razonable también. Así, el conversacionalismo de Rorty nos plantea la exigencia de poner permanentemente a prueba nuestros criterios frente a comunidades con criterios diferentes, lo que precisamente calza con la defensa que hace Rorty de la democracia liberal. Eso sería coherente también con su negativa a intentar dar una mayor justificación al modelo conversacionalista mismo.

En este punto, el relativista conceptual diría que la aceptación de un sistema de creencias por una comunidad epistémica es arbitraria e irracional (en el sentido de injustificada), y que no hay criterios para preferir *nuestro* sistema de creencias por sobre cualquier otro diferente, con lo cual tanto la justificación como la aceptabilidad de las creencias en un sistema resultan igualmente arbitrarias. Me inclino por rechazar esa afirmación, sosteniendo que la elección justificada entre sistemas es racional, aunque desde los criterios de *nuestro* inevitable sistema de creencias. La fuerza del argumento radica en que los diversos sistemas son siempre traducibles entre sí, es decir son opciones frente a nosotros, con lo cual la elección justificada de criterios de verdad se da a la luz de nuestro propio e inevitable sistema de creencias, compartido en alguna o gran medida por nuestra comunidad epistémica.

¿Qué ocurre, entonces, con la afirmación de Rorty según la cual solo podemos justificarnos ante quienes comparten nuestras creencias? Es obvio que nadie podría compartirlas todas y, siguiendo el principio de caridad davidsoniano, tampoco se podría dejar de compartir muchas de ellas. Es más, cualquier sistema de creencias que sea reconocido por nosotros como tal deberá ser reconocido como compartiendo

un número mayoritario de creencias con nosotros. Esa es, como se sabe, la tesis defendida por Davidson (1984) precisamente para objetar las nociones mismas de relativismo epistémico e inconmensurabilidad. Así entonces, si para que reconozcamos a alguien como agente intencional es necesario que le atribuyamos un número mayoritario de creencias compartidas con las nuestras, ¿cómo podría ocurrir que no nos sintamos obligados a justificarnos ante él o ella? ¿Quiénes serían aquellos frente a los que no estaríamos obligados a justificarnos? Estas preguntas sugieren que una comunidad epistémica lo somos todos aquellos que nos podemos interpretar mutuamente, es decir, todos aquellos a quienes reconocemos como agentes intencionales, esto es, *por lo menos* todos los seres humanos. Esto conduciría a una forma de universalismo asociado a un etnocentrismo inclusivo, donde el significado y la verdad se determinan al interior de la comunidad epistémica que conformamos todos los agentes racionales, *desde la interpretación* que hacemos según los criterios de nuestra propia subcomunidad epistémica.

2

Vamos a detenernos ahora en los detalles de la relación entre justificación y verdad según Rorty⁷. Una de las críticas más agudas a esa posición procede de Putnam (1990). Según este autor, la concepción rortyana acerca de la verdad no permite explicar la reforma de nuestros estándares de justificación más allá del puro consenso. Tampoco deja espacio para alguna noción, por débil que fuese, de progreso. Putnam expresa su posición acerca de la justificación de una creencia en cinco puntos:

- (1) Hay un hecho objetivo acerca de si un enunciado está justificado.
- (2) El que un enunciado esté justificado es independiente de si la mayor parte de los miembros de nuestra comunidad cree que está justificado.
- (3) Nuestras normas y criterios de justificación son productos históricos y están sujetos al devenir histórico.
- (4) Nuestras normas y criterios de justificación reflejan nuestros intereses y valores.

⁷ Un valioso debate al respecto, que involucra a Federico Penelas, Daniel Kalpokas, Glenda Satne, Luis Robledo, Eleonora Cresto, Justina Díaz Legaspe, Eduardo Alejandro Barrio y Federico Matías Pailos, se puede encontrar en: *Dianoia*, XLVIII(51), 2003. Una posterior respuesta de Daniel Kalpokas aparece en *Dianoia*, LII(58), 2007: «Normatividad y facticidad: el doble aspecto del concepto de justificación. Respuesta a Penelas y Satne».

- (5) Nuestras normas y criterios de justificación (y de cualquier otra cosa) pueden siempre ser reformados, habiendo mejores y peores normas y criterios (1990, p. 20)⁸.

Rorty (1993, p. 449) rechaza los primeros dos principios y acepta los tres últimos, pero Putnam (2000b) cree que la única manera de aceptar el quinto principio es aceptando también los dos primeros, con lo cual, a juicio de Putnam, Rorty se estaría contradiciendo. Además, según Putnam, la única manera de ser un falibilista es aceptando (5), que para él presupone (1) y (2). Así, para Putnam, o Rorty acepta (1) y (2) o deja de ser un falibilista. Vamos a analizar el asunto con detenimiento.

