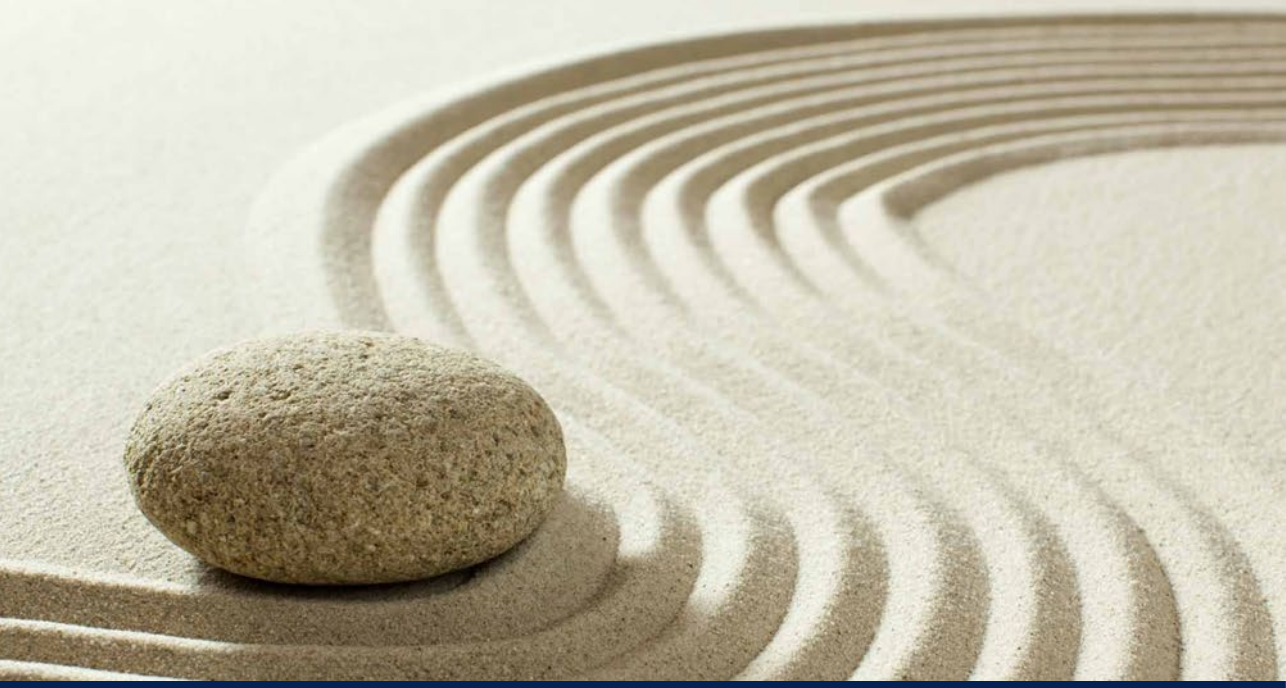

Capítulo 18

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 Nº 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, objetividad y fin de la indagación

César Escajadillo
Pontificia Universidad Católica del Perú
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

1

En las últimas décadas, Richard Rorty y Donald Davidson han puesto en duda, con muy buenos argumentos, la viabilidad de las teorías clásicas o sustanciales de la *verdad*, aquellas que buscan definir este concepto sobre la base de nociones como *correspondencia*, *coherencia* y *aseverabilidad garantizada*. Entre estas se incluye la concepción de Charles Sanders Peirce, según la cual *verdad* es el nombre que recibiría la opinión destinada a ser aceptada por quienes investigan en un supuesto fin ideal de la indagación, tesis que subyace a la postura de quienes ven la verdad como una *meta* de nuestras prácticas epistémicas. Más allá de algunas diferencias entre Rorty y Davidson sobre la importancia explicativa de este concepto, su posición básica es que si no podemos saber con seguridad cuál de nuestras creencias es verdadera —como probaría el hecho de que incluso nuestras creencias mejor justificadas podrían ser falsas—, entonces no tiene sentido pensar en la verdad como una meta, algo a ser alcanzado por las personas en condiciones ideales o presentes. El carácter *objetivo* de la verdad —el hecho de ser independiente de lo que cualquiera pueda pensar— sería, pues, el motivo para rehuir cualquier intento por esclarecer la naturaleza de este concepto.

