



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Criterios metodológicos supuestos en las teorías de la investigación de Rorty y Alston

Autor:

Pailos, Federico

Tutor:

Moretti, Alberto

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Federico Pailos- U.B.A.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Nº 810.711
21 NOV 2003
Agr. ENTRADAS

TESIS
10-6-7

Tesis: Criterios metodológicos supuestos en
las teorías de la investigación de Rorty y
Alston

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Índice

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	5
Capítulo 1: La verdad como meta de la investigación.....	7
Capítulo 2: Algunas ideas de Alston sobre la justificación y la verdad.....	24
Capítulo 3: Alston y la verdad como norma diferenciada.....	33
Capítulo 4: La concepción rortiana de la investigación.....	44
Capítulo 5: Críticas de Rorty a Alston (y respuestas de Alston a Rorty).....	58
Capítulo 6: Debate metodológico.....	79
Conclusión.....	100

Agradecimientos

Quisiera a un conjunto de personas que han contribuido directa o indirectamente a la elaboración de las ideas presentadas en este trabajo. Los primeros a quienes quisiera nombrar son Martín Ahualli y Justina Díaz Legaspe, cuyas ponencias sobre el debate entre Rorty y Bilgrami acerca de la meta de la investigación llamaron por primera vez mi atención sobre el presente tema. Eleonora Cresto, Glenda Satne y Luis Robledo, gracias a su participación en las mesas redondas del XI Congreso Nacional de Filosofía (que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Salta) sobre el debate Rorty-Putnam acerca del modo pragmatista de entender la justificación, me incentivaron a pensar detenidamente en los detalles y problemas de la posición epistemológica rortiana. Glenda también ayudó discutiendo algunos puntos particulares y acercándome textos relacionados con el tema de esta tesis. Quisiera también agradecer a Julia Vergara, Javier Castro Albano, pero más que nadie a Eleonora Orlando, por haber contribuido (quizás ignorándolo) a que yo elaborase posiciones propias sobre estos temas y otros afines. Una mención especial merecen Daniel Kalpokas y Federico Penelas, quienes constituyen una fuente de inspiración directa tanto en las discusiones públicas como en sus trabajos escritos sobre estos temas. Sin su aporte seguramente nunca hubiera reparado en muchas particularidades del presente debate, ni de problemas relacionados a los modos pragmatistas de entender la justificación, la verdad, la normatividad y el conocimiento. Federico, además, siempre se ha ofrecido generosamente a leer y discutir trabajos míos, con lo que ha sido un gran apoyo y estímulo.

Mención aparte merece Eduardo Barrio. Desde que empecé a interesarme de forma más decidida por la filosofía analítica, Eduardo ha constituido un enorme incentivo y apoyo, leyendo y discutiendo varios trabajos que le presenté. Pero además ha contribuido directa e indirectamente (en discusiones en seminarios, grupos de estudio y congresos, así como por mi lectura de varios trabajos suyos) al desarrollo de las ideas aquí presentadas. Quisiera señalar la enorme importancia que a este efecto tuvo el seminario que dictó en el año 2001, llamado 'La filosofía del lenguaje de Donald Davidson', como resultado del cuál pude comprender puntos del pensamiento de Davidson y Rorty que antes me estaban vedados. La importancia que ese seminario tuvo para mi dedicación a estos temas fue decisiva.

Finalmente, quiero mencionar a mi director Alberto Moretti, quién ha leído y discutido en detalle el trabajo aquí presentado, haciéndome ver problemas en los que no

había reparado, así como respuestas y perspectivas que resultaban novedosas y fructíferas. Él ha ayudado como nadie a clarificar todo lo aquí presentado. Su contribución, de todos modos, es más amplia, ya que sus intervenciones orales y escritas constituyen para muchos (entre los que me cuento) ejemplo de aguda y brillante argumentación racional.

Introducción

En el presente trabajo nos proponemos estudiar dos distintas pautas para evaluar tesis filosóficas: la apelación a las intuiciones y la apelación a la utilidad. Creemos que ellas son características de dos distintas corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo: el realismo y el pragmatismo. Para esto, evaluaremos cómo juega cada uno de estos criterios en las teorías de la investigación de Alston, exponente de un punto de vista realista, y Rorty, autor de autodeclarada filiación pragmatista. Veremos que, en estos autores, esos criterios, a los que llamaremos 'metodológicos', son parte integrante de una teoría, como parte de la cuál han de ser juzgados.

En el capítulo 1 presentaremos la crítica de Rorty a la idea de que la búsqueda de la verdad es una norma de la práctica investigativa distinta a la búsqueda de justificación. Presentemos brevemente dos formas de distinguir estas normas: aquella que postula que son diferencias a pesar de no serlo en la práctica, posición defendida por Crispin Wright (y en la que no nos adentraremos), y aquella otra que sostiene que las pautas que determinan en la práctica ambas normas son distintas. Esta es postura de William Alston.

En el capítulo 2 expondremos sucintamente la teoría de Alston sobre la justificación y el conocimiento. Mostraremos por qué Alston defiende el recurso a la intuición como criterio metodológico último, y por qué cierta otra defensa de posiciones que también alega descansar en intuiciones (la posición acerca de la justificación de Ginet) le parece inaceptable. Analizaremos también en qué medida Alston es falibilista, y en qué sentido se puede sostener que lo es.

El capítulo 3 está dedicado a la defensa de Alston de la tesis de que se puede 'confrontar' las creencias con los hechos para determinar su valor de verdad. Veremos que, contrariamente a la posición de Rorty, Alston alega que hacer esto es realizar una acción distinta a comparar creencias entre sí para verificar su 'coherencia' (que es aquello en lo que Rorty sostiene se resuelve toda aparente 'confrontación' con el mundo). Hacer esto también es, para Alston, algo distinto a evaluar la justificación de una creencia, que consiste en analizar si se han satisfecho o no estándares de aceptación que pueden arrojar como buenas creencias que no se corresponden con los hechos en el mundo.

En el capítulo 4 presentaremos la concepción de Rorty de la investigación como continuo reajuste en el entramado de creencias y deseos buscando eliminar tensiones. Rorty postula la imposibilidad de escapar de este entramado y, consecuentemente, de 'confrontar' creencias con el mundo. De acuerdo a este esquema, evaluar el valor de

verdad de una creencia no es algo distinto a evaluar su justificación, y es un proceso que consiste en determinar si esa creencia es o no coherente con el conjunto de creencias aceptadas (con el entramado de creencias y deseos).

El capítulo 5 está dedicado a exponer las críticas que desde una posición rortiana se pueden realizar a la teoría de Alston de la investigación como dedicada a buscar la correspondencia de las creencias con el mundo, y a la tesis que defiende la posibilidad de confrontar las creencias con el mundo (como realizando algo distinto a la mera comparación entre creencias). Aquí expondremos la defensa rortiana de un falibilismo fuerte, que sostenga el carácter revisable de toda creencia. También presentaremos las tesis que Rorty defiende que sostienen la imposibilidad de separar en las creencias el aporte del mundo del aporte 'activo' del aparato cognitivo (de ser esto posible, podríamos identificar instancias 'no contaminadas' por el sujeto que podrían servir de 'base empírica' para la evaluación del valor de verdad de las creencias sobre el mundo). Aquí entrarán en juego los criterios metodológicos que apelan a la intuición y a la utilidad.

En el capítulo 6 (el capítulo final) veremos que cada uno de estos criterios metodológicos es parte de un paradigma filosófico diferente (el realista y el pragmatista), y que no implica el rechazo categórico del otro. Más aún, Rorty reconoce como evidente la imposibilidad de atenernos a otra cosa que a nuestras intuiciones a la hora de dirimir una disputa filosófica. Lo que distingue a cada posición son las distintas intuiciones a las que apelan. Hay en Rorty un impulso reformista a dejar de lado intuiciones a las que estamos fuertemente apegados si juzga que su abandono redundará en una utilidad mayor, así como está en Alston presente la idea de que lo más útil que podemos hacer es retener el mayor número de intuiciones a las que estamos más apegados. Veremos que tras Alston hay posiciones metafísicas ausentes en Rorty. Finalmente, evaluaremos si existe algún criterio neutral al que apelar para zanjar las diferencias, y responderemos negativamente. Ello condenará al debate a una situación de *impasse*. Pero esto no implica el cese de la disputa, ni afirmar que ella es poco fructífera, pues lo que este debate expone es una lucha por el tipo de comunidad filosófica deseable, una búsqueda por persuadir a la comunidad filosófica actual y futura del rumbo que es conveniente adoptar.

1-La verdad como meta de la investigación

¿Tiene la investigación científica y académica una meta? La respuesta tradicional a esta pregunta es afirmativa: la investigación tiene una meta, y esa meta es la verdad. En esta posición hay implícitas dos normas: (1) no aceptar ninguna creencia que no sea verdadera; (2) tratar de descubrir todas las verdades sobre el mundo. La aspiración es lograr una descripción y explicación total de la naturaleza, que de cuenta de cada uno de sus aspectos, de sus fenómenos y de sus leyes. ¿Qué se entiende por 'verdad' en este planteo? Cuando el 'tradicionalista' (quien sostiene la visión clásica de la investigación) habla de 'verdad', no habla sino de 'correspondencia con la realidad'. Es decir, una creencia es verdadera si y sólo si lo que se cree ocurre en el mundo; esto es, si lo creído (el contenido de la creencia) se 'corresponde' con lo que pasa en la realidad. El que una creencia sea o no verdadera, depende de lo que se crea y de cómo sea el mundo. Los tradicionalistas suelen decir cosas como 'el mundo es el que hace verdaderas a las creencias'. También suelen decir que 'el mundo es como es con independencia de lo que se crea acerca de él'. Asumiendo que una descripción es un conjunto de oraciones formulables en un lenguaje, más el conjunto de traducciones posibles a otros lenguajes¹, y asumiendo que el número de hechos del mundo empírico son enumerables, entonces una descripción exhaustiva del mundo será aquella que incluya una oración para cada hecho empírico existente, no pudiendo correlacionarse la misma oración a dos hechos diferentes, y existiendo entre el hecho y la oración una relación de 'correspondencia' o 'ajuste'^{2 3}. El 'tradicionalista' o 'realista' cree que el mundo es de una determinada

¹ Por traducción entendemos una relación entre dos lenguajes L1 y L2 cualesquiera, en donde para cada oración de L1 existe una y sólo una oración equivalente (con el mismo significado) en L2; aquí tenemos una traducción de L1 a L2.

² Dejamos explícitamente fuera de consideración a los eventuales hechos matemáticos y lógicos que puedan existir. Si se cree que una exhaustiva descripción del mundo debe también dar cuenta de este tipo de hechos, y dado que el número de hechos matemáticos (asumiendo que un conjunto es un hecho matemático) es de una cardinalidad superior a la de las oraciones de cualquier lenguaje natural en el que pueda formularse una descripción, entonces deberíamos concluir que no hay descripciones exhaustivas, dado que inevitablemente, para cualquier descripción considerada, existirán hechos a los que no poder asignar ninguna oración. Un realista puede o no creer que existen hechos matemáticos. De cualquier forma, si concede que el número de hechos empíricos es enumerable, no debería tener problemas en reconocer que pueda existir una descripción exhaustiva del mundo empírico. Es más: si el realista considerado, por ejemplo, cree que existen proposiciones, y que estas proposiciones tienen una existencia autónoma, entonces este realista cree que en algún sentido ya existe una descripción exhaustiva del mundo. Lo que todavía no tenemos es ningún conjunto de oraciones de algún lenguaje natural (o asequible al hombre) que tenga las características que atribuimos a una descripción exhaustiva.

³ A efectos de los problemas tratados aquí, no vemos la necesidad de establecer una distinción entre 'ajuste' y 'correspondencia', que es un recurso al que pueden apelar tanto en los defensores

manera. Decir esto es decir que hay un modo de ser del mundo. Y ese modo es 'único'. ¿Equivale afirmar lo anterior, a afirmar que sólo una de las infinitas descripciones del mundo será verdadera, es decir, se corresponderá con todos y cada uno de los aspectos del mundo, se corresponderá con el modo auténtico de ser del mundo? Me parece que sí. Supongamos que existen múltiples descripciones exhaustivas del mundo. Tomemos a dos cualesquiera de ellas y llamémoslas E1 y E2. Dado un hecho cualquiera, existe una oración O1 incluida en E1, y una oración O2 incluida en E2, que se ajustan o corresponden con el hecho en cuestión. Hay, entonces, una correspondencia biunívoca entre las oraciones de E1 y las oraciones de E2. Si asumimos que el significado de una oración se agota en el hecho con el que se corresponde o al que se ajusta, entonces existe para cada oración de E1, una oración de E2 con el mismo significado, y viceversa. Podemos concluir que E1 es una traducción de E2, y viceversa. Pero como una descripción es, de acuerdo a lo establecido al principio del texto, un conjunto de oraciones de un lenguaje, más el conjunto de sus traducciones, y como E1 y E2 son traducciones una de otra, E1 y E2 son la misma descripción. Y como E1 y E2 son dos descripciones exhaustivas cualesquiera, podemos concluir que una descripción exhaustiva en un lenguaje del mundo empírico es traducible a cualquier otra descripción del mismo estilo en otro lenguaje (que cuento con los recursos conceptuales necesarios para la tarea). Es decir, sólo hay *una* descripción exhaustiva del mundo. El realista podría, sin embargo, objetar esta conclusión sobre la base de que se presupone acríticamente la posibilidad de traducción recíproca de dos descripciones exhaustivas cualesquiera (descripciones en un lenguaje). Podría darse el caso de que existan dos descripciones exhaustivas que no fuesen mutuamente traducibles. Basta que se acepte que el significado de una oración no se agota en el hecho con el que se corresponde o al que se ajusta, para admitir la posibilidad de dos descripciones exhaustivas no mutuamente traducibles. Si bien toda descripción exhaustiva sería extensionalmente equivalente a toda otra descripción exhaustiva (todas ellas describen un mismo mundo, cada oración de una descripción es hecha verdadera por el mismo hecho que hace verdadera a otra oración de otra descripción, y esto para toda oración de una descripción exhaustiva, y para toda descripción exhaustiva considerada), sería falsa que *necesariamente* dadas dos descripciones exhaustivas, ellas sean sinónimas. Más aún: si hay dos descripciones exhaustivas diferentes, es porque *no* son sinónimas. Si lo fueran, serían (dada nuestra

como en los críticos de estas ideas. Davidson, por ejemplo, distingue entre ambas en 'De la idea misma de un esquema conceptual' (y las desestima por igual).

definición de 'descripción exhaustiva') *la misma* descripción exhaustiva. El realista, entonces, no tiene por qué aceptar que hay una única descripción exhaustiva del mundo empírico. Pero podríamos decir que sí debe aceptar que hay una única descripción exhaustiva *desde el punto de vista extensional*. Con ello no queremos más que recordar lo señalado más arriba: si existe más de una descripción exhaustiva, entonces para cada oración 'p' de una descripción exhaustiva que es hecha verdadera por un y sólo un hecho del mundo empírico, hay una y sólo una oración de cada una de las otras descripciones exhaustivas, todas las cuáles son hechas verdaderas por el mismo hecho que hace verdadera a la oración 'p'; y esto para toda oración 'p'. Si ahora definimos la noción de 'descripción exhaustiva extensional' como una descripción exhaustiva más todo equivalente extensional, podemos concluir que para el realista hay sólo una descripción exhaustiva extensional del mundo empírico, dados todos los anteriores presupuestos. Las oraciones verdaderas serán las que estén incluidas en esta descripción (por ajustarse al modo de ser del mundo), o las que puedan reducirse a alguna colección de estas oraciones (las que equivalgan a un conjunto de estas oraciones).