Para Rorty si una comunidad C cree que el enunciado *p* está justificado, entonces *p* está justificado para C y no hay mucho más que decir al respecto, mientras que para Putnam C podría creer equivocadamente que *p* está justificado, siendo objetivamente verdadero que la creencia de C está equivocada. Es decir, para Putnam C podría creer que *p* está justificado sin que *p en realidad* esté justificado.

Ahora bien, desde la perspectiva peirceana⁹ que Putnam alguna vez mantuvo y que posteriormente abandonó, lo central no es si C cree que *p* está justificado sino si C creería que *p* lo está, en el escenario en que C tuviera toda la evidencia relevante —en condiciones ideales— a favor y en contra de *p*. Es decir, C podría creer equivocadamente que *p* está justificado, si Ci no cree que *p* esté justificado, donde Ci es C con toda la evidencia relevante a favor y en contra de *p*. Esto es, Ci es una comunidad ideal de C, o una versión idealizada de C, desde los criterios mismos de C. Si nosotros somos parte de C, Ci es la versión ideal que tendríamos de nosotros mismos. Si pertenecemos a una comunidad diferente de C, digamos D, y nos preguntamos si la creencia *p* que tienen los miembros de C y en cuya justificación creen está realmente justificada, lo que estamos haciendo es comparar los criterios de justificación de C con los de D, es decir con los nuestros. Si los criterios de C y D varían, podríamos pensar que si los miembros de C tuvieran la información

⁸ «*In ordinary circumstances, there is usually a fact of the matter as to whether the statements people make are warranted or not.*»

Whether a statement is warranted or not is independent of whether the majority of one's cultural peers would say it is warranted or unwarranted.

Our norms and standards of warranted assertibility are historical products; they evolve in time.

Our norms and standards always reflect our interests and values. Our picture of intellectual flourishing is part of, and only makes sense as part of, our picture of human flourishing in general.

Our norms and standards of anything—including warranted assertibility—are capable of reform. There are better and worse norms and standards.»

⁹ No afirmo que esta haya sido la posición que Peirce sostuvo, pero sí que tiene una coloración peirceana. Más adelante compararé algunas interpretaciones sobre este autor.

y evidencia que nosotros tenemos, a favor y en contra de p , creerían o deberían creer lo que nosotros creemos acerca de p . Así, si nosotros somos D, Ci sería equivalente a D, en tanto lugar de la enunciación desde donde juzgamos si p está realmente justificado o no. Según esta concepción de corte peirceana, o por lo menos bajo cierta interpretación de ella, decir que hay un hecho por el cual p está justificado, no puede significar otra cosa que hay un acuerdo intersubjetivo respecto de la verdad de p en Ci, si nuestro lugar de enunciación es C. En otras palabras, sí puede haber un hecho, como dice Putnam, por el cual p está justificado, si todo lo que eso significa es que p está justificado para una comunidad dada, que puede ser Ci o D. Rorty dice que sería un hecho solo en un sentido sociológico, y eso es correcto si nosotros no pertenecemos a C, pero si nosotros somos C estaremos hablando de lo que creemos que es un hecho objetivo.

En algún momento tanto Putnam como Rorty estuvieron cerca de una posición de este tipo. Pero posteriormente Rorty la abandonó por una posición más claramente contextualista y Putnam se acercó a un mayor objetivismo, es decir, se alejaron uno del otro. En sus últimos artículos, Putnam ha defendido un concepto objetivo de verdad que no está asociado a la noción peirceana de un supuesto fin ideal de la investigación. También sostiene que el concepto de verdad no es definible, lo que lo acerca a las posturas de Davidson (2005). Las posiciones más robustas de Putnam no modifican los cinco puntos de divergencia con Rorty mantenidos en 1990, sino, en todo caso, hacen más obvia la distancia con este autor.

Yo mismo creí una vez que la verdad podía ser definida como aseverabilidad justificada bajo condiciones «ideales» (es decir, *lo bastante buenas*), siendo la cuestión misma sobre qué condiciones son lo bastante buenas algo por determinar en el curso de la investigación. Ya no creo que esto funcione, ni siquiera creo que sea necesario definir la verdad en absoluto [...] Pero aquí quisiera señalar solo esto: aunque creamos que a veces la verdad es algo más que la aseverabilidad justificada (incluso la aseverabilidad justificada bajo condiciones ideales) sería una gran equivocación suponer que la verdad siempre trasciende la aseverabilidad justificada bajo condiciones ideales (o lo bastante buenas) (Putnam, 2004, p. 129; véase también 2000b).