Pienso que una virtud de la posición de Rorty y Davidson es haber señalado las deficiencias en la mayoría de intentos por definir la verdad en términos de alguna propiedad o conjunto de propiedades —a la manera de las teorías substanciales—; sin embargo, tengo dudas respecto de si ese fracaso debería comprometernos con la afirmación de que no podemos saber nunca cuál de nuestras creencias es verdadera. Mi sospecha es que en este último punto ambos autores van muy lejos y que es posible defender el carácter *objetivo* de la verdad —considerándola algo independiente

de lo que cualquiera pueda pensar— sin comprometernos con la afirmación, contraintuitiva, de que no podemos saber nunca cuál de nuestras creencias es verdadera. En lo que sigue sostendré que es la concepción peirceana de la indagación —entendida como una teoría acerca de cómo fijar la creencia— la que nos ayuda a ver este punto, especialmente cuando reconocemos la afinidad entre esta concepción y la manera en que Davidson nos ha enseñado a pensar en el fenómeno de la *interpretación radical*. Así, argumentaré que es bajo el punto de vista de la indagación que podemos afirmar que algunas de nuestras creencias son verdaderas —verdaderas en un sentido *objetivo*— y que reconocer que cualquier creencia bien justificada podría ser falsa no equivale a admitir, *pace* Rorty y Davidson, que no podemos saber nunca cuál de nuestras creencias es verdadera.

2

En un influente ensayo de fines de la década de 1980 titulado «Pragmatism, Davidson and Truth», Rorty sostuvo que es posible detectar en la obra de Davidson una actitud *minimalista* respecto de la verdad, la cual consiste en reconocer que *verdadero* no tiene un uso explicativo que permita entender por qué algunas creencias son mejores o preferibles a otras. Bajo este punto de vista, el término *verdadero* no tendría un uso adicional a los tres que se señalan a continuación (1992, p. 335):

(a) Uso «aprobatorio» (*endorsing*), el cual sirve para dar respaldo a una creencia cuando esta permite obtener ciertos resultados.

(b) Uso «cautelar» (*cautionary*), el cual nos advierte que muchas de nuestras creencias mejor justificadas podrían no ser verdaderas.

(c) Uso «desentrecomillador» (*disquotational*), el cual cancela las comillas en una oración citada al mostrar bajo qué condiciones dicha oración es verdadera.

Rorty piensa que podemos encontrar en Davidson los recursos necesarios para hacer inteligible estos tres usos sin necesidad de contar con algo similar a una definición de la verdad, dando así sentido a la idea pragmatista según la cual respecto al tema de la verdad «menos es más». Una posición minimalista supone reconocer, en ese sentido, que no hay manera de dar inteligibilidad a la idea de que las creencias son verificadas por el mundo, y que el debate entre realistas y antirrealistas —el debate acerca de si hay o no cuestiones de hecho en psicología, ética y lógica— carece de importancia filosófica.

En este esfuerzo por restarle importancia explicativa al concepto de verdad, Rorty ha criticado a Peirce por sostener que la verdad es la opinión destinada a ser aceptada

por quienes investigan en un supuesto fin ideal de la indagación[1]. Rorty considera que esta concepción es tan problemática como la noción misma de *correspondencia con los hechos* y que para hacerla menos problemática Peirce tendría que mostrar que estamos en un fin de la indagación y no, simplemente, cansados o faltos de ideas. En efecto, Rorty piensa que no podemos trabajar para alcanzar algo a menos que sepamos decir cuándo se consigue, y que este es justamente el problema con la concepción peirceana de la verdad. No podemos saber nunca cuándo estamos en contacto con la verdad porque la verdad concebida a la manera de una «meta» o como «correspondencia» es irreconocible. No podemos saber que hemos alcanzado el fin de la indagación porque no hay cómo estar seguros de que hemos agotado todos los esfuerzos y no podemos saber si nuestras creencias representan adecuadamente la realidad porque no hay manera de abandonar nuestra piel para comprobarlo. Ello no ocurre en el caso de la *justificación*, término que Rorty emplea para señalar el proceso de ir confrontando nuestras creencias con auditorios cada vez más amplios y diversos. A diferencia de la verdad, la justificación es un fenómeno local y claramente reconocible, con lo cual no existiría un objetivo que sea descubrir la verdad independiente del proceso de justificar nuestras creencias ante la mayor cantidad de auditorios posibles.

Nótese que al distinguir entre *verdad* y *justificación*, Rorty está apelando al uso *cautelar* de *verdadero* que señalamos hace un momento, aquel que nos recuerda que incluso nuestras creencias mejor justificadas podrían ser falsas[2]. Ahora bien, el carácter local de la justificación no implica que estemos representando el mundo incorrectamente, como los prisioneros en la alegoría platónica. La diferencia entre verdad y justificación no debe entenderse como una diferencia entre *representación exacta* y *representación no exacta* del mundo. Esta es una consecuencia que Rorty toma del punto que hace Davidson cuando sostiene que la mayoría de las creencias de un hablante *tienen que ser verdaderas*. Porque esto, desde la perspectiva de Rorty, solo puede significar que no tenemos cómo entender el uso cautelar de la verdad si no es presuponiendo un grado importante de sintonía con el mundo y los demás,

[1] Literalmente: «La opinión destinada a ser aceptada últimamente por todos los que investigan es lo que entendemos por verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real» (*CP* 5.407). Como es costumbre, las referencias entre paréntesis a los textos de Peirce remiten a la numeración canónica de *The Collected Papers* (*CP*). En adelante, salvo se indique lo contrario, todas las traducciones pertenecen al autor.