Rorty se opone radicalmente a esta visión. Podemos tener una meta, es decir, nuestra actividad puede ser guiada por un fin, sólo si podemos reconocer la meta una vez alcanzada. ¿Podemos reconocer cuándo nuestras descripciones se ajustan al modo de ser del mundo? Rorty cree que la mente es un entramado de creencias y deseos, y que las teorías aceptadas por una comunidad científica en un determinado momento constituyen otro conjunto de creencias. Nadie puede escapar de ese entramado de creencias y deseos para 'ver' al mundo tal como es 'en sí mismo'; y no parece haber modo en que la comunidad científica y académica pueda suplir esta insuficiencia individual. No tenemos un acceso consciente no mediado al mundo, un acceso que no suponga el tener creencias acerca de él. ¿Por qué sostiene Rorty esto? Porque Rorty cree que el sujeto es ese entramado de creencias y deseos (que forma parte de un cuerpo); suponer que el sujeto tiene un modo no mediado por las creencias para acceder cognitivamente al mundo es creer que el sujeto puede 'dejarse de lado' para inspeccionar al mundo, y sin embargo seguir siendo el sujeto que realiza tal pesquisa⁴. No podemos, al momento de 'inspeccionar el mundo', prescindir de nuestras creencias. Rorty entiende que en lo anteriormente dicho está explicitada la reducción al absurdo de la posición 'realista'. Es decir: ¿cómo hacemos para evaluar la verdad de una creencia? El realista

responde: confrontándola con el mundo. Rorty pregunta entonces en qué consiste esta confrontación. Rorty cree que el realista debe contestar que la única forma de hacerlo es haciendo jugar a la creencia evaluada con el conjunto de creencias aceptadas. Pero entonces lo que el realista entiende por 'confrontación' es lo que Rorty llama también evaluación de la justificación de una creencia por comparación con el fondo de creencias aceptadas. Si el realista se niega a aceptar esta interpretación de su posición, Rorty considera que la única forma de entender lo que dice el realista, es viéndolo como alguien que sostiene que para determinar el valor de verdad de una creencia, debemos salirnos del entramado de creencias que somos, y comparar desde este punto la creencia con el modo de ser en sí del mundo, o con una instancia que no sea una creencia que nos ofrezca el modo de ser del mundo. Rorty se pregunta en este punto: ¿quién compara? La única respuesta plausible que encuentra es: el sujeto de creencias. Sujeto que es un conjunto de creencias. Pero al momento de la comparación, deja de ser un conjunto de creencias y sin formar creencias, realiza la comparación. Es decir, el sujeto no es sólo un conjunto de creencias. Pero si se acepta la definición de 'sujeto' como 'entramado de creencias', se está diciendo que el sujeto es y no es sólo un entramado de creencias. A partir de esta contradicción, Rorty niega el supuesto inicial, que afirmaba la posibilidad de confrontar las creencias con el modo de ser del mundo. Esta es una reconstrucción de la reducción al absurdo insinuada por Rorty. De todos modos, el sostener que existe una reducción al absurdo de la posición realista sí parece demasiado extremo, dado que en general un realista o bien se niega a admitir que podamos captar el modo de ser en sí del mundo, o bien se niega a admitir que el sujeto se reduzca a un entramado de creencias y deseos (o bien ambas). Pero si se admite la tesis que postula la imposibilidad en la que el sujeto se halla de escapar del entramado de creencias, sí es evidente la implausibilidad de la idea de 'confrontación'.

Podemos afirmar que no podemos, entonces, escapar a nuestro sistema de creencias para ver cómo es el mundo 'en sí', con independencia de nuestro modo de conocerlo, de nuestras creencias y de nuestras teorías, incluso una vez que nos liberamos de todo dogma y de todo prejuicio. No podemos 'confrontar' nuestras creencias con el mundo, porque no tenemos más acceso cognitivo al mundo que el ofrecido por nuestras creencias. No podemos, por tanto, comprobar de modo independiente (es decir,

⁴ Rorty, como buen davidsoniano, rechaza *otro* tipo de mediación cognitiva: la que se pretende existente entre las creencias y el mundo. Nada media entre nuestras creencias y el mundo. Ni un esquema conceptual, ni un lenguaje, ni un punto de vista.

sin recurrir a otras creencias, sin recurrir a nuestras teorías sobre el mundo) si nuestras creencias se ajustan o no al mundo.

Una crítica relacionada con esta es la que acusa al realista de no poder identificar el hecho que hace verdadera una creencia sin usar, para identificarlo, a la creencia en cuestión⁵. Es decir, el realista incurriría en circularidad a la hora de justificar sus creencias. Claro que el realista puede escapar a esa crítica sosteniendo que él va a apelar a otras creencias para justificar una creencia cualquiera, y ello para cualquier creencia de la que se exija justificación. Esto lo condena a un regreso al infinito en la justificación (si pretende escapar de la circularidad de la justificación⁶). Como el ser humano no tiene la capacidad de aprehender una serie infinita de razones, esta posición tiene la desagradable consecuencia de verse obligada a concluir que los seres humanos no saben, en última instancia, justificar sus creencias, ya que la cadena de razones que el hombre puede explicitar ha de detenerse, cuanto mucho, a la muerte del individuo. Esto, por supuesto, no implica negar que exista una serie infinita de razones para toda creencia justificada, serie inaccesible en su mayor parte al hombre. Las formas en las que el realista que crea que los seres humanos tienen creencias auténticamente justificadas (apoyadas por razones justificadas a su vez) pasarán por atribuir a los individuos el conocimiento implícito de la serie infinita, o creer que la cadena de razones se detiene en algún punto, en alguna razón evidentemente justificada, razón que no necesita justificarse por otra razón.

De todos modos, no es este el eje de la crítica de Rorty (en los artículos en los que discute la idea de la verdad como meta de la investigación). En parte, porque no vemos cómo Rorty haya podido confundir la circularidad en la justificación, o el regreso al infinito en la justificación, con una reducción al absurdo de la posición realista, que es la acusación que Rorty formula. De todas formas, es verdad que Rorty también suscribe a esta crítica. Y ella muestra que la evaluación del valor de verdad de una creencia consiste en la evaluación de la coherencia de esa creencia con el sistema de creencias admitido, o de la fuerte adhesión que tengamos a esa creencia (que fuerce, ulteriormente, un cambio en el sistema de creencia aceptado que permita relajar las 'tensiones' en el conjunto total

⁵ Esta crítica es una versión de una crítica a la noción de 'hecho', que sostiene que no podemos describir los hechos que hacen verdadera a una oración sin hacer uso de la misma oración. Pero esta crítica no es directamente pertinente para lo que Rorty quiere probar aquí; esto es, que sea lo que fuera que creamos que estamos haciendo al evaluar el valor de verdad de una creencia (por ejemplo, confrontar esa creencia con el mundo, o con la percepción que del mundo tengamos), lo único que estamos haciendo es comparar creencias, es decir, evaluando la justificación de la creencia en cuestión.

de creencias que se tienen). Aunque sospecho que no padeceremos una 'fuerte adhesión' a ninguna creencia que no sea a la vez compatible con buena parte del resto de las creencias admitidas como verdaderas. La conclusión que Rorty saca de esto será expuesta en los siguientes párrafos.

¿Supone lo dicho que la verdad no es una norma de la investigación –porque, al no poder confrontar las creencias con el modo de ser del mundo, no podemos saber si son o no verdaderas? No. La verdad es una norma de la investigación. Si tenemos buenas razones para pensar que una cierta creencia no es verdadera, debemos rechazarla. Parte de las motivaciones que impulsan la investigación es el deseo de saber cómo es el mundo. Decir de una determinada creencia que es falsa, es decir que el mundo no es tal como esa creencia lo indica. Si incorporásemos esa creencia a nuestro entramado de creencias y deseos, no habremos captado correctamente al mundo. No nos habremos hecho una idea acertada de él, que es lo que queríamos. Para lograr satisfacer nuestro deseo de comprender el mundo (saber qué elementos lo integran y cuáles no, saber qué leyes lo rigen), hemos de atenernos sólo a las creencias verdaderas, a las creencias que captan correctamente al mundo, que nos dicen cómo es el mundo. Si se quiere, que se 'corresponden' con el mundo. Pero al decir esto, no debemos pretender decir más que las creencias consideradas son verdaderas. Y decir que una determinada creencia es verdadera, no es más que afirmar su contenido proposicional (u oracional, dado el rechazo quineano a la idea de proposición, al que Rorty adhiere). No es más que decir que se acepta a esa creencia como parte del entramado de creencias que nos constituye. Pero, ¿cuál es el procedimiento para aceptar a una creencia como parte del entramado, es decir, para darla por verdadera? El único criterio del que Rorty dispone es el someterla a contraste con el resto de las creencias y deseos aceptados (aceptadas como válidas las creencias, aceptados como valiosos los deseos). Si como resultado de esta evaluación, en la que se somete a consideración los pros y contras de aceptarla, de acuerdo a los deseos tomados como valiosos y los estándares de justificación tomados como válidos, se resuelve aceptar a esa creencia como parte del cuerpo de creencias, entonces diremos que esa creencia es verdadera⁷. Describir de esta manera el proceso

⁶ Circularidad que el pragmatista rortiano acepta como inevitable; no toda circularidad es viciosa.

⁷ La descripción presentada del proceso de contrastación parece dar la idea de que existen criterios que no corren riesgo de verse sacrificados como resultado de la contrastación; precisamente, los criterios con los que se evalúan los pros y contras de aceptar la creencia en cuestión. Pero ello es una imagen falsa. El proceso de contrastación es integral. Es verdad que en una primera instancia hay criterios que no parecen verse amenazados por la aceptación de la nueva creencia ni por su rechazo, y que parecen constituir un terreno neutral incuestionable por

de evaluación de una creencia equivale a decir que la contrastación es holística: la aceptación de una creencia depende de su coherencia con el resto de las creencias aceptadas. Decir eso es decir que la contrastación consiste en algo parecido a lo dicho en la nota 7, líneas arriba (con la que se pretende insinuar que 'coherencia' no equivale a 'consistencia lógica', a 'no contradicción'). Decir eso, en fin, es decir que la coherencia es el único criterio de verdad disponible para nosotros. Ahora bien: Rorty entiende que una creencia que ha resistido exitosamente el proceso de contrastación, es una creencia justificada. Con lo cuál podemos concluir que la justificación es el único criterio de verdad disponible. Es decir que guiarse por la norma de aceptar sólo las creencias verdaderas, no supone en la práctica algo diferente a guiarse por la norma de aceptar sólo las creencias justificadas. Rorty concluye entonces que buscar la verdad no constituye una norma diferenciada a buscar la justificación. Y cómo Rorty suscribe el principio pragmatista de que lo que no constituye diferencia en la práctica, no debe hacerlo en la teoría, concluye que la verdad, entendida como algo diferente a la justificación, no puede ser la norma que guíe la práctica investigativa (ni como criterio de aceptación de creencias, ni como mandato de buscar nuevas creencias).

¿Significa esto que Rorty cree que 'ser verdadera' equivale a 'estar justificada', tal como podría parecer que se infiere de sostener que la norma de buscar la verdad no difiere de la norma de buscar la justificación? Si por 'equivale' entendemos algo como 'que tiene el mismo significado', Rorty diría que no. Rorty, como wittgensteniano que es, cree que lo único que necesitamos saber sobre las expresiones son los usos de ellas que la comunidad acepta como correctos. Una vez que sabemos los usos que tiene una cierta expresión, ya no necesitamos saber nada más acerca de esa expresión para explicar y

principio. Pero ello es sólo en primera instancia, y no siempre ocurre que exista un tal conjunto de principios no puestos en duda. Podríamos decir que al ponerse en juego un candidato a creencia, ocurre algo similar a lo que ocurre cuando una comunidad evalúa una teoría o una hipótesis, según la óptica kuhniana. Si estamos atravesando un período de ciencia normal, la creencia será sometida a los parámetros instituidos y no puestos en duda. Si no satisface esos parámetros, se la descarta; en caso contrario, se la toma como verdadera. Pero si esa teoría tiene la fuerza de un nuevo paradigma en pugna con el vigente, ambos paradigmas compiten por la hegemonía de la comunidad; eventualmente, la comunidad cambiará de paradigma (es decir, estaremos frente a una revolución científica). En el ámbito personal, un ejemplo radical de 'revolución interior' lo ofrece la conversión religiosa. Ejemplos menos extremos de este proceso los padecemos todo el tiempo, adoptando una creencia a la que miramos con desconfianza por mucho tiempo (comprendiendo, por ejemplo, que no todas las mujeres son histéricas –o aceptando resignadamente que todas lo son) o un deseo que se ha impuesto como valioso (por caso, decidimos a educar el oído para poder disfrutar de la música barroca, lo que nuestra naturaleza perezosa desaconsejaba).

predecir la conducta humana⁸. Sabemos que si dos expresiones difieren al menos en un uso, no son expresiones equivalentes. Rorty cree que esta es la relación que se verifica entre los predicados 'ser verdadero' y 'estar justificado'. Distingue tres usos del predicado de verdad: el desentrecorillador, el laudatorio y el precautorio. Parece ser posible sustituir el predicado de verdad por el predicado de justificación en el segundo tipo de uso que caracteriza al predicado veritativo: el uso laudatorio. Decir 'laudatoriamente' que una cierta oración es verdad, equivale a aprobar la oración, a tomarla por buena; es decir, a aceptarla como justificada: parece natural afirmar que creemos de cada creencia que aceptamos, que es una creencia válida. En el tercer uso, el precautorio, parece ser clara la dificultad. Parece extremadamente difícil, aquí, sustituir la locución 'es verdadero' por 'está justificado'. El uso precautorio es el cumplido por el predicado veritativo en expresiones como 'Sí, en efecto, tu creencia está justificada, pero podría no ser verdadera'. Es claro que una oración como la anterior no equivale a 'tu creencia está justificada, pero podría no estar justificada'. Sin embargo, sí (sostiene Rorty) puede ser reemplazada por 'tu creencia no está justificada para nosotros, pero podría estar justificada para una comunidad futura mejor que la nuestra', donde 'comunidad mejor' ha de ser entendida como 'comunidad a la que nosotros llegaríamos a considerar mejor si tuviésemos trato con ella'. Aquí surge una pregunta, en cuya respuesta vamos a demorarnos para mejor comprender la posición de Rorty. ¿Es un correcto sostener, como hace Rorty, que nada puede ser una meta si no se la puede reconocer una vez alcanzada? Aunque parece posible, en primera instancia, defender la idea de que sí es posible tener metas de las cuáles no se tiene una idea clara (por lo cuál es plausible sostener que sería difícil de reconocerlas una vez alcanzadas), el punto fuerte de Rorty es que parece haber una base más débil para atribuir una meta a quién no puede ofrecer una descripción más o menos clara de ella, ni criterios de reconocimiento para ella. ¿Por qué? Porque no queda del todo claro cómo es que la consecución de esa meta condiciona las decisiones que en la práctica el individuo toma, y porque en esos casos podemos idear con relativa facilidad una explicación alternativa de la conducta de este individuo que no le atribuya el tipo de meta que el individuo dice tener (atribuyéndole metas más acotadas, o atribuyéndole menos metas, y explicando su acción más como resultado de impulsos y deseos de los cuáles el individuo puede no ser conciente). Pero concediendo a Rorty que nada puede ser una meta si no se la puede reconocer una vez