Para Rorty, *justificabilidad* para una comunidad ideal (Ci) es simplemente justificabilidad para nosotros tal como nos gustaría ser (1993, pp. 451-452). La pregunta, nuevamente, es quiénes somos nosotros. Mi respuesta asocia elementos de Peirce y Davidson. Sostengo que nosotros somos *todos los que nos podemos interpretar mutuamente*, es decir, *todos*, pero desde el punto de vista situado del individuo y de la comunidad desde la que él o ella hace esa interpretación. Y nosotros no llamamos *verdadero* a lo que creemos hoy que está justificado, sino a lo que creemos hoy

que estaría justificado si tuviésemos toda la evidencia a favor y en contra de p . Pero el universo del discurso no es una comunidad en particular sino todos los agentes intencionales racionales. La distinción entre el nosotros actual y el nosotros ideal es la única distinción que hay que hacer para preservar otras distinciones que no deberíamos abandonar: lo que creemos que es verdad y lo que es verdad, lo que creemos que está justificado y lo que está justificado, donde lo que es verdad y lo que está justificado es lo que creeríamos en condiciones ideales. Esta distinción nos permite mantener también el uso cauteloso o precavido de verdad: si bien p está justificado podría no ser verdadero, si descubrimos mejores criterios de justificación.

El punto ahora es que el enunciado « p está justificado pero es falso» solo puede significar que p está justificado para C aunque no para C_i que, a juicio de quien enuncia, es más confiable que C . Pero si mi comunidad es C y no C_i , pues por hipótesis C_i aún no existe, ¿cómo podrían los criterios de C_i parecerme preferibles a los de C ? Tomando como sujeto de la enunciación a mi propia comunidad epistémica, sería contradictorio afirmar que p está justificado para mí pero que es falso. Lo que sí sería aceptable es que yo crea que p está justificado pero que *podría* ser falso. Eso significa que si bien creo que p es verdadero y que está justificado, también creo que con nueva evidencia podría llegar a creer que es falso. La *posibilidad* de esa nueva evidencia y de la falsedad de p es aludida con el concepto de una comunidad ideal a la que yo podría pertenecer en el futuro, en la que p no estaría justificado y, por tanto, sería considerado falso. En esa comunidad podríamos llegar a pensar que nuestros criterios actuales de justificación no son los mejores y podríamos preferir otras formas de justificación.

Pero Putnam va más lejos. Él dice que podría ser un hecho objetivo que la comunidad C esté totalmente equivocada al creer que p está justificado. La pregunta es en relación a quién o a quiénes es que C estaría equivocada. Para este autor esa pregunta es innecesaria, pues la verdad no es una propiedad relacional entre enunciados, hechos y comunidades epistémicas, sino una propiedad monádica de los enunciados que, por lo menos en algunos casos, trasciende a las comunidades epistémicas. Eso, sin embargo, supone la existencia, o por lo menos la inteligibilidad, de un intérprete privilegiado ajeno a comunidad alguna. Si no tenemos ese supuesto, o si no es parte de nuestras consideraciones epistémicas, el error de C tendría que darse en relación a C_i , que no es otra cosa que C con nueva evidencia y nuevos criterios, o a una comunidad D . Desde la concepción epistémica de verdad que estamos asumiendo, los conceptos de verdad y justificación son siempre relacionales, uno acierta o yerra para alguien respecto a ciertos hechos del mundo, y sería una violación del principio de caridad y, por tanto, de los principios de inteligibilidad del discurso suponer que una comunidad podría estar plenamente equivocada para otra que la interpreta,

frente a un mundo que ambas comparten, especialmente si esa otra no es más que una idealización que esa comunidad tiene de sí misma.

Una manera de aclarar este punto es planteando dos preguntas:

- (1) ¿Podría un amplio sector de creencias de C estar equivocado (por ejemplo, en su concepción del Sistema Solar o de la corrección moral de los sacrificios humanos)? Sí, si lo que eso significa es que esas creencias están equivocadas respecto de otra comunidad D, por ejemplo, la nuestra, que es el sujeto de la enunciación. Pero no podrían todas las creencias de C estar equivocadas para D, porque entonces no quedaría claro cuáles son las creencias de C según D.
- (2) ¿Si nosotros somos C, podría un amplio sector de nuestras creencias estar equivocado? Nosotros no podríamos creer que nuestras creencias están equivocadas, pero sí podemos (y debemos) creer que nuestras creencias *podrían* estar equivocadas, es decir, que en un momento futuro, con más evidencia y mejores razones, podríamos llegar a modificar nuestras creencias de tal manera que dejemos de creer lo que creemos ahora. Ese momento ulterior sería Ci, visto desde nuestro actual punto de vista C.

3

Ahora debemos volver nuestra atención con más radicalidad al concepto de verdad, que no es otra cosa que el significado de la palabra *verdad*, es decir, la manera en que usamos esa expresión regularmente en nuestra comunidad de hablantes, lo que no es separable de nuestras prácticas sociales y formas de vida que involucran creencias acerca de la manera en que las cosas son.