[2] Otra manera de entender el uso cautelar de la verdad es en términos del contraste entre auditorios presentes y futuros. Dicho contraste nos recuerda, según Rorty, que actualmente no tenemos muchas de las creencias que estaban mejor justificadas en el pasado, y que lo mismo podría ocurrir más adelante con las creencias que hoy en día sí podemos justificar.

tal como se desprende del modelo davidsoniano de la *triangulación*[3]. Según este modelo, la relación entre dos o más individuos interactuando simultáneamente entre sí y el mundo que comparten da lugar a tres tipos de conocimiento interdependientes: sobre uno mismo —conocimiento subjetivo—, sobre los demás —conocimiento intersubjetivo— y sobre una realidad compartida con los demás —conocimiento objetivo—. Como Davidson muestra, la triangulación es esencial para entender por qué independientemente de dicha relación —sin un acuerdo con el mundo y los demás— no hay cabida para el concepto de verdad ni para la existencia de pensamiento ni de lenguaje.

Voy a detenerme brevemente a explicar este último punto. Rorty está de acuerdo con Davidson cuando señala que solo en interacción con los demás, y en relación a un mundo percibido como común, puede un individuo llegar a tener pensamientos y lenguaje. Ello se debe a que solo la interacción con otros individuos suministra el trasfondo necesario para empezar a distinguir entre el acierto y el error, para hablar de creencias y oraciones capaces de referir a un mundo independiente de las personas: un mundo que puede ser captado correcta o incorrectamente por las creencias y oraciones del hablante. En suma, solo hay pensamiento y lenguaje allí donde el concepto de verdad entra en escena. Pero este es un concepto que entra en escena solo en interacción con otros, allí donde una pauta racional de conducta se hace *común* a dos o más individuos. En ese sentido, resulta central la posición de Davidson cuando niega que la mayoría de las creencias de un hablante puedan ser falsas, pues sostener que todas ellas podrían serlo equivale a no asignarles ningún contenido, ni a reconocerlas como el tipo de estado mental que puede ser evaluado en términos de verdad y falsedad. Desde luego, esto no implica que todo lo que un hablante cree es verdadero; el punto es que no todas o la mayoría de sus creencias podrían ser erróneas, pues se necesita un conjunto lo suficientemente amplio de creencias verídicas para dar contenido a las falsas. Así, Davidson y Rorty concuerdan en que la creencia es verídica por naturaleza, en el sentido de que un hablante solo puede tomar por verdadero aquello en lo cual *cree*. Esto es compatible con la tesis de que la verdad es una *norma*, una norma conceptual a la que apuntan la creencia y la aserción (Engel, 2001; McDowell, 2009; Price, 2010). Que la verdad sea una norma supone, en el caso de la creencia, que el concepto de verdad es constitutivo del de creencia, en el sentido recién señalado, a saber: que creer *p* es creer que *p* es verdad, y que sería extraño descubrir que nuestra creencia en *p* es falsa sin pretender modificarla. En ese sentido, pensar en la verdad como una norma supone reconocer su carácter

[3] La importancia de la triangulación para el lenguaje y el pensamiento ha sido destacada por Davidson en diversos ensayos (especialmente en los reunidos en 2001b).

intrínsecamente verídico. Ahora bien, Rorty y Davidson se resisten a admitir esto último porque temen que si se acepta que la verdad es una norma, aquello a lo que apunta la creencia y aserción, entonces se le estaría considerando también como una meta, algo que está a nuestro alcance o a la espera de ser encontrado. Aquí percibo una confusión acerca de qué significa sostener que la verdad es una norma, punto sobre el cual volveré en la última sección.

Hasta aquí, lo que hemos dicho acerca de la relación entre el concepto de verdad y la triangulación se puede resumir en la siguiente afirmación de Rorty: «no es posible tener lenguaje, ni tampoco creencias, sin estar en contacto con una comunidad humana y una realidad no humana. No hay posibilidad de acuerdo sin verdad, ni de verdad sin acuerdo» (2000, p. 16). Así, según este autor, la mayoría de las creencias de un hablante deben aparecer como justificadas ante nosotros, y las nuestras como justificadas ante el hablante, pues no reconocer esto implicaría que o lo hemos entendido mal o no hay nada en el hablante que se parezca a lo que conocemos como pensamientos.