⁸ Quizás sí necesitemos de una teoría del lenguaje más compleja, por ejemplo, en términos de relaciones inferenciales, para explicar en forma más detallada la comprensión y producción de

alcanzada, podemos preguntarnos: ¿implica la posición de Rorty la necesidad de tener una idea precisa de las características de la presunta meta, para que ella sea una meta con todo derecho? La respuesta que Rorty debería dar no me es transparente. Podemos, por un lado, afirmar que Rorty tiene como meta lo que él llama una 'mejor comunidad epistémica'. Pero, por otro lado, no da criterios precisos para reconocerla. Entonces, ¿cómo podemos afirmar, sin contradicción, que una 'mejor comunidad epistémica' es la meta de nuestra comunidad epistémica? Analicemos brevemente otra meta que Rorty tiene, para luego volver al problema recién planteado. Rorty quiere una sociedad más libre y abierta como resultado, entre otras cosas, de la conversación entre miembros militantes de nuestra comunidad democrática occidental, y miembros de otras comunidades. Pero renuncia a pronunciarse por la forma concreta que esta comunidad debería adoptar. Puede considerarse esto como una meta política sin una forma definida, y sin embargo Rorty sí podría reconocer formas concretas en las que la sociedad va a ser más libre y abierta que bajo otras formas. Es decir, Rorty puede afirmar que una sociedad democrática, moderna y occidental A es claramente mejor que una sociedad democrática, moderna y occidental B distinta a la comunidad A si, siendo A y B iguales en todos los demás aspectos, en A el aborto es legal, y en B no. Rorty podría formular varios de estos criterios particulares, sustituyendo en la anterior oración 'el aborto es legal' por 'las minorías sexuales y genéricas tienen derecho a casarse y adoptar', o 'no hay pena de muerte', o 'está prohibida la tortura'. Pero, por otro lado, Rorty se rehusa a dar definiciones más precisas sobre esta sociedad, ya que cree que los detalles concretos de ella van a surgir de las luchas por conseguir estos logros concretos. Rorty cree, a este respecto, que grupos minoritarios como los grupos feministas cumplen esta función de vanguardia de una sociedad mejor, más abierta y tolerante, luchando –en la práctica y en la teoría, viviendo experiencias no disponibles en el stock previsto por los grupos mayoritarios, forjando vocabularios que den expresión a deseos y creencias de difícil formulación en el vocabulario de los grupos mayoritarios- por alcanzar la autoconciencia y la legitimación social. Las formas concretas que asuman estas autoconciencias no pueden ser previstas por quienes no pertenecen a las minorías oprimidas, ni por quienes pertenecen a una minoría antes de haber podido formular sus deseos y creencias sobre su situación, labor frecuentemente imposible sin un vocabulario y sin las metáforas adecuadas. Es conveniente no especular sobre la forma 'definitiva' de este tipo de sociedad, y dejar que las minorías oprimidas (sexuales, políticas, étnicas, religiosas) se

emisiones.

constituyan plenamente, logren labrar una autoconciencia orgullosa de sí, que nos permita vislumbrar, una vez constituidas, las formas concreta que una sociedad que se quiera libre y tolerante deba adoptar. En este sentido, la meta socio-política de Rorty (esa sociedad en la que las minorías hayan adquirido la autoconciencia orgullosa que logre evitar que sus miembros se sientan escindidos entre quienes son y quienes desean o creen que deben ser, en la que quienes no sea miembros de un grupo minoritario no sientan un 'alivio culpable' –dice Rorty- por no pertenecer a una minoría) no tiene una forma definida, Rorty no dispone de un criterio de reconocimiento de ella; de hecho, probablemente no la reconocería como mejor de toparse con ella antes de conversar con los intelectuales defensores de los logros de esa sociedad, quienes logren explicarle por qué actos que Rorty consideraba moralmente irrelevantes, como comer carne vacuna, por ejemplo, son en verdad moralmente incorrectos. Por otro lado, Rorty no cree que ningún estado de una sociedad sea el mejor de todos, que sea definitivo. Siempre podemos esperar que la imaginación, el ingenio y la inteligencia pergeñen, en cualquier sociedad imaginable, una sociedad aún mejor, más libre, mas tolerante, en la cuál los individuos puedan ser más creativos, más capaces, más felices. No hay término para el progreso moral y político. ¿Hay modo de compatibilizar estas tres creencias sobre lo que una mejor sociedad sea, para Rorty? Así nos parece. Podemos afirmar que Rorty dispone de pautas concretas de reconocimiento de sociedades mejores, que son la meta concreta a la cuál Rorty espera que las sociedades modernas, capitalistas y occidentales lleguen (y a la cuál espera que eventualmente toda sociedad llegue). Es a favor de esa meta por la que tenemos que trabajar. Pero no cree que tal sociedad sea la mejor posible. Aunque tampoco cree que sepamos qué forma concreta ha de adoptar una sociedad aún mejor que la imaginada (si pudiese imaginarse una sociedad aún mejor, esta sociedad, y no la anterior, sería la meta por la que trabajar). De la forma de esta sociedad aún mejor nos daremos cuenta, probablemente, sólo una vez que la sociedad por la cuál actualmente trabajamos sea real. En ese punto, la sociedad aún mejor será la meta, y dispondremos de criterios de reconocimiento para ella. Pero una vez alcanzada esta nueva meta, es altamente probable que un nuevo fin surja en el horizonte de expectativas. Ese fin no era vislumbrable para la sociedad previa que hizo posible la sociedad actualmente considerada que tiene ese fin. Rorty cree que una vez alcanzado ese fin, un nuevo fin estará disponible, y este proceso, de tener suerte (de no padecer la hegemonía de elementos totalitarios, por ejemplo), se repite una y otra vez. No vemos en esto violación del principio que afirma que nada puede ser una meta si no se la puede reconocer una

vez alcanzada (violación de la que Rorty acusa a cierto tipo de realista). Veamos ahora cómo funciona la teoría para el caso de comunidades epistémicamente mejores que la actual.

Rorty podría sostener que hay formas reconocibles que una mejor comunidad epistémica podría adoptar, formas que le permitirían resolver determinados problemas con los que nos interesa lidiar. Así, el tener una visión más precisa de determinados sectores del universo será posible para una comunidad que haya desarrollado el instrumental técnico apropiado (transbordadores y telescopios más potentes, quizás), elementos no disponibles hoy día. De modo similar, una comunidad epistémica que logre probar un teorema que actualmente carece de prueba, con las herramientas teóricas que serían reconocidas como válidas por nuestra comunidad de lógicos o matemáticos, es una comunidad mejor que la actual. El tener esa visión más precisa del espacio y el probar ese teorema son metas que podemos reconocer una vez alcanzadas. En este sentido, Rorty no viola el principio que postula que nada puede ser una meta si no se la puede reconocer una vez alcanzada. Pero Rorty adhiere a la tesis de Dewey del continuo medio-fines, que postula que los fines cambian a medida que hacemos lo que creemos necesario para alcanzar un fin dado. Es posible que los fines que actualmente reconocemos como deseables de lograr no sean los que reconozca la comunidad epistémica futura, originalmente dirigida a alcanzar esas metas. Es posible que el cambio de intereses lleve incluso al cambio de estándares de justificación, de forma tal que esa comunidad aceptase como correctas creencias que son incorrectas, dados nuestros actuales cánones de justificación. ¿Diría Rorty que esa comunidad epistémica futura es una meta posible de nuestra práctica investigativa, de nuestra comunidad epistémica? Ciertamente, no es una meta reconocible. Por tanto, Rorty debería negarse a reconocerla como meta. Pero, en cierto sentido, sí es una meta. Es decir, es una meta tener una comunidad epistémica más creativa, con teorías de mayor poder explicativo y más coherentes, con descripciones y explicaciones más variadas y de una mayor aplicación práctica. La mejor forma que conocemos de lograr esto es procurando lograr las metas parciales, los fines que podemos reconocer una vez alcanzados (como tener una visión más precisa del Universo y el probar teoremas actualmente sin prueba siguiendo métodos actualmente aceptados como válidos), y permitiendo la aparición y desarrollo de hipótesis y teorías quizás extrañas, que ofrecen una imagen nueva y sorprendente, hipótesis y teorías proto-paradigmáticas que podrían apuntalar la imagen sorprendente que presentan con una mayor coherencia internas si no se impiese su desarrollo. Estos proto-

paradigmas son los análogos epistémicos de las minorías oprimidas en el campo social. De lograr constituirse como paradigmas, seguramente fijarán metas inimaginables hoy día. De emprender el logro de esas nuevas metas (y de ejercer la misma tolerancia con los proto-paradigmas que en su momento fue ejercida a favor suyo), es probable que aparezcan nuevos intereses no imaginables en el momento inicial, y así sucesivamente. Las únicas metas reconocibles para una comunidad epistémica son las que no suponen un alejamiento demasiado grande de sus deseos y creencias. Lo que no implica que no se desee la aparición de nuevos fines y teorías, inimaginables para esa comunidad epistémica.

Volvamos, ahora, al análisis de los distintos usos de los predicados de verdad y de justificación. Recordemos: si difieren en algún uso, no son expresiones equivalentes. Mostramos dos usos del predicado veritativo (el laudatorio y el precautorio), y vimos que el predicado de justificación no podía cumplir con el uso precautorio, pero que sí podía hacerlo un predicado relacionado que supone la noción de 'justificación': el predicado 'está justificado para una comunidad mejor que la nuestra'. Resta por analizar el uso desentrecomillador del predicado veritativo. Este uso es el que el susomenteado predicado desempeña en las oraciones que satisfacen el esquema-T de Tarski: 'A' es verdadera si y sólo si A [donde 'A' menciona una oración en la parte izquierda del bicondicional, oración que es usada en la parte derecha]. ¿Puede el predicado de verdad ser reemplazado en las oraciones que satisfacen el esquema-T por el predicado de justificación? No parece ser el caso. Puede que exista una oración (seguramente hay más de una) que, aunque verdadera, no satisfaga los estándares de justificación actualmente vigentes, y por lo tanto que no esté justificada. En caso que sustituyamos en el esquema-T de Tarski a las variables por el nombre de esa oración –en la parte izquierda del bicondicional-, y por la propia oración –en la parte derecha del mismo bicondicional, como segundo término del mismo-, obtendríamos una oración verdadera; lo que Alston llama una oración-T. Pero si sustituyésemos, en esta oración-T, al predicado de verdad por el predicado de justificación, la oración resultante ya no sería verdadera (ya que el primer término del bicondicional sería falso –porque la oración no está justificada dados los actuales cánones de justificación-, pero el segundo término del bicondicional sería verdadero –porque la oración es verdadera, es decir, ocurre lo que ella expresa). Pero decir esto, no es más que recordarnos el papel precautorio que puede desempeñar el predicado veritativo. En la

práctica, a partir de toda oración de la cuál podamos extraer una afirmación-T⁹, podemos construir una oración equivalente, en la que el predicado de justificación reemplace al predicado veritativo. Esa nueva oración también será verdadera. Es decir, en la práctica, en nuestra práctica, tomamos a toda oración suficientemente bien justificada como una oración verdadera, y sólo aceptamos como oraciones verdaderas a oraciones suficientemente bien justificadas. Si aceptamos una oración declarativa, la creemos verdadera y suficientemente bien justificada. Podemos decir, entonces, que tanto el predicado veritativo como el predicado 'justificado para nosotros que emitimos la oración-T' pueden cumplir con la función desentrecomilladora. Este papel desentrecomillador es el que el predicado veritativo cumple en las 'teorías de la verdad davidsonianas', o 'teorías del comportamiento complejo', de acuerdo a Rorty, en las cuáles se explica la conducta de los individuos por medio de la asignación simultánea de creencias, deseos e intenciones, y la atribución de significado a sus emisiones. El primer paso en la construcción de estas teorías es identificar a las oraciones que los individuos interpretados toman por verdaderas, para después construir oraciones similares a las afirmaciones-T (sólo que no siempre el segundo término del bicondicional es la oración que es mencionada en el primer término del bicondicional –de hecho nunca es así, salvo que nos estemos interpretando a nosotros mismos, o a otros integrantes de nuestra propia comunidad lingüística), en la parte derecha de las cuáles se especifican las condiciones de verdad de las oraciones de las cuáles se predica verdad en la parte izquierda del bicondicional. Rorty afirma, con razón, que podemos sustituir, en estas oraciones (integrantes de las teorías de la verdad davidsonianas), toda ocurrencia de 'es verdadera' por 'está justificada para nosotros'. Esto es así porque las condiciones de verdad de cada oración se establecen procurando descubrir en qué condiciones *nosotros, los intérpretes*, estamos dispuestos a aceptarla como verdadera. O, lo que es lo mismo, en qué condiciones estamos dispuestos a aceptarla como parte de nuestro entramado de creencias; es decir, en qué condiciones estamos dispuestos a aceptarla como justificada.

¿Implica lo dicho en el párrafo anterior que el predicado 'es verdadero' equivale a 'está justificado'? Como ya dijimos, esto no es así. Hay al menos un uso (el precautorio) del predicado veritativo que no puede ser cumplido por el predicado justificatorio (aunque sí por una expresión que hace uso del predicado justificatorio). Pero además el intento de equiparar el predicado veritativo con el justificatorio es pasible de ser cuestionado por lo

⁹ No importa si la oración que tomamos como valor de la variable es o no verdadera, ya que de todos modos dará lugar a una sustitución exitosa, esto es, a una afirmación-T verdadera (porque

que Rorty denomina ‘falacia naturalista putnamiana’¹⁰. Esto es: siempre que procuremos establecer condiciones necesarias y suficientes para el predicado de verdad, podremos encontrar un caso de una oración que satisfaga esas supuestas condiciones necesarias y suficientes, y que sin embargo no sea verdadera¹¹.