Si bien el concepto de verdad es culturalmente variable, es decir, tiene ciertos rasgos en nuestra comunidad epistémica que podrían no estar presentes en otras, probablemente sí hay ciertos rasgos universales. Pero lo universal no es el contenido del concepto sino *las condiciones normativas de su uso*, es decir, todos los conceptos de otras lenguas que son, de alguna manera, traducibles por nuestro término *verdad* presuponen la exigencia de criterios compartidos de justificación. Estos criterios compartidos y normativos de justificación serían el hecho de que cuando decimos que un enunciado es verdadero nos sentimos obligados a justificarlo mediante razones y pretendemos que debería ser creído (es decir, considerado verdadero) por cualquiera que tuviera la evidencia que nosotros creemos tener.

Pero aclarar el concepto de verdad no es simplemente describir cómo lo usa la gente, lo que no sería tarea filosófica sino lexicográfica. Nuestro trabajo es proponer modificaciones en el uso habitual, si es que estas son necesarias, con el fin de hacer el concepto más explicativo. Así, exploraré una posición que es una combinación

de las concepciones de Dewey y Peirce. Sostendré que decir «*p* es verdadero» se debe interpretar como:

p es parte de una teoría, o de un sistema de creencias, que es la opción mejor justificada sobre la base de la mejor evidencia disponible, según los criterios compartidos por nuestra comunidad epistémica para el objeto de estudio en cuestión, y de acuerdo con los objetivos que nos trazamos de manera colectiva.

Esta no es una reconstrucción de cómo la gente usa la palabra *verdad* sino una estipulación de cómo sería conveniente entenderla en el ámbito teórico para sacarle mayor provecho explicativo. El uso intuitivo y común de verdad suele ser correspondentista. Es decir, lo que todos preteóricamente entendemos porque un enunciado sea verdadero es alguna forma de correspondencia con la manera en que son las cosas, y eso es seguramente correcto. Pero el problema con la correspondencia no es *solo* que ya presupone algún tipo de corrección para establecer qué es un criterio correcto, lo que conduce tanto a una circularidad como a un regreso al infinito, como atinadamente notaron Gottlob Frege (1977, pp. 3-4) y Francis Bradley (1914). El problema tampoco es *solo* que los conceptos mismos de *correspondencia* y *hecho* son sumamente imprecisos; el problema central del correspondentismo es que no dice nada importante. En otras palabras, podemos creer que la verdad es correspondencia sin tener la menor idea de cómo hacer para determinar cuándo un enunciado es verdadero y cuándo falso. Si bien *definición* y *criterio de verdad* no son lo mismo, para alguien que se haya tomado en serio la célebre máxima de Peirce (1988)¹⁰ no se entiende cuál es el significado de un concepto si no se sabe cómo aplicarlo, de manera que definir la verdad como correspondencia sin darnos más luces sobre su aplicación nos deja en la oscuridad. Ahora bien, como los pragmatistas han venido insistiendo, el criterio de verdad que *de facto* usamos es la justificación, y como necesitamos distinguir, por razones cautelares, entre un *enunciado verdadero* y uno *justificado*, entonces es necesario explicar qué tipo de justificación es la que hace que denominemos *verdadero* a un enunciado. Así es como apareció la tesis de que un enunciado es verdadero si está justificado bajo condiciones ideales (CP 5.564, 8.13)¹¹.

¹⁰ «Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto».

¹¹ La formulación clásica y más antigua es la de Peirce: «*The concordance of (a)...statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific beliefs*». «...truth more perfect than this destined conclusion, any reality more absolute than what is thought in it, is a fiction of metaphysics» (véase también Dewey, 1941). Todas las referencias entre paréntesis a los textos de Peirce remiten a la numeración canónica de *The Collected Papers*.

Sin embargo, la idea debe desarrollarse con más detalle, sobre todo para hacer frente a las objeciones a las que con justicia ha dado lugar.