De esta manera, Rorty interpreta la negativa de Davidson por definir el concepto de verdad como una posición similar a la suya cuando mantiene que la verdad no tiene un uso explicativo diferente de «plenamente justificado, pero tal vez no verdadero» (1995, p. 283)[4]. Esta actitud sería compatible, a su vez, con la de William James cuando sostiene que *verdadero* es lo *bueno* en relación a la creencia (2000, p. 98), pero opuesta a la de Peirce cuando define la verdad como aquello que todos aceptarían en un supuesto fin de la indagación.

3

Hasta el momento me he limitado a exponer las razones de Rorty para distinguir entre la actitud —minimalista— de Davidson y la —maximalista— de Peirce en relación a la verdad. En lo que sigue voy a señalar algunas consecuencias que se derivan del proceso por el cual fijamos la creencia —el proceso que Peirce llama «indagación» (*inquiry*)— con el fin de argumentar que no debemos ver a Peirce como un teórico de la verdad en el sentido tradicional. Para ello será pertinente establecer

[4] Aquí las diferencias entre Rorty y Davidson son más sutiles. Davidson piensa que la verdad sí tiene un uso explicativo, toda vez que sin este concepto no seríamos criaturas pensantes. Por otro lado, dada su negativa a definir el concepto de verdad, rechaza lo que Peirce, James y Dewey dijeron sobre el tema, y en esto ve una razón de peso para no ser considerado dentro de la tradición pragmatista. Rorty concuerda en que la verdad es un concepto primitivo que no puede ser definido y acepta la tesis de que la verdad depende de cómo es el mundo, pero mantiene que esto no es suficiente para restituirle importancia explicativa.

una conexión con la teoría de la interpretación radical de Davidson, la cual muestra coincidencias importantes con la concepción peirceana de la indagación.

Un primer aspecto por tener en cuenta es qué entiende Peirce por el «fin de la indagación». La *indagación* es entendida por este autor, simplemente, como una «lucha» por alcanzar el estado de creencia (*CP* 5.374). La lucha se inicia con la irritación que la duda causa sobre el pensamiento y termina con el cese de esta, cuando se ha establecido una creencia o *regla de acción* —Peirce se refiere también a la *creencia* como «pensamiento en reposo» (*CP* 5.397)—. Ello implica que buscamos y preferimos las creencias que permiten alcanzar ciertos resultados prácticos, pues si una creencia no lograra satisfacer los fines deseados o aplacar las necesidades que causan la irritación del pensamiento, entonces no veríamos motivo alguno en tenerla. En ese sentido, cuando el autor habla del «fin de la indagación» no se refiere más que a ese estado del pensamiento en que la duda ha sido reemplazada, de momento, por la creencia.

Peirce estaría de acuerdo con Davidson en que es imposible descubrir que la mayoría de nuestras creencias son falsas, porque si nos atenemos a su definición de creencia como una «regla de acción», o disposición para actuar, suponer que la mayoría de nuestras creencias son falsas sería no dar cuenta en absoluto de por qué las tenemos, ni de por qué preferimos actuar de cierta manera y no de otra, algo similar a suponer que un individuo puede dudar de todo y razonar correctamente al mismo tiempo. Como se sabe, en esto consiste la crítica que Peirce realiza a Descartes cuando lo acusa de no tener dudas *reales*[5]. El meollo de la crítica consiste en que la duda ha de ser motivada por factores externos u objetivos, independientes de la persona, lo que hace que nadie puede dudar de algo, ni creer en algo, solo porque uno se lo propone.

Por otro lado, la tesis de que las creencias son reglas de acción es una parte esencial de lo que Peirce tiene en mente cuando señala que la verdad es la opinión destinada a ser aceptada por quienes investigan en condiciones ideales. Para ver esto, es preciso recordar que para él no cabe hacer una distinción fuerte, de índole metafísica, entre la creencia y la creencia *verdadera*. No viene al caso porque no hay un sentido de *verdadero* que pueda designar algo completamente ajeno al pensamiento o independiente del proceso a través del cual alcanzamos la creencia. En esto Peirce lleva hasta las últimas consecuencias la lección principal de «Cómo esclarecer nuestras ideas», a saber, que no hay más concepción de un objeto de la que se sigue de reparar en sus propiedades actuales y efectos prácticos concebibles. En ese sentido argumenta que, tan pronto alcanzamos una creencia, nos sentimos satisfechos independientemente

[5] Peirce alude aquí a los pasajes iniciales de las *Meditaciones metafísicas*, véase «Some Consequences of Four Incapacities» (*CP* 5.265).

de si esta es verdadera en un sentido adicional, vale decir, estaremos satisfechos aun cuando siempre exista la posibilidad de que la creencia en cuestión no sea verdadera. Cito al autor sobre este punto:

> […] tan pronto alcanzamos una creencia firme estamos completamente satisfechos, independientemente de si la creencia es verdadera o falsa. Y está claro que nada que esté fuera de la esfera de nuestro conocimiento puede ser nuestro objeto, pues nada que no afecte a la mente puede ser motivo de esfuerzo mental. Lo máximo que se puede afirmar es que buscamos una creencia que *pensaremos* que es verdadera. Pero que es verdadera lo pensamos de cada una de nuestras creencias, y, en efecto, el afirmarlo es una mera tautología (*CP* 5.375).