Rorty no muestra que podamos sustituir el predicado veritativo por el justificatorio. Pero sí se prueba que podemos prescindir en nuestro discurso de toda referencia a la verdad, y quedarnos sólo con expresiones que apelen a la justificación, aunque luego no lo hagamos de hecho (por ejemplo, por ser más práctico hablar de ‘ser verdadero’ que hablar de ‘estar justificado para nuestra comunidad epistémica’ o ‘estar justificado para la mejor versión de nosotros mismos’). El punto es que la pauta que determina el predicado veritativo no es distinta a la pauta que determina el predicado justificatorio, o alguna variante del mismo (‘justificado para nosotros, pero quizás no para una comunidad mejor que la nuestra’). Lo que Rorty le interesa remarcar es que el único criterio de verdad con el que contamos es la justificación: no hay forma de evaluar el valor de verdad de una creencia que no sea una forma de evaluar su justificación para nosotros.

¿Es la tesis rortiana de que la verdad no constituye una norma diferente que la justificación, coherente con el resto de las tesis que Rorty defiende –en particular, con las relaciones entre los predicados de verdad y de justificación? Vimos que hay usos correctos del predicado veritativo que serían usos incorrectos del predicado justificatorio (específicamente, el uso precautorio). Esto implica que ‘ser verdadero’ y ‘estar justificado’ no son expresiones equivalentes. En efecto, Rorty lo reconoce. La justificación está atada a pautas concretas de justificación, pautas implícitas en prácticas de justificación de ciertas comunidades concretas, comunidades con intereses y valores particulares que influyen en las prácticas de la comunidad (así como es imposible tener intereses y valores

ambos términos del bicondicional tendrán el mismo valor de verdad).

¹⁰ Es decir, el tipo de argumento que Putnam llama en Razón, verdad e historia ‘falacia naturalista’.

¹¹ Claro que pueden señalarse algunas expresiones que pueden postularse como excepciones. De modo notable, la expresión ‘se corresponde con la realidad’. Es decir, una oración es verdadera si y sólo si lo expresado por ella se corresponde con la realidad. Podría argumentarse que hay oraciones verdaderas de las que no diríamos que se corresponden con la realidad (por ejemplo, la atribución de justicia, bondad, o belleza a un acto o a una obra). Pero el punto no es del todo claro para el rortiano. La desestimación de la idea de correspondencia pasa por otros carriles, no porque la apelación a ella como expresando condiciones necesarias y suficientes para el predicado veritativo incurra en la falacia naturalista putnamiana. Rorty debería decir que si aceptamos que toda oración verdadera se corresponde con la realidad, ello muestra que cuando se afirma que una oración se corresponde con la realidad sólo se quiere decir que esa oración es verdadera (dado que no puede darse una elucidación más clara de la relación de ‘correspondencia’). Cabe señalar que no todos admiten la validez del argumento de la falacia naturalista. Daniel Kalpokas argumenta

sin ser partícipe de ciertas prácticas). La verdad, por el contrario, no es relativa a intereses, valores, pautas de justificación, prácticas de ninguna índole ni a los pareceres de ninguna comunidad actual o posible. ¿Cuál es el fundamento de Rorty para afirmar esto? El apego que tenemos a ciertas locuciones, a ciertas creencias; lo extraño que nos suenan afirmaciones como 'verdadero para vos, pero no para mí', y lo plausible que suenan afirmaciones como 'justificado para los taliban, pero no para nosotros'.

Establecido entonces que la justificación no equivale, no tiene el mismo significado que la verdad, lo que Rorty sí puede afirmar, y lo que afirma, es que la pauta que determina la búsqueda de verdad es *la misma* que produce la búsqueda de justificación. ¿Qué hacemos al procurar establecer el valor de verdad de una creencia? Ver cuán coherente es esa creencia con las creencias aceptadas, tomadas por verdaderas. Ver si satisface o no nuestras pautas de aceptación de creencias, esto es... comprobar si satisface o no nuestras pautas de justificación. Que es lo mismo que hacemos cuando intentamos establecer si una creencia está o no bien justificada. Por supuesto que hay lo que Rorty llama 'subpautas dentro de la pauta general que la justificación produce'¹², es decir distintos grados de justificación, y distintos modos de justificación (de acuerdo a los estándares de justificación de cada práctica particular). Lo que no hay es un modo de comprobar *definitivamente* la verdad de una creencia. Cualquiera de las creencias que tomamos actualmente por verdaderas podría ser falsa (y viceversa). Aceptar esto es ser falibilista (es lo que posteriormente, al discutir la posición de Alston, llamaremos ser falibilista 'en sentido amplio'). Y en este punto acuerdan tanto un pragmatista como Rorty, cuanto un realista como Alston (bajo alguna lectura del pensamiento de Alston, es verdad). Rorty diría, en defensa de este punto, que las nuevas creencias y deseos que puedan surgir podrían obligar a una modificación tal del entramado de creencias y deseos que nos constituye, que nos obligase a aceptar como verdaderas incluso creencias a las cuáles no nos imaginando actualmente aceptando (o renunciando a creencias 'centrales', a las cuáles estamos fuertemente apegados). Y nos recordará el fuerte apego que tenían algunas comunidades a las teorías ptolemaicas, o al sistema newtoniano, y como estas teorías son actualmente desestimadas. Un realista como Alston (en su versión falibilista 'amplia'), por el contrario, argüirá que no es imposible que la realidad se comporte de un modo distinto a cómo creemos que de hecho se comporta. Nos recordará el abismo que

en contra de él en el artículo 'Verdad, pragmatismo y progreso' (*Análisis filosófico* XXII (2002), número 1).

¹² '¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson *versus* Crispin Wright', en *Verdad y Progreso*, de Richard Rorty, Paidós, 2000, pág., 56

separa la realidad ontológica (lo que el mundo es independientemente de lo que cualquiera piense que es) de la realidad gnoseológica (lo que puede pensarse que el mundo es).

Rorty podría aceptar, entonces, que la verdad es una norma de la investigación... siempre que se entienda que no es una norma distinta a la de buscar que nuestras creencias estén justificadas. Podría, también, sostener sin problemas que la verdad es una meta de la investigación, siempre que se entienda que esa meta postulada no es más que la justificación, y que esa 'meta' no es un estado definitivo, en el cuál no quedaría nada por descubrir, describir, o explicar. No porque Rorty disponga de un algoritmo por el cuál pueda descubrir preguntas sin respuesta a partir de cualquier conjunto de creencias verdaderas dado, sino por la simple confianza en la imaginación humana, y en su capacidad de producir nuevos vocabularios, o nuevas formas de describir o explicar cualquier situación.

Dentro de las formas de oponerse a esta posición, destacaremos dos, aunque sólo profundizaremos una. La primera es la desarrollada por Crispin Wright. Wright arguye en Truth and Objectivity (Cambridge, Mass.; Harvard University Press; 1992) que, en efecto, en la práctica la búsqueda de verdad no difiere de la búsqueda de justificación. Pero, sostiene, podemos diferenciarlas como normas de dos juegos de lenguaje diferentes. Y ello porque el criterio por el cuál entendemos que una jugada es correcta en un juego no es el mismo criterio por el cuál evaluamos la corrección de una jugada en el otro. Es decir, si la norma que dirige la investigación es la búsqueda de la verdad, una afirmación será correcta si y sólo si lo afirmado ocurre en la realidad, si lo afirmado se corresponde con lo que acontece en el mundo. Mientras que, si la norma de la investigación es sólo la búsqueda de justificación, una afirmación será válida si y sólo si satisface los estándares de justificación de la práctica pertinente. Es decir, en el primer caso, la corrección de las afirmaciones depende de algo externo a las prácticas: depende de cómo es el mundo. Mientras que en segundo caso no depende de cómo sea el mundo, sino sólo de la satisfacción de estándares de admisión de afirmaciones implícitos en la práctica. Wright concede, sin embargo, que el único criterio para decidir si una afirmación es verdadera lo constituye la satisfacción de estándares de justificación comunitarios.

Rorty no cree que Wright haya probado que la búsqueda de la verdad pueda ser una norma diferenciada de la búsqueda de justificación, por razones en las que no vamos a ahondar. No es este el debate que vamos a analizar en este trabajo.

La otra forma de defender la idea de que la verdad pueda ser una meta de la investigación es la que consiste en afirmar que hay modos de saber que nuestras creencias se corresponden con el mundo, y por ende, hay formas de saber que las creencias son verdaderas, en el sentido fuerte en el que el realista entiende la idea de verdad, en el que las proposiciones verdaderas se 'ajustan' o se 'corresponden' con hechos del mundo. Saber que hay creencias que se corresponden con el mundo (esto es, que son verdaderas) es distinto a saber que hay creencias que satisfacen los estándares de justificación vigentes de una comunidad concreta de investigadores (esto es, que está justificada). Por supuesto, una creencia puede satisfacer estos estándares sin corresponderse con el mundo, así como puede corresponderse con el mundo sin satisfacer esos estándares. Buena parte de esta tesis estará dedicada a averiguar si la respuesta que William Alston tiene para la idea de Rorty de la indiferenciabilidad de las normas de buscar la verdad y buscar la justificación es una respuesta de este estilo, o es más bien del estilo de la respuesta defendida por Wright. Creemos que la propuesta de Alston no es equiparable a la dada por Wright.

En el capítulo siguiente expondremos brevemente ciertos puntos de la teoría epistemológica de Alston. Mostraremos la confianza de Alston en la intuición como criterio metodológico, al menos para ciertos asuntos. Intentaremos mostrar, seguidamente, cómo la aceptación de la apelación a las intuiciones (a las creencias sobre las que se tiene una inmediata inclinación a aceptarlas como verdaderas, y una tendencia paralela a rechazar la posibilidad de que puedan ser falsas –siendo esta una muy somera caracterización de la noción de 'intuición' como norma metodológica) le permite a Alston contar con una posición tan sólida como la rortiana. Concluiremos, de todas formas, mostrando que el debate epistemológico entre el pragmatismo rortiano y el realismo alstoniano se ve condenado, dados los argumentos analizados, a una situación de *impasse*, que es la conclusión del propio Rorty sobre el tema, sin que esto signifique, sin embargo, que el debate no sea fructífero ni carente de importancia.

2-Algunas ideas de Alston sobre la justificación y la verdad

Alston expone en el capítulo 8 de A realist conception of truth algunos puntos de su visión sobre la relación entre verdad y justificación, y sobre lo que debe ser una correcta teoría de la justificación.

Empecemos por señalar que para Alston la verdad, entendida como correspondencia con la realidad, es alcanzable. Esto es, podemos reconocer, al menos para algunas proposiciones, si se corresponden o no con el mundo; fundamentalmente podemos reconocer que algunas proposiciones sobre lo que se percibe, son verdaderas. De aquí podemos concluir que, aún aceptando el principio pragmatista de que nada puede ser un fin de una acción o de una práctica a menos que pueda reconocérselo una vez alcanzado, el buscar creencias verdaderas entendido como buscar creencias que se correspondan con la realidad sí puede ser una meta posible para el hombre, ya que podemos reconocer, al menos para algunas creencias, cuando se corresponden con el mundo. Pero Alston no sólo afirma que la verdad *puede* ser una meta de la investigación: afirma que la verdad es una meta de la investigación. Con ello se opone a quienes sostengan que no es la verdad (la correspondencia de las descripciones y explicaciones sobre el mundo con la realidad) la meta de la investigación, sino, por ejemplo: (a) el aumento del poder predictivo y de la eficacia explicativa (llamemos a esto 'el éxito práctico'), o (b) una mayor coherencia interna de nuestro sistema de creencias. Alston descarta estas posiciones tanto porque cree que las metas alternativas citadas presuponen la búsqueda de la verdad como meta de la investigación, y por lo tanto no constituyen alternativas genuinas a ella –tal es el caso de 'el éxito práctico' como meta-, como por no constituir un fin interesante o deseable, y por tanto no ser un buen norte de nuestras prácticas teóricas—como es el caso de quién busca la coherencia interna sin buscar a la vez la verdad-. El éxito práctico que permiten nuestras teorías y descripciones se explica sólo porque ellas (teorías y descripciones que mantenemos, es decir, nuestras creencias sobre el mundo) *mapean* correctamente el mundo. No parece seguirse de modo inmediato que el buscar el éxito práctico suponga buscar la correspondencia con la realidad. Pero sí parece gozar de mayor plausibilidad intuitiva el afirmar que la mejor explicación del éxito práctico de nuestras teorías es su correspondencia o ajuste con el mundo. Esto es, una cabal comprensión del fenómeno del éxito práctico tiene que recurrir

a la idea de correspondencia o ajuste con el mundo. Desde aquí podemos argumentar que el mejor modo de conseguir el éxito práctico (un mejor control y predicción del mundo) es hacernos de creencias que mapean correctamente al mundo. Esta es la posición de Alston: la mejor forma de buscar el éxito práctico, la forma correcta de hacerlo, es buscando que nuestras creencias mapeen el mundo. Por esto sostiene que el fin de buscar la correspondencia está implícito en la meta de buscar el éxito práctico. Si mi fin es tratar de maximizar mi éxito práctico, debo buscar que mis creencias mapeen el mundo. Y con respecto a la tesis de que el fin de la investigación es dar con un sistema coherente de creencias, es difícil admitir que es suficiente con lograr que nuestro sistema de creencias sea coherente para aceptarlo como un buen sistema de creencias. Un sistema de creencias conformado únicamente por la creencia que los hombres no hablan es perfectamente coherente; también es perfectamente insatisfactorio, no sólo por escaso, sino porque contiene creencias falsas (su única creencia es falsa). La verdad de las creencias parece un objetivo prioritario con respecto al contar con un sistema coherente.

Pero el punto sustancial con respecto a este trabajo a tener en cuenta de la teoría de Alston, es que él descrea que la norma de buscar la verdad sea la misma que la norma de buscar la justificación. Y parece creer no sólo que estas normas determinan distintos tipos de 'jugadas' correctas (aunque en la práctica no podamos buscar una sin buscar la otra, como cree Wright), sino que en la práctica determinan conductas distintas (lo que no es creído ni por Wright ni por Rorty). En lo que resta del presente capítulo, procuraremos develar si es esta una correcta interpretación de Alston, o si, por el contrario, es mejor verlo como alguien similar a Wright, para quién no hay diferencia en la práctica entre buscar la verdad y buscar la justificación.