Según esta tesis es imposible distinguir entre verdad y justificación desde un punto de vista inmanente, porque si uno acepta que un enunciado está mejor justificado que las otras opciones disponibles, creará en él y, por tanto, creará que es verdadero. Creemos lo que nos convence y nos convence lo que nos resulta bien justificado, en relación a nuestros propios criterios de justificación y frente a las otras opciones rivales. En ciertas circunstancias, uno podría abstenerse de creer en algo si considera que las distintas opciones son igualmente malas, es decir, insuficientemente justificadas, pero, por lo general, estamos programados para exigir y sentirnos obligados a dar razones, así como para creer en lo que nos convence y creer que eso es lo verdadero. En ese sentido somos, como dice el título de un artículo de Dennett «*True believers*», esto es, verdaderos creyentes, aunque también creyentes de verdades. Uno podría pensar que lo que cree no está adecuadamente justificado si le parece peor justificado que las opciones rivales, pero solo en casos de irracionalidad y autoengaño podría uno creer en algo que sabe que está menos justificado que otra opción mejor justificada. Con frecuencia tenemos creencias que reconocemos están pobremente justificadas, pero eso ocurre o bien porque son la mejor opción disponible o porque hay otras razones que justifican nuestra creencia en ellas, aún si no conocemos esas razones o son inconscientes en un sentido freudiano. Uno podría creer en algo que intuye es absurdo simplemente porque se lo dijo una persona que considera confiable y esa sería una buena justificación para creer en ello. Uno podría resistirse a creer aquello que le resulta convincente, es decir, mejor justificado que las otras opciones disponibles, pero, si no hay causas inconscientes en juego, lo más probable es que sus resistencias terminen cediendo a su racionalidad y que termine por admitir su creencia. Por eso, distinguir entre creencias verdaderas y falsas es, en la práctica, distinguir entre creencias bien justificadas y mal justificadas, con lo cual los conceptos de criterio de verdad y justificación resultan coextensivos. Solo sería posible distinguir entre verdad y justificación en dos casos: (1) En relación al uso cauteloso o precavido de verdad, como cuando decimos que un enunciado está bien justificado pero que *podría* ser falso, o (2) desde un punto de vista externo, al afirmar que para alguien una creencia está bien justificada pero que es falsa para nosotros, es decir, que para esa persona la creencia está bien justificada pero no para nosotros, o viceversa.

¿Se infiere de esto que un enunciado puede ser verdadero para una comunidad epistémica aunque falso para otro? Por supuesto, si lo que eso significa es que unas personas creen que es verdadero un enunciado que otras personas consideran falso o, lo que es lo mismo, que tienen discrepancias respecto de la calidad de sus justificaciones. Pero no podría ocurrir que alguien, desde su propio contexto de justificación,

sostenga que un enunciado es verdadero en una comunidad y falso en otra, pues al afirmar que un enunciado es verdadero está implícitamente asumiendo que cree en él y que acepta sus criterios de justificación.

La verdad de un enunciado es relativa a un sistema de creencias, en la medida en que tanto su significado como su justificación se fijan con los criterios de ese sistema, pero puede ser también objetiva, en tanto todos asumimos —y no podríamos no hacerlo— su carácter normativo. Así, por ejemplo, si yo afirmo que p es verdadero, es porque creo que p es la mejor opción desde el punto de vista de su justificación. No solo presupongo que p sería la mejor opción para todo aquel que compartiera mi sistema de creencias, sino además asumo que todo aquel que tuviese la evidencia que yo creo tener, así como las pretensiones explicativas que me acompañan, debería creer que p . Así pues, yo puedo creer que las creencias de las personas son relativas a sus sistemas de creencias, es decir, que si tuviesen creencias de fondo diferentes y criterios de justificación distintos, tendrían creencias diferentes de las que tienen; pero dados sus sistemas de creencias y sus criterios de justificación asumo —y no podría no hacerlo— que ciertas creencias son objetivamente preferibles a otras. Aquí *objetivamente* significa «para mí y para aquellos que comparten conmigo esas creencias, esas evidencias y esos criterios de justificación, o que podrían llegar a compartirlos». Dado que aquellos que podrían llegar a compartir mis creencias y criterios de justificación son todos los agentes racionales, el universo de individuos a quienes incluyo en la objetividad del valor de verdad de mis creencias incluye a todos los agentes racionales. Así, cuando creo que un enunciado es verdadero, creo que es objetivamente verdadero y que los demás deberían creer en él, lo que no implica que no acepte que podría ser falso, esto es, que con nueva evidencia o mejores criterios de justificación podría darme cuenta, o alguien podría hacerme notar, que no era la mejor opción disponible.

Sería posible ejemplificar esta idea de la siguiente manera. Sea p el enunciado «La Tierra gira alrededor del Sol». Este enunciado es verdadero en tanto pertenece a una teoría que es actualmente nuestra mejor opción para explicar el Sistema Solar, aunque naturalmente la teoría podría ser eventualmente mejorada o descartada. El enunciado *era considerado* falso en el siglo V, pero sería incorrecto decir que en el siglo V *era* un enunciado falso, porque cuando digo que un enunciado es verdadero estoy afirmándolo. Decir que p es verdadero hoy pero que fue falso en el siglo V es absurdo, porque significaría que yo creo que es la mejor opción para describir el universo de hoy pero no el universo del siglo V y ciertamente no tengo razones para creer eso. Podría ocurrir que dentro de algún tiempo, gracias a nueva evidencia, cambie mi visión de las cosas y crea que p es falso. Pero eso no significaría que el valor de verdad de p haya cambiado, sino que ahora creo algo que antes no creía.