Rorty no toma en cuenta que para Peirce la verdad no es sino una característica de aquellas creencias cuyo efecto sobre la conducta es tal que logrará satisfacer nuestros deseos y propósitos presentes, y que «decir que la verdad significa más que esto es decir que no tiene en absoluto ningún significado» (*CP* 5.375, n. 2). Con esto Peirce muestra que decir que una creencia es verdadera no es diferente a señalar que esta guiará nuestras acciones hacia el fin previsto. James entendió esto y por eso mantuvo que la verdad, en lo que respecta a una creencia u otro estado mental, cumple la función de «una orientación que merece la pena» (2000, p. 173).

Aquí no veo incompatibilidad alguna con la tesis de que la opinión *verdadera* es aquella destinada a ser aceptada en un supuesto fin de la indagación. Pues hemos dicho que la creencia verdadera es indistinguible de la creencia que pone fin, de momento, a la irritación del pensamiento generada por la duda. Si esto es así, entonces no hay otra manera de entender la idea de un «fin de la indagación» si no es como un escenario futuro diferente al que ahora conocemos, donde las necesidades, la evidencia y las dudas de entonces arrojarán creencias distintas a las que tenemos ahora. Al decir que la verdad es la opinión destinada a ser aceptada por aquellos que investigan en un fin de la indagación, Peirce solo nos recuerda que en un escenario distinto al presente las creencias que actualmente poseemos podrían no ser verdaderas, respaldando así el uso cautelar de la verdad que Rorty tanto estima.

Es más, cuando Peirce sostiene que la noción epistemológica de algo absolutamente incognoscible carece de significado porque no tenemos concepción alguna de lo que esto pueda significar, y que, en ese sentido, conocemos la realidad tal como es en sí misma (*CP* 5.310), señala, desde mi punto de vista, lo mismo que Davidson cuando argumenta que no tenemos cómo asignar contenido a la idea de que alguien podría estar mayoritariamente equivocado respecto del mundo. La intuición común a ambos autores es que no podemos confiar en algo que sea independiente del *acuerdo con nuestros pares y el mundo*, ya sea que se entienda esto a la luz de lo que ocurre

durante el proceso de indagación, o en la relación triádica hablante-intérprete-mundo que nos lleva a explicar la conducta de otros sobre la base de creencias mayoritariamente verdaderas. Por eso para Peirce la confluencia de la opinión verdadera final con el objeto real es decisiva. Lo real y lo verdadero son dos aspectos de la misma cosa, no dos hechos independientes. Esto lo entiende claramente Rorty cuando adjudica a Davidson la conclusión que señalamos hace un momento, a saber, que «no es posible tener lenguaje, ni tampoco creencias, sin estar en contacto con una comunidad humana y con una realidad no humana». Aquí me parece que Rorty hace justicia a Davidson. Sin embargo, si esto último es lo que tiene en mente cuando dice que la verdad no es una explicación de nada, entonces la actitud de Peirce respecto de la verdad tendría que parecerle tan minimalista como la de Davidson.

La creencia verdadera se sitúa, según hemos visto, en la base de la indagación y la interpretación. Así, cuando Davidson afirma que no podemos empezar a entender a otros hablantes sin asumir que son creyentes de verdades y amantes de lo bueno (2001a, p. 222), comparte la misma actitud que Peirce cuando sostiene que no tiene sentido preguntar por algo ajeno o independiente de la creencia una vez que esta ha reemplazado a la duda. Justamente, ese sería un caso en que la admisión de una posibilidad lógica no hace ninguna diferencia en la práctica, un caso en el cual admitir que determinada creencia puede no ser verdadera no da motivos para negarle el predicado «es verdad».

Ahora bien, esto no conlleva decir que la verdad es relativa o equivalente a lo que la mayoría de personas acepta. Eso sería confundir el carácter objetivo de la verdad con el carácter local de la justificación —que es también, en un sentido importante, el de la indagación y la interpretación—. El punto específico que hemos destacado es que solo la interacción con nuestros pares y el mundo que compartimos genera la pauta de conducta que puede ser evaluada sobre la base de una norma, una norma de *verdad*, y que en ausencia de dicha norma sería imposible interpretar a otros y tener una visión de la realidad.