Alston cree que es imposible entender la idea de justificación sin entender previamente la idea de verdad. A lo largo de todo el capítulo 8 de A realist conception of truth, Alston analiza distintas teorías acerca de la justificación, incluso teorías que explícitamente se niegan a recurrir a la verdad para explicar la justificación, y cree mostrar que todas ellas presuponen la apelación, en alguna instancia y medida, a la noción de verdad para ser inteligibles. Dejando de lado este punto, en el que no ahondaremos por el momento¹³, Alston cree que, aún si no se aceptase que toda teoría de la justificación

¹³ Cabe señalar que se podría entender la propia teoría de Rorty sobre la justificación como una teoría que no recurre a la noción de verdad. Rorty explica la justificación como satisfacción de normas que emergen de la práctica, y sostiene que el consenso global es un criterio suficiente para determinar la justificación de una creencia. Pero no es del todo claro que el propio Rorty admitiría

presupone el concepto de verdad, sí cree que la teoría correcta de la justificación lo presupone. Y la teoría correcta de la justificación es su propia teoría confiabilista. Si bien Alston admite la relatividad de la justificación a estándares de justificación (y la dependencia de estos de los intereses particulares que se tengan), Alston cree a la par que existen estándares de justificación mejores y peores, y que una proposición o creencia están *realmente* justificadas si y sólo si satisfacen el mejor estándar de justificación¹⁴. Existen distintos estándares de justificación: morales, estéticos, epistémicos, etcétera. El ámbito que nos interesa es la justificación epistémica, el de las creencias acerca de lo que hay en el mundo. Lo que distingue a este ámbito de justificación de los demás, es que tiene como norma primordial el aceptar sólo creencias (o proposiciones) que se correspondan con el modo de ser del mundo. Y el mejor estándar de justificación epistémico es aquél que asegure, de seguirselo (es decir, de aceptar sólo las creencias o proposiciones que satisfagan sus requisitos), una mayor cantidad y porcentaje de creencias verdaderas que los estándares de justificación competidores. El confiabilismo de Alston es una teoría externalista sobre la justificación: las creencias justificadas serán únicamente las que satisfagan estándares de justificación que conduzcan mayormente a creencias verdaderas, es decir, creencias que se corresponden con el modo en que el mundo es; lo que distingue a toda teoría externalista de la justificación es la independencia que se postula de la justificación con respecto a los estados epistémicos concretos de los individuos. Esto diferencia a la teoría de Alston de toda teoría internalista, las que relativizan la justificación a un cuerpo de evidencia (un conjunto de creencias que se aceptan) disponible (efectiva o eventualmente, de acuerdo a las versiones) para un individuo o una comunidad. La justificación de una creencia debe además, para una postura internalista, ser determinable por sola reflexión sobre el tema. La teoría sobre la justificación de Alston, además de ser externalista, apela de modo

esto. Rorty entiende que para ser un partícipe de prácticas (para tener creencias justificadas) hay que ser un hablante competente; y no tiene sentido sostener que alguien es un hablante competente sin que se sostenga a la vez que ese individuo tiene una mayoría de creencias verdaderas. No parece haber una ligazón tan evidente de este estilo en sentido inverso, es decir, una dependencia de la noción de verdad con respecto a la noción de justificación; la noción de verdad no se define como relativa a prácticas (aunque la idea de 'sujeto que tiene creencias verdaderas' sí parece ligada a la participación en prácticas).

¹⁴ Eventualmente, Alston no tendría problemas en aceptar que para cada área de la actividad humana existe más de un estándar de justificación correcto (es decir, estándares de justificación igualmente buenos). Lo que nos interesa señalar, sin embargo, es la diferencia entre esos mejores estándares de justificación y el resto de los estándares de justificación, que son, con respecto a esos estándares de justificación mencionados en primera instancia, peores. Por cuestiones de comodidad de la exposición, sin embargo, supondremos que en cada área del conocimiento existe un único estándar de justificación que es el mejor.

sustancial a la noción de verdad. Para avalar su tesis de la inescapabilidad de la noción de verdad para explicar la justificación, Alston discute algunas teorías internalistas sobre la justificación que pretenden no recurrir a la verdad. Entre ellas discute la posición de Ginet (1975)¹⁵. Ginet, entre otras cosas, considera que la última autoridad con respecto a la justificación recae sobre el juicio de los expertos: gente razonable, experimentada y conocedora de la materia en disputa, quienes llegan a una evaluación con respecto a la justificación luego de una atenta consideración de la cuestión, luego de haber sopesado las razones a favor y en contra de la aceptación de la proposición considerada. Este procedimiento de decisión garantiza que el juicio de estos expertos no cambiará ante ningún argumento que se les presente, pues este argumento, si es relevante, ya habrá sido contemplado de alguna manera en el curso de la evaluación realizada (por los expertos). Pero de aquí no se sigue que sea un juicio irrevisable, si se acepta esta posición y se es falibilista, nunca se puede descartar definitivamente la posibilidad de que una creencia aceptada deba ser posteriormente rechazada. ¿Hay entonces 'garantía' – noción que parece fuertemente ligada a la característica de 'irrevisabilidad'? Podemos decir, cuanto mucho, que hay 'garantía razonable', o 'toda la seguridad que razonablemente podemos pedir'. Una creencia 'garantizada' por este medio, goza del mismo tipo de confianza que la que gozan las creencias en la existencia de un mundo allende nuestra conciencia, o que la suma de 2 y 1 da como resultado 3. Es toda la 'certeza' que es razonable exigir. El punto sustancial de una postura como la de Ginet aquí es que el juicio de los expertos no supone únicamente el parecer 'puro' de éstos, lo que intuyen sobre la justificación o ausencia de justificación de esta o aquella creencia. El procedimiento de decisión supone la evaluación de argumentos, la comparación con otras creencias aceptadas para juzgar su coherencia del conjunto (si son coherentes o si no, y en este último caso, si conviene rechazar la nueva creencia, o sacrificar alguna antigua), la consideración de la utilidad de la adopción de la nueva creencia, etcétera. El juicio de los expertos supone una evaluación racional. Es verdad que descansa en última instancia en intuiciones. Pero Ginet bien puede decir que todo juicio descansa en última instancia en intuiciones; incluso el de Alston.

El mayor problema que Alston ve en esta apelación al juicio de los expertos es que, en última instancia, descansa en lo que llama 'raw intuitions': intuiciones 'brutas', o 'toscas' o 'simples'. Mecanismo que Alston no rechaza por irracional, pero que juzga inferior en valor a su propia concepción 'conductivista' (que 'conduce' a la verdad), que no

¹⁵ Ginet, Carl. 1975. Knowledge, Perception and Memory. Dordrecht: D. Reidel

descansa en la 'raw intuition', sino en algo más fuerte y seductor, como es la capacidad de reconocer que se satisfizo las exigencias del mejor estándar de justificación, aquél que conduce mayormente a creencias verdaderas. La salida de Alston es mejor, entonces, porque no apela, en última instancia, a las intuiciones no apoyadas en razones.

Repasemos la posición de Alston. Él cree que conocemos muchas cosas acerca del mundo, esto es, que tenemos muchas creencias justificadas y verdaderas (Alston no desafía la concepción clásica de la justificación, no pide ni 'certeza' ni 'garantía' a una creencia para calificarla como un caso de conocimiento). Cree, entonces, que tenemos creencias justificadas. Alston defiende una variedad de teoría confiabilista sobre la justificación; cree, entonces, que tenemos creencias que cumplen los criterios de 'creencia justificada' determinados por el mejor estándar de justificación, aquél que conduce en una medida mayor que cualquier otro a creencias verdaderas. Y cree que sabemos esto no porque tenemos la 'raw intuition' de que es así, sino porque tenemos un apoyo más fuerte para creerlo. ¿Cuál es ese apoyo más fuerte?

Dos respuestas pueden darse aquí:

(A) Alston cree que tenemos formas de reconocer la verdad de algunas creencias, formas que no son formas de justificar *ni presuponen la apelación a intuiciones*. De aquí podemos obtener un modo de establecer la justificación de las creencias que *tampoco* presuponga la apelación a intuiciones. Esto funciona de la siguiente manera: conocemos la verdad de algunas creencias, creencias que nos permiten evaluar estándares de justificación, y determinar (de modo falible, ya que Alston no sostiene que conocemos a todas las creencias verdaderas, que es lo que requeriríamos para evaluar con absoluta precisión los estándares de justificación) cuál de ellos llevan en una medida mayor que los demás a creencias verdaderas. La determinación de qué estándares de justificación llevan en mayor medida a esas creencias verdaderas puede o no descansar en intuiciones. Pero aunque lo haga (aunque la determinación de ello suponga la apelación a la 'intuición') de todas formas Alston puede sostener que lo hace en una medida menor a la teoría de Ginet, y que cuenta además con un procedimiento para aceptar creencias más fiable, ya que las creencias a las que no se está dispuesto de modo alguno a admitir como falsas no se las acepta por medio de 'intuiciones' de ningún tipo. Esto parece ir en contra del falibilismo que Alston asume, ya que contaríamos con un medio directo de conocer la verdad de las creencias (medio de distinto tipo a la justificación, que constituye según el propio Alston el principal medio indirecto para averiguar el valor de verdad de creencias). ¿Pueden estar sujetos a error los hechos así conocidos? Podría pensarse que

si esta forma de conocer hechos está sujeta a error, es en realidad una forma indirecta de averiguar el valor de verdad de creencias; es decir, estaríamos ante un mecanismo de justificación más. Pero es lo que rechazamos como posibilidad al principio de la exposición. Existe, sin embargo, otra forma de hacer compatible al falibilismo con esta posición. Esa posibilidad es la de afirmar que el falibilismo correctamente entendido sostiene que existen creencias que aceptamos como verdaderas que pueden ser falsas; pero esto no implica que cualquier creencia pueda ser falsa. Es decir, es compatible con sostener que hay creencias que no pueden ser falsas, o con afirmar que tenemos certeza de la verdad de algunas creencias¹⁶. Se puede, entonces, ser falibilista y fundacionista (en el sentido de creer que hay una base de creencias sobre cuya verdad tenemos certeza, o sobre las que no admitimos la posibilidad que no puedan ser falsas –aunque no tengamos certeza de ello; no se utiliza el término ‘fundacionista’ entendido como aquél que cree que existe un conjunto de creencias sobre cuyo conocimiento podemos y debemos derivar el resto del cuerpo de conocimiento –aunque quien admite una ‘base sólida’ de creencias, en general procura derivar por algún medio -no deductivo, mayormente- el resto del conocimiento) a la vez. Esta solución salvaría de inconsistencia la posición de Alston.

(B) Puede interpretarse que lo que Alston rechaza no es la apelación a intuiciones a la hora de evaluar la justificación de creencias, sino la apelación a ‘raw intuitions’. Esto es, la apelación a pareceres que no presuponga la evaluación de argumentos, la comparación con otras creencias aceptadas para evaluar su coherencia con éstas (si son coherentes o si no, y en este último caso, si conviene rechazar la nueva creencia, o sacrificar alguna vieja creencia), la consideración de la utilidad de la adopción de la nueva creencia, etcétera. La intuición que actúa en consideración de la justificación de una creencia que sobreviviese a este tipo de examen parece ser el tipo de intuición que Alston admite como buena, el tipo de intuición no ‘tosca’ (‘raw’) en el que Alston parece confiar. Esta interpretación encuentra apoyo en los dichos del propio Alston: “On a ‘truth conductivity’ position [la postura del propio Alston], it is a fundamental constraint on conditions of justification that the satisfaction of those conditions guarantee that it is at least highly probable that the belief in question be true. Thus if i claim that *one is justified in believing that p provided one has done everything one can to assure oneself that the belief is true*, and if it can be shown that this does not guarantee a probability of truth for the belief, my claim must be rejected (...). It is part of what i meant by ‘being justified in believing that p’ that one has satisfied conditions that guarantee a significant likelihood that

¹⁶ Este punto me fue señalado por Alberto Moretti.

the belief is true"¹⁷. No hay un acceso 'directo' a la justificación de las creencias, entendido aquí 'directo' como 'no revisable'. Podemos afirmar que todo conocimiento de la justificación de las creencias supone un acceso 'indirecto' a su verdad, ya que para afirmar que se está justificado en creer que p, se debe creer que p satisface los estándares de justificación que hacen altamente probable que p sea verdadera. Y si bien no se exige que quien está justificado en creer que p, sepa en qué consisten los mejores estándares de justificación que p satisface, sí parece necesario, para afirmar que alguien está justificado en creer que p, que se sepa (aunque no necesariamente que lo sepa el individuo) que esos estándares de justificación son los mejores, esto es, que conducen con una alta probabilidad a creencias verdaderas. Y esto se determina por medio de las intuiciones de las personas capacitadas. Pero esas intuiciones no son 'toscas', sino que la apelación a ellas supone una deliberación previa, una consideración de otras posibilidades (básicamente, de la posibilidad de que esa creencia —en este caso, que el estándar de justificación considerado es el mejor- no sea verdadera). Ello no implica que Alston cree que cada vez que estamos justificados en creer algo, ha habido previamente una ponderación individual o colectiva de las razones a favor y en contra de esa creencia. Lo que Alston señala es que la intuición indispensable para determinar la justificación de una creencia, para ser una intuición admisible, ha de resistir una deliberación racional de ese estilo. Deliberación que se va a apoyar, en última instancia, en el parecer de un individuo competente, o de un conjunto de individuos competentes.

Podemos concluir que, en esta lectura de Alston, los juicios sobre la justificación de creencias descansan en intuiciones (aunque no 'toscas'). ¿Podemos decir lo mismo de los juicios sobre la verdad de las creencias? Alston no se pronuncia claramente a este respecto. Y creemos que, de hecho, podemos atribuirle tanto una respuesta positiva como una negativa. Sí parece claro (como veremos en el capítulo 3) que Alston admitiría que hay un acceso más inmediato a la hora de determinar el valor de verdad de muchas creencias perceptuales, como la creencia que ese pizarrón es verde, o esa mesa rectangular. Se repite la situación planteada en (A): Alston puede responder tanto (i) que la determinación del valor de verdad de muchas creencias perceptuales es un proceso 'directo', no revisable, no equiparable a un proceso para determinar la justificación de esa creencia, como que, (ii) el proceso de determinación del valor de verdad de las creencias perceptuales es un proceso cuyo resultado (la atribución de verdad o falsedad a la creencia en cuestión) es revisable, comportándose en la práctica como un proceso

¹⁷ A realist conception of truth; William Alston; Cornell University Press, 1996; pág. 241

justificatorio. Si Alston tomase la posición (i), podría sostener que sigue siendo falibilista, reinterpretando al falibilismo como afirmando que existen creencias que aceptamos por verdaderas que pueden ser falsas, no implicando esto que cualquier creencia pueda ser falsa. Esto le basta para salvar la consistencia de su posición (aunque contraría el sentido común de nuestra comunidad filosófica, mayormente inclinada al falibilismo 'en sentido amplio' —esto es, que admite que cualquier creencia, sin excepción, es revisable—; esto no tiene que importarle demasiado a Alston, sin embargo, quien podría alegar que semejante preferencia es hija de la actitud snob de tomar por buena la última moda filosófica, que semejante preferencia supone una adhesión no justificada a una actitud 'posmoderna' carente de todo viso de seriedad). Alston podría incluso hacer una distinción entre 'intuiciones'. Habría intuiciones que no serían revisables. Es decir, el conocimiento de la verdad de algunas creencias descansa en intuiciones, como todo conocimiento; pero estas intuiciones son de un tipo particular: no son revisables. El problema de decir esto es que no se entiende en qué sentido no habría 'certeza' de su verdad, nota que Alston atribuye como distintiva del realismo metafísico del que quiere diferenciarse. Si, por el contrario, Alston admitiese como correcta interpretación de sus creencias la posición (ii), se ve obligado a reconocer que no hay una diferencia sustantiva, si se quiere, no hay una diferencia en la práctica, entre buscar la justificación y buscar la verdad de una creencia. Pero puede sostener que aunque quien busca la verdad se comporta como lo haría quien buscara la justificación, ello no implica que estén haciendo lo mismo, ya que quien busca la verdad busca que su creencia se corresponda con la realidad, y quien busca la justificación pretende que su creencia satisfaga los mejores estándares de justificación. En esta lectura, la respuesta de Alston a Rorty sería del mismo estilo a la que Wright da a Rorty. Profundizar este debate excede los límites de la presente tesis. Si Alston adoptase esta respuesta, admitiría que la intuición es la norma metodológica última no sólo para evaluar la justificación de las creencias, sino también para evaluar su verdad. Habría, en este sentido, coincidencia con lo sostenido por Rorty.