Así, si ocurriera que en el futuro llegara a creer que p es falso, creeré también que p siempre fue falso, incluso ahora mismo que creo que es verdadero. Lo que habría cambiado es mi creencia en p , no su valor de verdad.

Así pues, desde un punto de vista inmanente, *verdad* y *justificación* son conceptos coextensivos, aunque desde un punto de vista externo no, ni tampoco en condiciones ideales, que es el sentido cautelar. Pero hay una combinación entre ambos puntos de vista. Este se da cuando uno imagina que lo que cree ahora, y que por tanto considera bien justificado según sus criterios actuales, podría no estar bien justificado a la luz de nueva información que o uno no conoce o no existe aún. De esta manera, uno puede distinguir entre verdad y justificación pensando que si bien su creencia es actualmente la mejor justificada, no lo sería (para uno mismo) si uno tuviera cierta evidencia que aún no tiene, es decir, en condiciones ideales. Esta es una interpretación de la posición de Peirce. Para este autor, las creencias verdaderas son las que tendríamos si estuviésemos expuestos a toda la evidencia disponible en un supuesto fin ideal de la investigación. Pero podríamos admitir, junto con los críticos de Peirce, como Rorty y otros, que las expresiones «toda la evidencia disponible» y «el fin de la investigación» no resultan claras. Por ello, una mejor formulación podría ser esta:

Llamamos *verdadero* al enunciado que creeríamos en el caso que tuviéramos a disposición evidencia que, a nuestros ojos, haría que tengamos buenas razones para preferir ese enunciado respecto de otros enunciados posibles.

Esto permite que asumamos que nuestras creencias actuales no necesariamente son las que tendríamos en condiciones ideales, lo que permite el uso cautelar de verdad, el reconocimiento de que no hay una identificación plena entre los conceptos de *verdad* y *justificación*, y la aceptación de que para que un enunciado sea llamado verdadero no basta con que esté justificado en un sistema de creencias existente. Por otra parte, el fin de la investigación es solo un concepto regulativo que nos hace pensar en una situación ideal no realizable y que hace posible el uso cautelar de verdad, donde la idea es que si tuviéramos más evidencia a favor y en contra del enunciado, podríamos cambiar el valor de verdad que le atribuimos. Pero además, decir que un enunciado es verdadero es decir que ese es el enunciado que creeríamos en condiciones ideales. Asimismo, siguiendo a Peirce, lo descrito por aquellas creencias que tendríamos en condiciones ideales es la realidad en sí misma. Considérese la siguiente afirmación de Peirce:

The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality (CP 5.407).

Aquí Peirce está diciendo dos cosas importantes. En primer lugar, sostiene que la verdad es un tipo de correspondencia entre nuestras creencias y los hechos de la realidad, solo que llamamos «hechos de la realidad» a los objetos y acontecimientos que serían descritos por las creencias que tendríamos en condiciones ideales. Otra manera de poner las cosas es diciendo que la verdad es un tipo de consenso, no actual sino potencial, es decir, es el consenso al que llegaríamos en condiciones ideales. Pero este consenso no depende solo de las habilidades y características de los investigadores sino también de la manera como la realidad es, aunque el criterio para determinar cómo es la realidad depende de nuestras condiciones de justificación frente a la evidencia disponible. Es decir, los hechos son aquellos aspectos de la realidad que hacen que nuestras creencias sean verdaderas o falsas, en condiciones ideales de justificación y evidencia. Peirce defiende un realismo directo, por analogía con su teoría de la percepción, donde los objetos de la realidad y las regularidades que los gobiernan son objetos de nuestra experiencia inmediata, sin que haya entre ellos y nosotros intermediarios epistémicos. En este punto Peirce (CP 5.444, 5.539) se reclama defensor del sentido común, el cual está comprometido con un realismo directo acerca de los objetos de percepción¹². Pero hay un sentido en que el realismo directo es más fuerte aún que el realismo trascendental, porque este último admite la posibilidad del escepticismo global, mientras que el primero no acepta como inteligible una brecha entre nuestra mente o nuestras teorías y la realidad, y no admite el escepticismo global ni siquiera como posibilidad lógica. La mejor explicitación de las consecuencias del realismo directo se puede encontrar en el análisis davidsoniano del escepticismo global, en tanto bloquea la inteligibilidad misma de este tipo de escepticismo y del relativismo conceptual. La realidad es idéntica a lo descrito por nuestras creencias verdaderas y, en condiciones ideales, la realidad misma se encargaría de que podamos converger en el fin de la investigación, pues la realidad constriñe nuestro comportamiento y creencias para que podamos adaptarnos a ella, de otra manera no sobreviviríamos ni como especie ni como individuos.