Imagino que la objeción de Rorty y Davidson en este punto sería la siguiente: «pero no importa cuánto acuerdo interpersonal tengas, lo verdadero podría terminar siendo distinto de lo que estaba mejor justificado». Precisamente en esto se basan para oponerse a la idea de que la verdad es una norma: en que para ambos solo podemos aspirar a la justificación de nuestras creencias, nunca a la verdad. Pero como bien sostiene Engel (2001), es muy difícil mostrar que aspirar a la justificación no implica aspirar a la verdad, aun cuando verdad y justificación no sean lo mismo. En efecto, cuando nos situamos en un contexto indagatorio, o en la posición del intérprete radical, la afirmación «la creencia en *p* está justificada, aunque posiblemente no sea verdadera» resulta a todas luces desafortunada, ya que en ninguno

de estos contextos sería viable llamar a una creencia justificada sin pensar, al mismo tiempo, que *es verdadera* —de lo contrario, ¿qué sentido tendría darla por justificada en primer lugar?—. Dicho de otra manera, el reconocimiento de que nuestra creencia podría no ser verdadera solo valdría en caso tengamos razones para dudar de nuestra creencia, no en los casos en que dichas razones no se presentan. John L. Austin ilustra muy bien este punto cuando compara a la aserción sincera con el acto de prometer (1970). Y es que aseverar algo equivale a comprometerse con la verdad de lo dicho, en el mismo sentido en que prometer algo equivale a comprometerse con un acto futuro, con algo que uno cree o confía que hará. Así pues, decir «prometo que iré, pero no sé si llegue» —aun cuando siempre exista la posibilidad de que uno incumpla su promesa— suena tan ilógico como decir: «tu creencia está justificada, aunque posiblemente no sea cierta».

Para resumir lo dicho hasta aquí, creo que es posible decir, con Peirce, que la verdad es la opinión destinada a ser aceptada por quienes investigan en un supuesto fin ideal de la indagación —aunque la formulación no sea del todo adecuada—, pues el propósito de toda indagación es establecer la creencia, o poner fin a la duda, lo que no es distinto de buscar la *creencia verdadera*, aquella que está mejor justificada. En esto su posición es afín a la de Davidson cuando sostiene que el proceso de entender la conducta de otro hablante nos lleva necesariamente a atribuirle una cantidad considerable de *creencias verdaderas*. Dado que en ambos casos lo que prevalece es la creencia mejor justificada, aquella que permite dar cuenta de los hechos relevantes, concluyo que es posible detectar tanto en Peirce como Davidson una actitud similar respecto de la verdad.

4

Pienso centrarme ahora en algunas consecuencias de la discusión precedente que debieran llamar nuestra atención; específicamente, discutiré hasta qué punto Rorty y Davidson tienen razón al señalar que el carácter objetivo de la verdad hace imposible saber cuáles de nuestras creencias son verdaderas. Rorty llega a esta conclusión sobre la base del uso cautelar de la verdad que hemos indicado; Davidson, por su parte, considera que si la verdad es objetiva, entonces resulta independiente de lo que está mejor justificado para una o más personas, y es por tanto irreconocible: «sabemos muchas cosas, y sabremos más; lo que nunca podremos saber con certeza es cuáles de las cosas que creemos son verdaderas. Dado que no es un objetivo visible, ni reconocible cuando se alcanza, no tiene sentido llamar a la verdad una meta» (2005, p. 6).

Davidson sostiene que no podemos reconciliar la búsqueda de la verdad con su naturaleza objetiva, y que por eso haríamos bien en dejar de considerarla una meta.

Rorty, por su parte, llega a la misma conclusión aduciendo que siempre existirá una audiencia nueva ante la cual justificar nuestras creencias, con lo cual si no es posible pensar en una justificación última, la idea misma de alcanzar la verdad pierde todo sentido:

> Pues verdad solo suena como el nombre de una meta si se piensa que nombra una meta *fija*, esto es, si el progreso hacia la verdad se explica por referencia a una imagen metafísica, la de ir acercándonos a lo que Bernard Williams llama «lo que está ahí *en cualquier caso*». Sin esa imagen, decir que la verdad es nuestra meta es decir meramente algo así como «esperamos justificar nuestra creencia ante tantos y tan amplios auditorios como sea posible». Pero decir esto es ofrecer solo una meta que continuamente retrocede, una que se desvanece para siempre y sin remedio cuando nos movemos. No es lo que el sentido común llamaría una meta. Pues ni es algo a lo que podemos acercarnos, ni mucho menos algo que pudiéramos saber que hemos alcanzado (1995, p. 298).