Como conclusión: Alston admite que la intuición no 'tosca' es el criterio último al momento de evaluar la justificación de las creencias. De acuerdo a cómo se lo lea, Alston va o no va a admitir a la intuición como criterio para evaluar la verdad de las creencias. En cualquiera de los dos casos, es capaz de ofrecer una teoría epistemológica consistente y atractiva. Veremos, en el capítulo 4, algunas críticas de Rorty a esta teoría, así como la defensa de ciertos puntos atacados por Alston. Pero previamente, en el capítulo 3,

analizaremos por qué Alston sí cree que es posible conocer la verdad de muchas creencias.

3-Alston y la verdad como norma diferenciada

Como vimos en el capítulo 1, Rorty cree que la búsqueda de la verdad no es una norma diferenciada con respecto a la búsqueda de justificación. Alston está claramente en contra de esta posición. Para Alston es posible no sólo que la búsqueda de la verdad sea un fin (y una norma) de la investigación diferente de la búsqueda de justificación, sino que es una meta que podemos alcanzar en este mismo instante, por lo menos en lo que respecta a algunas creencias. Alston defenderá la idea de que sí es posible averiguar el valor de verdad de algunas proposiciones (significando esto más que meramente saber que están justificadas), y que, al menos en el caso de las creencias perceptuales (las creencias sobre lo que se percibe), es posible comparar proposiciones con el mundo para establecer el valor de verdad de la proposición. Con ello, se opone a las posiciones no-realistas, que niegan que podamos comparar las creencias o las proposiciones con el mundo, para descubrir, como corolario de esta comparación, el valor de verdad de ellas. Alston niega que al comparar las creencias con la realidad, en verdad sólo se estén comparando creencias, o evaluando una creencia (o un conjunto de ellas) a la luz de otras creencias que se mantienen. La conclusión de esta argumentación es no sólo que la búsqueda de la verdad (que en este caso equivale a averiguar si lo creído ocurre en la realidad o no) es una norma diferente a la búsqueda de justificación (el intento de determinar si la creencia en cuestión satisface los estándares de justificación que se mantienen como buenos estándares de justificación), sino que podemos estar razonablemente seguros de la verdad de una mayoría de las creencias que tenemos. El detalle de la argumentación de Alston es el siguiente:

En el capítulo 3 de A realist conception of truth, Alston se dedica a defender su teoría de la verdad contra la principal objeción epistemológica que se le puede formular: la de que es imposible comparar los juicios/las creencias con los hechos del mundo. Ello implica para un correspondentista, que es imposible determinar el valor de verdad de una proposición, ya que no podemos acceder al hecho cuya correspondencia con la proposición hace verdadera a esta última. Aunque el minimalismo que Alston defiende en este libro no es, per se, una concepción correspondentista, los fuertes vínculos que la ligan al correspondentismo hacen que la crítica mencionada también la afecte. Como el propio Alston señala, para contar con una teoría integral de la verdad, habría que

complementar su minimalismo con respecto al significado (habitual) del predicado de verdad, con alguna variedad de teoría correspondentista con respecto a la propiedad de verdad (compartida por todas las proposiciones, creencias y afirmaciones verdaderas). La objeción que pasamos a exponer tiene como eje los modos de determinar el valor de verdad de un portador de valor de verdad, y no el significado del predicado de verdad.

Sucintamente, la crítica toma la siguiente forma: en la concepción realista, un portador de valor de verdad¹⁸ es verdadero si y sólo si se corresponde con un hecho; pero, como nunca podemos salir de nuestro pensamiento (o de nuestra experiencia, o de nuestro discurso, o de nuestro entramado de creencias, o de nuestro esquema conceptual, o de nuestro lenguaje), y compararlo con los hechos en el mundo, tal como son en sí, sin los elementos aportados por nuestro aparato cognitivo, nunca podremos estar seguros de que los portadores de valor de verdad (creencias, afirmaciones, proposiciones) se corresponden con los hechos en el mundo, i.e., si son verdaderos. Usando la expresión de Davidson, no podemos 'confrontar' las creencias con el mundo¹⁹.

Alston, glosando a Davidson, señala que el argumento citado sólo afectará a quien crea que la verdad es un concepto epistémico (más específicamente, que es una instancia epistémica alcanzable para nosotros). Como el realista rechaza esto, su posición se ve inalterada: del argumento presentado se sigue que nunca podremos determinar el valor de verdad de ninguna proposición, creencia o afirmación; esto es perfectamente compatible con sostener que hay hechos que son los hacedores de verdad de esas proposiciones y creencia. ¿Por qué resulta entonces un argumento tan molesto para Alston (y en general, para cualquier realista)? Porque aunque Alston acuerda con Davidson en negar que la verdad sea un concepto epistémico (que una proposición es verdadera si y sólo si estamos en algún estado epistémico particular en relación con esa proposición), reconoce que la mayoría de los realistas no estarían muy conformes con conceder que es imposible saber si una proposición es verdadera, que tal parece ser la conclusión de esa argumentación ('si no podemos comparar las creencias con el mundo, y si la verdad es correspondencia con la realidad, entonces no podemos saber el valor de verdad de ninguna creencia'). El realista también pretende mostrar que podemos estar

¹⁸ Señalemos de paso que para Alston los portadores de valor de verdad primarios son las proposiciones. Las creencias y afirmaciones sólo son portadoras de valor de verdad en sentido derivado, porque son acerca de proposiciones.

¹⁹ Como señala Alston, esta tesis es compatible con la idea de que existen hechos. El correspondentista que adhiera a la objeción presentada (a la idea de que es imposible comparar las proposiciones con los hechos tal como ellos son en sí), deberá negar que podamos conocer el

seguros de la verdad de ciertas creencias, afirmaciones, proposiciones: podemos confrontar a los portadores de valor de verdad con los hechos en el mundo para determinar su valor de verdad. Es decir: el argumento molestará sólo a quienes creen que una proposición es verdadera si y sólo si se corresponde con el mundo, y que creen que el argumento prueba que nunca podemos saber, con respecto a cualquier proposición, si se corresponde o no con el mundo. De hecho, si se adopta una posición coherentista sobre el significado del predicado de verdad, o alguna otra posición que sostenga que una proposición es verdadera si y sólo si estamos en algún estado epistémico particular en relación con esa proposición, entonces la objeción señalada no nos afectará para nada. Si una proposición es verdadera, por ejemplo, si y sólo si es coherente con el sistema de creencias que actualmente poseemos, entonces su correspondencia o no con el modo de ser del mundo no afectará para nada su valor de verdad.

Recordemos entonces el argumento presentado para mostrar que es imposible comparar creencias con los hechos del mundo: sólo aprehendemos la realidad a partir de nuestro aparato conceptual, solo conocemos al mundo conceptualizándolo, por cómo juzgamos (creemos) que él es. Por tanto, al tratar de aprehender la realidad, lo único que obtenemos es una creencia, juicio, o afirmación, en lugar del hecho que buscábamos captar²⁰.

Para estudiar más en detalle este argumento, Alston presenta una versión del mismo expuesta por Blanshard (en el capítulo titulado 'The tests of truth' (1939), del libro

valor de verdad de las proposiciones; esto es algo que Alston (y con él, cualquier realista corriente) no está dispuesto a aceptar.

²⁰ Como expondrá Alston, aquí se mezclan dos tesis: 1-la realidad es aprehendida utilizando elementos de nuestro aparato conceptual; 2-al tratar de aprehender la realidad, lo que logramos conocer son creencias, y no la realidad misma. Hay evidentemente, en la inferencia que concluye (2) a partir de (1), un salto insuficientemente justificado. No porque utilicemos una pala para extraer tierra del suelo, lo que extraemos es una mezcla de tierra y pala. De modo similar, el realista puede argumentar que, si bien nos valemos de nuestro aparato conceptual para aprehender el mundo, nuestras creencias verdaderas son verdaderas porque el mundo es tal como de acuerdo a ellas creemos que es. Y lo que es como lo indican nuestras creencias verdaderas, es el mundo, y no una mezcla de mundo y creencias.

Además, presentada de la manera en que lo fue en el párrafo del que deriva la presente nota, en el mejor de los casos falta explicitar premisas para poder derivar la tesis 2 de la tesis 1. Y si bien un Alston muy (extremadamente) concesivo podría aceptar que no podemos escapar a nuestro sistema de creencias para inspeccionar al mundo 'tal como es en sí', afirmaría a la par que el contenido de nuestras creencias es en parte determinado por elementos de nuestro aparato conceptual, que no necesariamente tienen correlato en el mundo, y elementos mentales aportados por el propio mundo, que sí tienen correlato en él. Con lo que si bien Alston podría conceder que al procurar aprehender al mundo sólo obtenemos creencias, de aquí no se infiere que esas creencias no puedan corresponderse con el mundo; de hecho, Alston va a mantener que hay ciertas creencias perceptuales 'conformadas' sin participación del aparato conceptual, cuyo contenido está

The nature of Thought). El argumento que Blanshard presenta es relativo al conocimiento perceptual, pero Alston sostiene que es natural pensar que, como no hay ámbito en el que se obtengan creencias más fiables que el perceptual, podemos extender sin complicaciones la tesis de Blanshard a todo ámbito cognoscitivo. Es decir, si los hechos no nos son dados a la percepción, no nos son dados de ninguna otra forma²¹.

Blanshard inicia su crítica con una exposición de la posición correspondentista que supone que podemos comprobar el valor de verdad de las creencias acerca de las características perceptibles del mundo con sólo inspeccionarlo, con sólo ver (u oír, u oler, etcétera) cómo es. Ella implica que, en lo relativo a los juicios perceptivos, verificamos su valor de verdad constatando la correspondencia o falta de correspondencia del contenido de la creencia (de 'lo creído') con lo percibido. Así, la creencia que el pájaro señalado es un colibrí será verdadera si observamos que el pájaro señalado es en efecto un colibrí. El correspondentista, afirma Blanshard, supone que lo que se le presenta a la conciencia, al percibir, es un hecho puro. En realidad, es otro juicio, o conjunto de juicios. La verificación de un juicio consiste en comprobar su coherencia con el resto de los juicios aceptados.

Alston concede lo que llama la tesis (1) de Blanshard, la que afirma que la percepción involucra de modo esencial a los juicios; de ella se infiere que no hay percepción sensorial 'pre' o 'sub' cognitiva. Alston la que reescribe como:

(1) La percepción de hechos necesariamente involucra al juicio. No podemos darnos cuenta de los hechos en la percepción sensorial sin la contribución, en este damos cuenta, de algún juicio, o elemento de un juicio (los conceptos).

Alston distingue, en el análisis de la posición de Blanshard, la 'presentación sensorial', del 'darse cuenta sensorial'. El primero de estos fenómenos no involucra actividad conceptual, pero no es una forma de conocimiento. La presentación sensorial, al no involucrar proposiciones (los portadores de valor de verdad), no puede ser verdadera ni falsa; por tanto, no puede ser una creencia verdadera y justificada, es decir, no puede constituir conocimiento. Siempre que hay conocimiento sensorial, hay participación de juicios²² (o de elementos conceptuales que forman los juicios). Por ejemplo, darnos

determinado únicamente por el aporte del mundo 'impresionando' las terminaciones nerviosas del aparato sensitivo.

²¹ Aunque Alston niega esto. Él cree que hay ciertos hechos que nos son dados por introspección y otros por 'revelación'.

²² Estrictamente, lo imprescindible son las proposiciones, que son las portadoras de valor de verdad, las que permiten que las creencias sean verdaderas y justificadas, ergo, que constituyan

cuenta del hecho que esta mesa es roja, involucra comprender las nociones de 'mesa' y 'rojez' (¿cómo, de otro modo, podríamos afirmar justificadamente que se comprende que la mesa es roja?), nociones que no pertenecen puramente al ámbito perceptual²³, ya que suponen, para usarlas competentemente, el manejo de otras nociones relacionadas (no podemos, por ejemplo, sostener que comprendemos completamente la idea de 'rojo' si no entendemos la idea de 'color' –aunque la necesidad de comprensión de nociones emparentadas para comprender la idea de 'mesa' es menos evidente). No hay presentación de hechos a nuestra conciencia sin la participación de elementos del juicio (de proposiciones o conceptos).

Aceptar la tesis (1) implica comprometerse con la tesis (2) de Blanshard: no tenemos un contacto cognitivo directo con los hechos (contacto cognitivo sin la participación de juicios, o elementos del juicio como los conceptos) en la percepción sensorial.

Lo que Alston se niega a aceptar es la conclusión, esto es, la tesis (3): cuando tratamos de alcanzar un hecho, sólo alcanzamos otro juicio (u otra creencia). Percibir algo es diferente a tener una creencia acerca de aquello que se percibe, o a realizar juicios acerca de lo que se percibe. Para probar esto, Alston nos propone cerrar los ojos y procurar reproducir mentalmente nuestro entorno; luego de hecho esto, nos pide que abramos los ojos. La diferencia entre la reproducción mental y la percepción sensorial es palpable. Esto se explica porque en la reproducción mental no hay elementos que 'se presentan a nuestra percepción', mientras que en la percepción ocurre precisamente esto.

Esta es la posición de Alston; pero él mismo reconoce que existen otros modos de explicar la diferencia entre reproducción mental y percepción sensorial, y en esos modos, el elemento diferencial está estructurado proposicionalmente, no es meramente algo 'dado'. Contra estas posturas, Alston nos recuerda que la pasada aceptación de (1) y (2) fue sólo una concesión en beneficio de una argumentación más concluyente (que parta de ideas aceptadas como válidas por el rival en la argumentación), y defendiendo la tesis de que existe un tipo particular de conocimiento perceptual que no involucra elementos proposicionales (ni creencias, ni juicios, ni conceptos).

conocimiento. Hoy en día suele hablarse menos de juicios, y se tiende (al menos en la bibliografía consultada) a hablar sólo de oraciones, creencias y afirmaciones. Pero podemos traducir sin dificultad la noción de 'juicio' de Blanshard por la idea de 'creencia', noción utilizada en forma parecida (y en un sentido similar a como parece estar usando Blanshard la idea de 'juicio') por Alston y por Rorty.