Podemos concebir que una creencia nuestra está bien justificada pero que podría ser falsa si reconocemos que podríamos tener un error de justificación, si creemos que podríamos haberla justificado sin suficiente evidencia o si pensamos que cambiaríamos de opinión si apareciera evidencia que hoy no existe. En otras palabras, podemos concebir que en condiciones ideales podría haber enunciados verdaderos que no nos resulten justificados hoy. Esa es una manera de interpretar el principio de convergencia de Peirce sin necesidad de asumir que en el largo plazo nuestras creencias *de facto* tenderán a converger. Se podría suponer que la convergencia ocurrirá inevitablemente

¹² El realismo directo es una posición muy cercana al realismo natural posteriormente acuñado por Putnam (1999) y que también se puede encontrar en William James.

como consecuencia de fenómenos empíricos y contingentes como la globalización o la adaptación de la especie a una realidad física común, pero esta convergencia no es una consecuencia lógica de la concepción de la verdad que estamos explorando, sino, en todo caso, una consecuencia de algunas de nuestras creencias empíricas. Al parecer para Peirce sí lo era, por lo menos en su etapa más temprana, pero no creo que necesariamente deba serlo. Christopher Hookway (2004) ha mostrado que si bien el Peirce más joven, anterior a 1880, se inclinaba por una interpretación fuerte del principio de convergencia según el cual los investigadores tenderán inexorablemente a compartir creencias en el largo plazo, en sus textos posteriores la convergencia es vista como un ideal regulativo o una esperanza¹³.

El joven Peirce pensaba que la realidad en sí misma constriñe nuestras creencias, de manera que tarde o temprano la realidad nos obligará a abandonar las creencias falsas (aquellas que son reglas poco exitosas para la acción) y nos obligará a aceptar las creencias verdaderas (aquellas que son útiles para lidiar con el mundo). Pero pasar del destino inevitable de la convergencia a la pura esperanza parece un giro demasiado radical. Podemos aceptar la convergencia como un ideal regulativo y entender *verdad* como el nombre que ponemos a ese acuerdo ideal, así como llamamos «realidad» al objeto descrito por ese acuerdo. Por supuesto no se trata de un acuerdo arbitrario, sino constreñido por la manera como las cosas son. En principio, los investigadores trabajando con el mismo tipo de categorías y conceptos, o con los mismos objetivos, podrían arribar a las mismas conclusiones si estuvieran expuestos a la misma o semejante evidencia. Pero no se requiere que investigadores trabajando con distintas categorías u objetivos vayan a hacerlo. Estas distintas descripciones iluminarían aspectos diferentes de la realidad, sin ser incompatibles entre sí. De esta manera el principio de convergencia puede ser compatible con el pluralismo epistemológico.

Un enunciado es verdadero o falso solo bajo cierta descripción de la realidad o sistema de creencias, pues fuera de este carece de significado y, por tanto, no puede ser portador de verdad. Esta es una idea contenida en el propio Peirce: *Although it is true that «Any proposition you please once you have determined its identity, is either true or false», yet so long as it remains indeterminate and so without identity, it need neither be true that any proposition you please is true, nor that any proposition you please is false (CP 5.448).*

¹³ En una conversación con Paul Carus, citada por Hookway (2004, p. 135) y publicada en las obras completas de Peirce (CP 6.610), ante la interpretación de Carus de que la convergencia según Peirce sería un acontecimiento inevitable, Peirce contestó diciendo que se trata de una esperanza. «...a hope that such a conclusion may be substantially reached concerning the particular questions with which our inquiries are busied». De hecho, cuando Peirce preparó en 1903 una reimpresión de «How to make our ideas clear», sugirió dos cambios al pasaje W 3.273. En la nueva versión el texto dice: «...all the followers of science are animated by the cheerful hope...» y «This great hope is embodied in the conception of truth and reality». Esta información procede de Hookway (2004, p. 135).

Pero eso no impide que los enunciados puedan tener un grado objetivo de verdad, si todos los investigadores que comparten esa descripción tienen la tendencia a converger en ese valor de verdad. El principio de la convergencia apunta a que cuando alguien afirma que un enunciado es verdadero, o simplemente cuando cree en él, se está comprometiendo normativamente con la creencia de que si las demás personas tuvieran la evidencia que él tiene y asignaran los mismos significados a las palabras, tendrían que creer lo que él cree, y viceversa. Asimismo se está comprometiendo con la idea de que si esa comunidad de individuos estuviera expuesta a la misma evidencia observacional y pudiera intercambiar opiniones al respecto, en principio y en condiciones ideales, sus miembros tenderían a converger en sus creencias. En este sentido, lo que intenta Peirce es aclarar cuáles son los compromisos teóricos que uno adquiere cuando tiene una creencia o, lo que es lo mismo, cuando dice que un enunciado es *verdadero*¹⁴.