Es claro que tanto Davidson como Rorty rechazan la imagen metafísica que explica el progreso hacia la verdad como una aproximación hacia algo que, para utilizar la frase de Bernard Williams, «está ahí en cualquier caso». Pero incluso si nos libramos de esta imagen, parecen sostener ambos, la idea de que la verdad puede ser algo reconocible o alcanzable es problemática. Ahora bien, recordemos que uno de los puntos centrales de la sección anterior es que no podemos desligar la verdad de sus conexiones con la creencia y el significado, es decir, de la pauta racional de conducta que emerge al triangular con el mundo y otros hablantes. Se trata de una pauta *normativa* que la verdad genera en las criaturas dotadas de pensamiento y lenguaje, la cual asegura que compartimos una visión mayoritariamente correcta acerca del mundo. Hemos sugerido que es solo con referencia a una pauta semejante que la indagación y la interpretación son posibles. De ser así, ¿por qué decir que la verdad no es visible ni alcanzable? Si una pauta racional de conducta, generadora de una norma de verdad, es indispensable para tener una visión del mundo y comprender a los demás, ¿por qué negar su accesibilidad o reconocimiento? Lo que Davidson parece temer es que de aceptar esta posibilidad estaríamos comprometiéndonos con el intento de definir la verdad sobre la base de un concepto más básico o primitivo, lo que genera una serie de dificultades insalvables[6]. Pero podemos desestimar este intento sin renunciar al carácter objetivo de la verdad ni a la intuición de que sabemos, por lo general, cuáles de nuestras creencias son verdaderas. Para ello debemos volver a Peirce y a la lógica de la indagación.

[6] Para entender los problemas que suscita el intento de definir la verdad, véase Davidson (2005, pp. 19-37).

Recordemos que es el uso cautelar del término *verdadero*, el segundo de los señalados por Rorty, el que pone en evidencia el hecho de que incluso nuestras creencias mejor justificadas podrían ser falsas. Esto es algo que Peirce, como buen falibilista, aceptaría con gusto. Sin embargo, hemos de reparar también en el hecho de que *no* todas ni la mayoría de nuestras creencias pueden ser falsas al mismo tiempo, con lo cual es preciso que reconozcamos que para dudar de ciertas creencias es indispensable mantener otras fuera de duda. En ese sentido, sugiero pensar el problema de la objetividad de la creencia, y para tal caso, del acceso a la verdad, ateniéndonos a la distinción que Bilgrami traza entre creencias *básicas* y creencias *hipotéticas* (2000, pp. 242-262). Las primeras conforman nuestra *imagen del mundo* y suministran los criterios desde los cuales juzgamos la corrección de ciertas proposiciones. Estas creencias están exentas de duda y gozan de lo que Michael Williams llama «habilitación por defecto» (2001, p. 160)[7]. Las segundas, en cambio, surgen para eliminar la duda en el contexto de la indagación y se aceptan o descartan sobre la base de la evidencia disponible para quienes investigan.

Es importante señalar que las creencias básicas no son fundamentos epistemológicos en el sentido tradicional —es decir, no son creencias cuya certeza se derive de sí mismas—, más bien, se trata de aquellas creencias que la indagación presupone como *necesidades metodológicas* y que determinan el rumbo de la indagación al mostrar de qué podemos y no podemos dudar. Pues bien, la tesis de Bilgrami es que una vez situados en el punto de vista de la indagación, el proceso por el cual tratamos de fijar la creencia, no hay ningún uso cautelar del término *verdadero* que pueda aplicarse sensatamente a las creencias que conforman nuestra imagen del mundo, es decir, a las creencias básicas. El uso cautelar solo sería aplicable a aquellas creencias que están en proceso de justificación, dando así sentido a la intuición de que la mayoría de nuestras creencias tienen que ser verdaderas. En efecto, ya sabemos que solo las creencias hipotéticas, aquellas que *no están* exentas de duda, pueden resultar falsas en el curso de la indagación, pues una condición para dudar de ciertas creencias es que no dudemos de otras. Las creencias que están libres de duda son, pues, creencias *verdaderas*, verdaderas en un sentido *objetivo* al no haber razones para dudar de ellas. Desde luego, siempre es posible recorrer el camino opuesto para mostrar que una creencia básica requiere mayor justificación, poniéndola así en duda, pero eso es posible siempre y cuando exista una adecuada recontextualización de por medio.

Otra manera de atender este punto es volviendo a considerar la idea de que la verdad es una norma de creencia o aserción. Ciertamente, esto no implica decir que tenemos siempre la obligación de buscar la verdad o de creer todo lo que es verdad.

[7] Detrás de esta idea se encuentra el modelo de justificación «creencia-desafío» adoptado por Charles Sanders Peirce, Ludwig Wittgenstein y Robert Brandom (véase Williams, 2001, p. 159).