Pero aunque este no sea el caso (aun cuando no exista un conocimiento pre-conceptual (o sub-conceptual), ¿por qué no reconocer que este modo mixto de darnos cuenta de los hechos, que involucra elementos conceptuales, realmente nos permite darnos cuenta de los hechos con los que comparar las proposiciones? Esto es, Alston sostiene que haciendo uso de nuestro aparato conceptual podemos llegar a darnos cuenta de un hecho que es independiente de lo que los recursos de ese aparato conceptual nos permitan por sí mismos captar, aun cuando la única forma de la que disponemos para darnos cuenta de ese hecho sea a través de este aparato conceptual. Por ejemplo: es un hecho que hay un hornero parado sobre el árbol, aunque no podamos darnos cuenta de este hecho sin el recurso a las nociones de 'hornero', 'árbol', y 'estar parado sobre'. Alston podría sostener que este es nuestro modo de llegar a ese hecho. Es verdad que aquí hay un pionono de chocolate, que hay ocho porciones de un postre, que hay una masa rellena de chocolate, que hay una masa comestible, y que hay un cuerpo cilíndrico. Todas estas afirmaciones son verdaderas, pero ninguna podría captarse de no contar con el aparato conceptual adecuado. El mundo es tal como es, pero sólo podemos captar uno u otro hecho parados desde uno u otro punto de vista, es decir, con uno u otro esquema conceptual. Hay, tal como sostiene el Putnam de Las mil caras del realismo²⁴, el Putnam realista interno, un único mundo, pero infinitas formas de acceder a él. La diferencia mayor entre Alston y el Putnam realista interno es que mientras que para Putnam no podemos acceder al mundo sino desde algún punto de vista, para Alston hay modos directos de 'captar' cómo es el mundo. Entre ellos está la percepción pura, en la cuál 'captamos' la pura impresión del mundo en nuestras terminaciones nerviosas, sin que el esquema conceptual del individuo intervenga para nada²⁵. Aunque Putnam objetaría que eso es captar al mundo desde un punto de vista (bien que no mediado por un esquema conceptual). No nos es transparente la posible respuesta de Alston (quien podría optar por negarse a reconocer que en el tipo de percepción considerada esté

²³ Aunque tampoco podamos entender plenamente el significado de estas nociones sin alguna participación, en el aprendizaje de cada una de ellas, de la percepción (de mesas concretas y ejemplos concretos de cosas rojas).

²⁴ H. Putnam, Las mil caras del realismo, Barcelona, 1994.

²⁵ Tal como fue señalado en la nota al pie 6, los otros dos modos no mediados por el esquema conceptual que Alston reconoce de acceder al mundo son la introspección (por medio de la cuál accedemos a nuestros estados mentales 'puros') y la revelación.

Parece haber, además, una diferencia de matiz entre Putnam y Alston. En Alston parece insinuarse la creencia de que nuestro aparato conceptual se construye en respuesta a fenómenos perceptuales, para poder lidiar con ellos; en cierta medida, el aparato conceptual parece determinado por la percepción (más que ser la percepción la determinada por el aparato

involucrado algo que pueda calificarse como punto de vista, o reconocer que hay aquí involucrado un punto de vista, pero es un punto de vista que nos muestra como es de hecho el mundo).

Aún cuando nuestra percepción involucre esencialmente a conceptos, lo que percibimos, aquello de lo que nos damos cuenta, no es de ninguna forma una creencia, un concepto, ni un juicio: de lo que nos damos cuenta es lo percibido, y lo percibido no es de naturaleza proposicional. Contrariamente a lo que se afirma en (3), al tratar de alcanzar un hecho, no alcanzamos una creencia (ni un juicio ni una proposición); tenemos una percepción, y la percepción es diferente de la creencia (aún cuando para percibir debamos recurrir a elementos proposicionales –tesis con la que de todas formas Alston no comulga-). Salvo que se sostenga que la percepción es una forma de creencia. Si la creencia se equipara a actitud proposicional, y se sostiene que la percepción es una actitud en la que necesariamente están involucrados elementos proposicionales (y que esto basta para hacer de una actitud, una actitud proposicional), entonces la percepción es una actitud proposicional, es una creencia. Lo que normalmente se sostiene son tres cosas: (a) se separan las creencias de otras actitudes proposicionales, impidiendo la identificación de creencia y actitud proposicional, obstaculizando de esta forma el precitado argumento; (b) se sostiene que la percepción no es una creencia, sino otro tipo de fenómeno mental; (c) se sostiene que hay creencias no proposicionales, y que ellas son, entre otras, las percepciones. Tanto Alston como Rorty acordarían en negar que toda actitud proposicional sea una creencia, es decir, acordarían en (a). Rorty prefiere reservar el nombre de ‘creencia’ para algún tipo de actitud proposicional (oracional, en verdad), mientras que Alston sostiene una posición que por momentos parece más cercana a (b), pero que sospecho en verdad más cerca de (c). La ventaja de sostener (c) es que se está más cerca de hacer del producto de esos fenómenos no proposicionales algo cercano al conocimiento. Ahora son creencias, y quizás estén justificadas. Lo que parece imposible (y de hecho es imposible para Alston) es sostener que un fenómeno no proposicional pueda ser portador de valor de verdad. Con esto se hace imposible sostener que el producto de la percepción puede constituirse en conocimiento, ya que si bien puede ser una creencia justificada, no puede ser verdadera. La opción, aquí, es modificar la idea sobre el conocimiento, y prescindir de la idea de verdad como requisito del conocimiento, o ampliar la condición de portadores de valor de verdad a fenómenos

conceptual). Al leer a Putnam, la impresión de autonomía del aparato conceptual con respecto a la percepción es más marcada.

mentales que nos ponen en contacto directo con la realidad, como la revelación, la introspección o la percepción. La renuncia a la noción de verdad como condición del conocimiento es una postura contra la que Alston explícitamente argumenta a todo lo largo del capítulo final de A realist conception of truth.

Lo que le importa resaltar a Alston es que aunque la percepción (de la misma manera que otras formas de conocimiento directo, como la introspección) suponga la participación de elementos conceptuales, ello no implica que en ella no nos demos cuenta (no aprehendamos) aquellos hechos que hacen verdaderos o falsos a juicios, creencias y proposiciones.

Para avalar esta tesis con algún respaldo de la historia de la filosofía, Alston nos recuerda la respuesta de Schlick a Hempel, quién sostenía que una postura como la de Alston supone la posibilidad de comparar juicios con hechos, y que tal cosa es imposible. Schlick sostiene que uno puede comparar los juicios perceptivos con la realidad, simplemente observando cómo es el mundo. Comparar una creencia con el mundo es diferente a compararla con otra creencia para ver si no chocan, si la nueva creencia es coherente con la anterior. Schlick llama a lo primero comparar una proposición con un hecho. Es una práctica de todos los días. Estos hechos no son parte de nuestro pensamiento, ni de nuestro lenguaje.

Esto muestra que tenemos acceso cognitivo a los hacedores de verdad, los hechos, aquello que hace verdadera o falsa una proposición. Ni siquiera hay necesidad de apelar a la noción de correspondencia para explicar la verdad de algunas proposiciones²⁶; basta con que se acuerde en la necesidad del esquema-T de Alston, la tesis XIII de A realist conception of truth sobre el significado del predicado de verdad, que sostiene que: (p) La proposición que p, es verdadera si y sólo si p.

Alston reserva una última acusación a Blanshard: la de creer, equivocadamente, que las creencias son acerca de otras creencias, cuando en realidad son, al menos algunas, acerca del mundo²⁷. Se puede, de todas formas, suscribir la tesis XIII, y creer

²⁶ Es decir que para Alston se puede sostener la tesis de que hay hacedores de verdad, que tales hacedores de verdad son los hechos, y ello sin necesidad de postular que los hechos "hacen verdaderas" a las proposiciones *por "corresponderse"* con ellas. Pero esto supone no pronunciarse con respecto al carácter de la relación de "hacer verdadero" del mundo con respecto a las proposiciones. Una vez que nos adentramos en este terreno, la correspondencia parece un saludable candidato, al menos, a agente elucidador de la relación estudiada.

²⁷ Adelantando algo que diremos en el capítulo siguiente, aclaramos que Rorty cree, a este respecto, lo mismo que Alston. Esto es al menos lo que se infiere de buena parte de su obra. Aunque es verdad que en el artículo 'La indagación como recontextualización' (artículo que analizaremos tangencialmente en este trabajo) insinúa otra cosa.

que las creencias son acerca de otras creencias. Pero ello implica una forma de idealismo que nadie sostiene hoy día.

Blanshard puede presentar una objeción fuerte a una posición como la de Alston. Si, como Alston concedió²⁸, no hay percepción sin elementos proposicionales, no hay ningún darse cuenta de los hechos sin intervención de elementos del aparato conceptual, lo que se nos presenta en la percepción, aquello de lo que nos damos cuenta, no son los hechos, pues ellos están libres de elementos conceptuales: esto está implicado en la idea de 'ser independiente de nuestro pensamiento y lenguaje'. De aquí se infiere que en la percepción no tenemos los hechos que hacen verdaderas a las proposiciones (como sostiene el realista). Debemos renunciar a la idea de que conocemos la verdad de algunas proposiciones (porque los hacedores de verdad, los hechos 'puros', sin 'contaminación' de elementos proposicionales, nos son inaccesibles aún en la percepción), o debemos pensar que el hacedor de verdad no es un 'hecho puro', sin ningún elemento proposicional que lo constituya.

Antes de adentrarnos en las respuestas de Alston, señalemos un punto con respecto a la idea de que los hechos son independientes de nuestro pensamiento y lenguaje. Aquí se confunden dos ideas: 1-ser independientes de nuestra actividad cognitiva y lingüística concreta; 2-ser independiente de todo elemento cognitivo y lingüístico. Quizás, los hechos incluyan como parte inalienable de sí a los elementos conceptuales. Si esto es así, lo que se aprehende al darnos cuenta de los hechos, también son elementos proposicionales. El mundo sería en parte proposicional, porque los hechos lo son, aunque no dependen para su existencia de que nosotros los pensemos, ni de que hablemos sobre ellos. Una posición de este estilo es defendida por McDowell.

Lo primero que Alston responde ante esta objeción es que él no cree que la percepción incluya necesariamente elementos proposicionales. Es decir, hay al menos algunos procesos perceptivos en los que no hay ningún elemento proposicional que forme parte de ellos. Pero no hace depender toda su crítica de esto.

El principal punto es el siguiente. La anterior objeción de Blanshard incurre en una error clásico en el que suelen caer los críticos del realismo. Ellos creen que ser realista equivale a exigir 'certeza' ('indubitabilidad') para tener conocimiento. Pero esto es falso. No se necesita evidencia concluyente para tener conocimiento. No se necesita confrontar

²⁸ Aunque sólo en beneficio de una argumentación más drástica contra Blanshard, recordemos.

con un hecho puro para conocer la verdad de una proposición²⁹. No importa el medio por el cuál se llega a conocer la verdad de una proposición para saber que esa proposición es verdadera. Puedo saber de su verdad por medio de una percepción adecuada, o por ser una proposición aseverada por un testigo confiable, o por inferirse de otras proposiciones verdaderas. *Aunque la confrontación con 'hechos puros' sea el corazón del realismo metafísico, no todo realismo (y en particular, no el realismo alético –el realismo de Alston) es metafísico. El acceso cognitivo no mediado por elementos del aparato cognitivo (lo que distingue al realismo metafísico), afirma Alston, no resiste un análisis cuidadoso.*

Blanshard asume que el realista requiere que el conocimiento sea indubitable. Pero el realista no tiene por qué asumir esto.

Los críticos del realismo razonan como sigue: el realismo se compromete con la tesis de que para que haya conocimiento, tiene que haber certeza; como creen que el conocimiento es representación precisa, tiene que haber certeza de que la representación es precisa. Por otro lado, sólo podremos estar seguros de la precisión de la representación si hay un acceso a los hechos no mediado por elementos proposicionales o sin falla alguna en el aparato perceptivo, falla que altere el efecto puramente especular del aparato perceptivo (es decir, si hay un acceso directo al mundo tal como es en sí); no hay tal acceso a los hechos no mediado (ya sea por la mediación del esquema conceptual en las creencias proposicionales, o al menos a la mediación de los elementos del aparato perceptivo en la percepción, que captan al mundo sólo en algunos aspectos); por tanto, no hay certeza (siempre es posible que nos engañemos totalmente sobre el modo de ser del mundo –no hay certeza ni aun en la percepción, ya que las impresiones de las que nos damos cuenta podrían ser fruto de una alteración que el aparato perceptivo produce en la imagen del mundo, como en el caso del espejo que invierte las imágenes). Por tanto, no hay conocimiento. Pero hay conocimiento. De aquí se infiere que el conocimiento no es representación precisa (no se duda de ninguna de las restantes premisas)³⁰. Alston, contrariamente al realista supuesto por los críticos del realismo, no

²⁹ La postura de Alston no es, a este respecto, del todo clara. Pero podemos sostener que Alston negaría incluso que en la percepción aprehendamos 'hechos puros', ya que lo que se aprehende está constituido a la medida de nuestras terminaciones nerviosas, de acuerdo a lo que nuestro aparato sensitivo permite captar (de acuerdo a una particular 'función input-output', tal como Rorty prefiere describirlo). Lo que captamos en la percepción, podemos hacerlo sin intergerencia de 'elementos conceptuales', pero no sin mediación de 'elementos humanos' (los del aparato perceptivo). Aunque podría también sostener que lo que capta sí son 'hechos puros', por más que no pueda captarlos sin hacer uso del aparato conceptual propio.

³⁰ Este crítico del realismo puede mantener la idea de que el conocimiento exige certeza, ya que no hace del conocimiento representación precisa con hechos no conceptuales ni lingüísticos, sino, en general, algún tipo de coherencia entre las creencias que se tienen.

crea ni que (1)-la confrontación (es decir, el conocimiento obtenido de esta confrontación) requiera certeza en sus resultados, ni que (2)-la confrontación exija que el acceso a los hechos sea no mediado. Lo único que se requiere para conocer el hecho de que el azúcar es dulce, es saber por algún medio que no tiene por qué ser la confrontación no mediada por ningún elemento proposicional con un hecho puro, que el azúcar es dulce.

Alston deflaciona los requisitos para tener conocimiento. No se exige certeza. Admitir esto, equivale a dar pábulo a planteos escépticos inadmisibles para cualquier persona razonable. "It is only the misguided supposition that direct, unmediated knowledge is required to make the realist's project go that leads to an undue preoccupation with perception and introspection"³¹. Alston desliza la distinción entre varias formas de conocimiento. Sólo si el realismo se compromete con la exigencia de conocimiento 'seguro', la objeción de Blanshard tendrá peso. Pero basta con tener algún tipo de conocimiento que no sea el conocimiento 'seguro' (indubitable), para que la posesión de varias creencias verdaderas esté garantizada.

³¹ *Ibid.*, pág. 102.

4-La concepción rortiana de la investigación

En este capítulo presentaremos el esbozo que hace Rorty de una teoría positiva sobre la investigación, que la suponga libre de metas 'trascendentes', y que acepte la imposibilidad de salir de la red de creencias para comparar a estas con el mundo, aceptando a la vez la idea de que la norma de buscar la verdad no difiere en la práctica de la norma de buscar la justificación. Esto nos permitirá entender mejor las críticas que desde una posición pragmatista pueden hacerse a Alston, críticas presentadas en el capítulo siguiente.