Hasta aquí he intentado integrar elementos en una concepción de la verdad básicamente epistémica y minimalista, en el sentido de que la palabra *verdad* no refiere a una propiedad diferente de las prácticas humanas que nos permiten discriminar entre lo que llamamos verdadero y falso, de manera que si bien podemos establecer los criterios con que determinamos el valor de verdad en una disciplina en particular, a nivel metateórico podemos decir que aunque esos criterios varían entre disciplinas, todas ellas comparten el determinar como verdaderos a los enunciados mejor justificados según sus propios criterios de justificación. En sentido estricto no hemos definido *la verdad*, solo hemos explorado algunos de sus rasgos, hemos hablado de criterios de verdad y hemos afirmado que la justificación es un criterio compartido.

En este punto es posible formular dos preguntas. Primero, ¿tiene sentido afirmar la existencia de una verdad objetiva? Y, segundo, ¿puede el concepto de verdad ser un ideal regulativo y funcionar normativamente para dirigir nuestro comportamiento e investigaciones? Rorty contestaría de manera negativa a ambas preguntas. Por mi parte, creo que las respuestas deben ser afirmativas. Las creencias mejor justificadas en un momento determinado y sobre la base de toda la evidencia disponible, para un sistema de creencias, son objetivamente verdaderas para quienes comparten ese sistema. Si ese sistema es el nuestro, estamos hablando simplemente de la verdad. Que haya otras comunidades que tengan creencias o criterios de justificación diferentes a los nuestros, solo prueba que estamos moralmente obligados a confrontar nuestras creencias con las de ellos para corregir las nuestras o para ayudarles a ellos a corregir las suyas, en caso que así lo deseen. El concepto de verdad es normativo

¹⁴ Hookway: «Peirce is not offering an account of what it is for a proposition to be true, Instead he is clarifying: (i) What commitments we incur when we take a proposition to be true. (ii) What commitments we incur when we seek truth in some area» (2004, p. 147).

en tanto uno está lógicamente (y también empírica y moralmente) obligado a creer que son verdaderos los enunciados mejor justificados. Pero el concepto de verdad es también un ideal regulativo, en tanto estamos moralmente (y también empírica y lógicamente) obligados a intentar que nuestras visiones del mundo sean las mejores justificadas de las disponibles. Es decir, estamos lógica, epistemológica y moralmente obligados a buscar la verdad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appia, Kwame Anthony & Henry Louis Gates Jr. (eds.) (1995). *Identities*. Chicago: Chicago University Press.
- Bilgrami, Akeel (1995). What is a Muslim? En Kwame Anthony Appiah y Henry Louis Gates Jr. (eds.), *Identities*. Chicago: Chicago University Press.
- Bradley, Francis Herbert (1914). *Essays on Truth and Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandom, Robert (ed.) (2000). *Rorty and his Critics*. Londres: Blackwell.
- Davidson, Donald (1984). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. En *Inquiries into Truth and Interpretation* (pp. 183-198). Oxford: Oxford University Press-Clarendon Press.
- Davidson, Donald (2004). The Objectivity of Values. En *Problems of Rationality* (pp. 39-51) Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (2005a). The Folly of Trying to Define Truth. En *Truth, Language and History* (pp. 19-37). Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (2005b). Truth Rehabilitated. En *Truth, Language and History* (pp. 185-200). Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, Jaques (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Dewey, John (1941). Propositions, Warranted Assertibility and Truth. *The Journal of Philosophy*, 38(7), 169-186
- Frege, Gottlob (1977). Thoughts. En Peter Geach (ed.), *Logical Investigations* (pp. 1-30). Oxford: Blackwell.
- Geach, Peter (1977). *Logical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Hookway, Christopher (2004). Truth, Reality and Convergence. En Cheryl Misak (ed.), *The Cambridge Companion to Peirce* (pp. 127-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- Misak, Cheryl (ed.) (2004). *The Cambridge Companion to Peirce*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Peirce, Charles Sanders (1931-1960). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Editado por Charles Hartshorne, Paul Weiss y Arthur W. Burks. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1988). Cómo esclarecer nuestras ideas. En José Vericat (ed.), *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)* (pp. 200-223). Barcelona: Crítica.
- Putnam, Hilary (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, Hilary (1999). *The Threefold Cord: Mind, Body and World*. Nueva York: Columbia Press.
- Putnam, Hilary (2000a). Richard Rorty on Reality and Justification. En Robert Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (pp. 81-87). Londres: Blackwell.
- Putnam, Hilary (2000b). *Sentido, sinsentido y los sentidos*. Barcelona: Paidós.
- Putnam, Hilary (2004). *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard (1991). Solidarity or Objectivity? En *Objectivity, Relativism and Truth* (pp. 21-34). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1993). Putnam and the Relativist Menace. *The Journal of Philosophy*, XC(9), 443-461.
- Rorty, Richard (2000). Response to Hilary Putnam. En Robert Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (pp. 87-90). Londres: Blackwell.