No implica decir esto en tanto no todas las «verdades» son de interés para quienes investigan, solo aquellas que caen dentro de determinado campo de interés. Como sugiere McDowell (2009), que la verdad sea una norma significa dos cosas: a) que tanto las aserciones como las creencias están sometidas a un tipo de evaluación normativa, evaluación en términos de *verdad* y *falsedad*, y b) que podemos usar el predicado «es verdadero» para *desentrecomillar* una oración, para afirmar o aseverar la oración citada en construcciones de la forma:

(V) La oración «la fusión ha ocurrido» es verdadera si y solo si la fusión ha ocurrido.

En otras palabras, lo que permite desentrecomillar una oración, pasar de la mención al uso, no es otra cosa que una norma de verdad. Esto último implica que una oración verdadera no es otra cosa que una oración aseverable, una oración que podemos desentrecomillar.

Así, lo que se busca en la indagación es la *verdad*, y esto en el sentido siguiente: nos interesa averiguar qué oraciones pueden ser desentrecomilladas o aseveradas, qué creencias pueden formar parte de nuestra imagen del mundo, cuáles pueden ser incorporadas a los criterios con los cuales juzgamos la corrección de otros estados de creencia. Dado que en el curso de la indagación solo se justifican aquellos estados que aún no gozan de credibilidad, el uso cautelar de la verdad, aquel que nos advierte que incluso nuestras creencias mejor justificadas podrían ser falsas, *no aplica a todas las creencias por igual*. La diferencia entre verdad y justificación es posible solo porque ambos términos no son aplicables a lo mismo. A su vez, podemos notar que tiene perfecto sentido decir que podemos saber cuáles de nuestras creencias son verdaderas; esas serían aquellas que conforman nuestra imagen del mundo y no son, mientras dura la indagación, objeto de duda.

Finalmente, vemos que no hay motivo alguno para deplorar la búsqueda de la verdad si se admite que esta es objetiva, es decir, si se acepta que la verdad de una creencia es independiente de lo que cualquier persona piensa. La verdad es objetiva porque depende de cómo es el mundo[8]. Pero cómo es el mundo es algo que solo podemos determinar triangulando con otros hablantes y el entorno que compartimos. Este es el tipo de acuerdo básico, susceptible de recibir influencia externa, que Peirce ve encarnado en el método científico y en la idea de una «comunidad de investigadores» (*community of inquirers*), idea que pone de manifiesto la dimensión interpersonal de la objetividad.

[8] Aquí no existe discrepancia alguna entre Davidson y Peirce, pues, como señala el segundo de estos autores, «la opinión objetiva final es independiente de los pensamientos de cualquier hombre en particular, pero no es independiente del pensamiento *en general*» (*CP* 7.336). Ciertamente, *verdad* y *consenso* no son lo mismo, pero alguna forma de consenso tiene que existir si es posible empezar a aplicar el concepto de verdad.

En ese sentido, creo que es posible entender la tesis peirceana de una convergencia al final de la indagación como otra manera de subrayar la importancia que una norma de verdad tiene para las criaturas dotadas de pensamiento y lenguaje. La importancia de dicha norma reside en que el proceso de comprender a otros —interpretación— y conocer la realidad que compartimos —indagación— nos lleva siempre a *reconocerla*. La norma cumple un papel esencial, ineliminable, en ambos casos.

Referencias bibliográficas

Austin, John Langshaw (1970). Other Minds. *Philosophical Papers* (pp. 76-116). Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.

Bilgrami, Akeel (2000). Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth. En Robert Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (pp. 242-262). Massachusetts: Blackwell.

Davidson, Donald (2001a). *Essays on Actions and Events*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.

Davidson, Donald (2001b). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.

Davidson, Donald (2005). *Truth, Language, and History*. Oxford: Clarendon Press.

Engel, Pascal (2001). Is Truth a Norm? En Petr Kotatko, Peter Pagin y Gabriel Segal (eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 37-51). Stanford: CSLI Publications.

James, William (2000). *Pragmatismo*. Madrid: Alianza.

McDowell, John (2009). *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Massachusetts: Harvard 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.

Price, Huw (2010). Truth as Convenient Friction. En Mario de Caro y David Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity* (pp. 229-252). Nueva York: Columbia University Press.

Rorty, Richard (1992). Pragmatism, Davidson and Truth. En Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (pp. 333-355). Oxford: Blackwell.

Rorty, Richard (1995). Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright. *The Philosophical Quarterly*, *45*(180), 281-300.

Rorty, Richard (2000). Universality and Truth. En Robert Brandom (ed.), *Rorty and his Critics* (pp. 1-30). Massachusetts: Blackwell.

Williams, Michael (2001). *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Nueva York: Oxford University Press.