¿Cuál es la idea que de la mente humana tiene Rorty? Rorty adopta una imagen para hablar de ella: nos pide que la veamos como un entramado de creencias y deseos. Este entramado es un objeto más del mundo, sometido a presiones causales. Como resultado de estas presiones causales, surgen nuevas creencias y deseos³², que se incorporan a la trama previa de deseos y creencias. Entre los deseos y creencias constituyentes de la trama suelen haber (en la práctica, hay de modo inevitable) tensiones. Esas tensiones pueden ser de diferente tipo. Por ejemplo: dos deseos que impulsan acciones opuestas, o dos creencias que 'instan' a adoptar actitudes enfrentadas hacia el mundo, o un deseo de algo que creemos imposible, etcétera. La mente humana, es decir, la propia trama, tiene el impulso de eliminar o disminuir estas tensiones; estamos constituidos de esta manera, dotados de este impulso³³. Las técnicas para eliminar estas tensiones son básicamente dos: desechar algunos deseos o algunas creencias (sean nuevas o viejas), o desarrollar nuevas partes de la trama (creencias y deseos) que eliminen la presión. Entre ellas, hay una variedad de opciones que combinan ambas técnicas en distinta proporción.

Rorty ve a las creencias como hábitos de acción³⁴ –al modo peirceano- o como actitudes hacia oraciones³⁵: la actitud de aceptar una oración como válida, de tomarla

³² Rorty no desarrolla una teoría más 'fina' acerca del advenimiento de nuevas creencias y deseos. Es probable que él crea que es a la psicología, y no a la filosofía, a la que compete (o al menos, la que cuenta con más recursos para hacerlo) desarrollar esta teoría.

³³ Ello no significa que no sean pensables seres constituidos por entramados similares que soporten (o incluso busquen) las tensiones o contradicciones.

³⁴ Dice Rorty: "Considerar las creencias como hábitos de acción es concebir el yo desde fuera" ['La indagación como recontextualización', en *Objetividad, relativismo y verdad*, pág. 132]. Desde 'dentro', cuando consideramos qué son para nosotros nuestras propias creencias, es claro lo que son las creencias: son creencias. Creemos conveniente no pensar a las creencias estrictamente como 'hábitos' de acción (lo que sugiere cierta recurrencia en un tipo de comportamiento, a la que no toda creencia es fácil de asociar), sino como 'disposiciones' a la acción.

como verdadera, o mejor, de defenderla ante alguna presión de la propia trama de creencias y deseos que pretenda eliminarla, no tomarla por verdadera. Tener una creencia es tener la disposición a actuar de determinada manera en el mundo (por ejemplo, si se tiene la creencia que la manzana es un objeto comestible, y se tiene el deseo de comer, se tendrá la disposición a comer la manzana). Los elementos de la trama, entonces, no sólo producen alteraciones en el propio entramado, sino que generan cambios fuera de él. Estos cambios detonan a su vez nuevas creencias y deseos, que generarán ellos mismos nuevos cambios allende el entramado.

Para comprender los alcances de estos reajustes, Rorty adopta la distinción de Dewey entre dos procesos particulares del entramado de creencias y deseos: el 'hábito' y la 'indagación'. La distinción es sólo cuestión de grado. El 'hábito' es la reconfiguración automática y mínima de la trama de creencias y deseos. Reservamos el nombre de 'indagación' para la empresa reconfiguradora de creencias y deseos que se presume más fatigosa, para el proceso que presupone un tipo de retejido 'a gran escala, consciente y deliberado'³⁶. Si este proceso de reconfiguración de creencias y deseos es extenso y profundo (hay un amplio cambio de creencias y deseos, y de las relaciones entre ellos), conviene empezar a hablar de "recontextualización": "[c]uanto más amplios sean los cambios, más utilidad tendrá la noción de 'nuevo contexto'. Este contexto nuevo puede ser una nueva teoría explicativa, una nueva clase de comparación, un nuevo vocabulario descriptivo, una nueva meta privada o política, el último libro que hemos leído, la última persona con la que hemos hablado; las posibilidades son ilimitadas"³⁷. ¿Por qué conviene hablar de 'recontextualización'? Para señalar lo importante, lo central que resulta ese proceso (y su resultado), la magnitud de nuevos deseos y creencias que su puesta en marcha dispara, para indicar la constitución de un 'nodo' nuevo en el entramado (nada de lo cuál ocurre con el proceso de reajuste a pequeña escala al que Rorty llama, 'importando' la noción de la obra de Dewey, 'hábito')

Los contextos nuevos pueden dividirse a su vez, a grandes rasgos, en dos tipos: (a)nuevas actitudes hacia oraciones ya disponibles en el repertorio de oraciones hacia el cuál tener actitudes; (b)nuevas actitudes hacia nuevas oraciones incorporadas en el

³⁵ No queda del todo claro si estas dos formas de entender las creencias son complementarias o si hay alguna tensión entre ellas. Es patente que Rorty no cree que existe una tensión entre ambas presentaciones de la creencias; es decir, cree que son la misma forma de entender las creencias o son modos complementarias de comprenderlas (modos no incompatibles). Señalemos además que Rorty cree que no se puede tener creencias si no se es, a la vez, un hablante competente (y viceversa).

³⁶ *Ibid.*, pág. 132.

repertorio, nuevos portadores de valor de verdad. Rorty afirma que esta distinción coincide en general con la separación entre inferencia e imaginación, y con la distinción entre la traducción y el aprendizaje de un lenguaje. Rorty explica: “Hablamos de inferencia cuando el espacio lógico³⁸ permanece fijo, cuando no se introducen nuevos candidatos a creencia [como en el tipo de contexto nuevo señalado en (a)]. Paradigmas de inferencia son aumentar una columna de números, efectuar un sorites, o seguir un flujograma. Paradigmas de la imaginación [casos en los que el ‘espacio lógico’ no ‘permanece fijo’, como en los casos de tipos de contexto nuevo señalados en (b)] son el nuevo uso metafórico de palabras (por ejemplo, *gravitas*), la invención de neologismos (por ejemplo, “gen”), y la vinculación de textos hasta ahora no relacionados”³⁹.

Según Rorty, la idea ‘tradicional’ (tal es el término utilizado por Rorty) de racionalidad está muy vinculada a esta distinción, asociándose la racionalidad con la actividad inferencial, esto es, con mantenerse dentro del ‘espacio lógico’ determinado por unos supuestos dados. Rorty está procurando reconstruir la idea de ‘racionalidad’ de los primeros tiempos de la filosofía de la ciencia de la tradición analítica (del Círculo de Viena y de sus contemporáneos), de acuerdo a la cuál lo ‘racional’ de la actividad científica – actividad paradigmáticamente racional- estaba no en el descubrimiento de hipótesis y teorías, sino en su justificación, donde ‘justificación’ se leía como ‘inferencia de las proposiciones básicas’⁴⁰. Ser racional, entonces, equivaldría a no extraer ninguna conclusión no contenida ya en las premisas (en los supuestos). Se asocia ‘racionalidad’ con ‘no-creatividad’. Rorty sostiene que antes de la aparición de los nuevos filósofos de la ciencia (Kuhn, Feyerabend, Hanson y Toulmin, principalmente), se pensaba a la física como disciplina paradigmáticamente racional. Esto es, se actuaba como si los físicos analizaran todas las posibles explicaciones de los fenómenos físicos conocidos, y sancionasen como válida aquella explicación más plausible, dado los datos con los que contaban. La herramienta para esta evaluación era algo denominado ‘lógica de la confirmación’ (la teoría que mejor satisficiera estos criterios era la teoría confirmada, ergo,

³⁷ *Ibid.*, pág. 133

³⁸ ¿Qué entiende Rorty por ‘espacio lógico’? El espacio lógico, por lo que podemos colegir, es relativo a un conjunto de creencias (u oraciones), y está constituido por toda creencia (u oración) que pueda legítimamente inferirse de ese conjunto. ¿Cómo se determina lo que puede ‘legítimamente inferirse’? ¿Es lo que puede deducirse, solamente, o incluye a conclusiones de otros tipos de inferencia? La presentación de Rorty es bien esquemática (bien poco desarrollada), y parece tener la pretensión de adaptarse a las múltiples respuestas que estos interrogantes puedan recibir.

³⁹ *Ibid.*, pág. 133

⁴⁰ El proyecto que albergaban era fundacionista, es decir, se intentaba derivar todo conocimiento a partir de ciertas creencias básicas evidentemente verdaderas.

la que era racional mantener como verdadera). La tarea del filósofo era explicitar el 'espacio lógico' determinado por las proposiciones que describían los fenómenos físicos a explicar (cuyo primer paso consistía en "traducir toda locución poco clara a una clara, donde 'claro' significaba algo como 'accesible a todo indagador racional'"⁴¹), haciendo análisis conceptual de los términos involucrados en estas proposiciones. Quienes se atenían a esta imagen, no podían sino tildar de irracional a la sugerencia kuhniiana de que en algunas ocasiones la forma apropiada de dar cuenta de ciertos fenómenos era la de describirlos apelando a un vocabulario nuevo, difícilmente reducible al vocabulario único en el que se pretendía formular toda descripción 'de derecho', toda descripción de un fenómeno básico (es decir, el vocabulario de la física)⁴². Lo que implícitamente se estaba sugiriendo era que estas nuevas oraciones eran portadoras de valor de verdad (y que eran verdaderas, además) con tanto derecho como las oraciones construidas con el vocabulario 'básico'. Sugerir esto era proceder claramente de modo irracional, ya que se escapaba al espacio lógico determinado por las proposiciones construidas con el vocabulario básico: no se actuaba inferencialmente, ni de acuerdo a los cánones de la lógica de la confirmación. Se actuaba, más bien, 'imaginativamente' (utilizando el otro miembro del par inferencia/imaginación). Esto debería ser tildado de 'irracional' no porque no cupiera describir y explicar el fenómeno problemático con el vocabulario nuevo, sino porque esa nueva explicación era difícilmente conciliable con el resto de las explicaciones y descripciones formuladas con el vocabulario básico, y porque el nuevo vocabulario no proveería explicaciones diferentes (y conciliables con la nueva descripción o explicación del fenómeno para el cuál no hallábamos descripción o explicación adecuada sirviéndonos únicamente de expresiones del vocabulario básico) del resto de los otros fenómenos. Consideradas en su totalidad, la opción que mejor explica el conjunto de los fenómenos del mundo es la que no apela al nuevo vocabulario para dar cuenta del nuevo fenómeno (aunque no tuviese explicación o descripción para el fenómeno nuevo, o su explicación o descripción de ese fenómeno no fuese del todo satisfactoria en apariencia). La objeción de Rorty es: ¿por qué desear dar con una *única* teoría para explicar *todo* fenómeno? Renunciemos a esta aspiración (a la idea de una ciencia unificada), y podremos dar cuenta de una mayor variedad de fenómenos. Si sumamos a esto el hecho

⁴¹ *ibid.*, pág. 134

⁴² Cabe señalar que este proyecto quedó inconcluso, ya que nunca se dispuso de una descripción en términos de la física del momento de fenómenos de cierto grado de complejidad (nunca hubo, por ejemplo, descripciones formuladas sólo en el vocabulario de la física de fenómenos biológicos o sociológicos).

de que nunca se contó con esta mentada descripción en el vocabulario de la física de todo fenómeno, y que el propio vocabulario de la física cambia de época en época, ¿es razonable esperar contar alguna vez con un vocabulario básico que permita describir en sus términos todo fenómeno? Un realista sofisticado, que hubiese pensado en estos problemas, recomendaría mantener esta esperanza, sin impedir la proliferación de vocabularios, teorías y explicaciones, porfiando que con el avance de la ciencia lograremos la traducción deseada a un único vocabulario básico que nos revelará la verdadera estructura del mundo. Rorty, por el contrario, recomienda no preocuparnos por contar con representaciones exactas ni con un vocabulario único, si podemos explicar satisfactoriamente todo fenómeno (si contamos con explicaciones que nos permiten predecir y controlar los fenómenos que queremos predecir y controlar, si contamos con explicaciones que nos permitan comprender todo fenómeno que queremos comprender).

Retomemos. Si se tiene en cuenta que se equiparaba 'ser científico' a 'ser racional', y 'ser racional' a 'mantenerse dentro del espacio lógico [es decir, inferir o aplicar la lógica de la confirmación]', es claro que descripciones y explicaciones en un vocabulario nuevo, el modo de proceder imaginativo, no podría ser sino calificado como un modo de proceder irracional y acientífico por un 'tradicionalista'. Lo científico, lo racional, es mantenerse dentro del espacio lógico (realizar análisis conceptual, inferir o aplicar la lógica de la confirmación) determinado por las oraciones construidas con el vocabulario básico de la ciencia unificada, que forma lo que Rorty llama 'un contexto intrínsecamente privilegiado'⁴³. Dice Rorty: 'Nosotros los ilustrados poskuhnianos estamos libres de esta idea [la de que ser científico es permanecer dentro del espacio lógico determinado por las oraciones construidas con el vocabulario básico que describen todos los fenómenos a explicar, los únicos que existen], pero no estamos libres aún de lo que voy a llamar realismo'⁴⁴. Este realismo, afirma Rorty, es un mal del que sería mejor librarnos. Los puntos más destacados de este realismo son: (a) la creencia en que la indagación no consiste meramente en restablecer el equilibrio del entramado de deseos y creencias, en satisfacer algunos deseos, sino que la meta de la indagación es describir y explicar la naturaleza de algo externo a la trama; (b) la creencia que esa naturaleza es descrita y explicada adecuadamente únicamente si se utiliza un cierto vocabulario 'privilegiado' (quizás, el que se ajuste al auténtico modo de ser del mundo); esto es lo que

⁴³ *ibid.*, pág. 135

⁴⁴ *ibid.*, pág. 135

Rorty expresa con la frase 'para los realistas, hay algún sentido en el que el objeto de indagación –lo que está fuera del organismo- tiene un contexto propio'⁴⁵.

Rorty recomienda que no seamos realistas. Que no creamos que el fin de la indagación es captar la verdadera naturaleza de las cosas, sino sólo eliminar las tensiones en el entramado de creencias y deseos. El investigador no es un buscador de la realidad oculta tras las apariencias, sino un instrumento para la mejor realización de nuestros deseos, una herramienta más para la obtención del bienestar y la felicidad del hombre; felicidad que pasa parcialmente por la disminución de tensiones en la red de creencias y deseos. Cuando el realista pregunta al pragmatista qué es lo que cree sobre el mundo, el pragmatista debe contestar enunciando las creencias que se tienen por verdaderas (incluyendo las teorías científicas aceptadas). Cuando se le pregunta de qué hablan esas creencias, el pragmatista debe contestar enumerando los nombres contenidos en las oraciones que expresan esas teorías. Cuando se le pregunta qué objetos son esos, el pragmatista debe contestar que 'cualquier cosa respecto a la cuál estas creencias son verdaderas'⁴⁶. Esos objetos incluirán átomos, células, complejos de Edipo, clases sociales, personajes de novelas, números y derechos humanos, por nombrar algunos. Ante la pregunta del realista sobre si existen *realmente* esos objetos, el pragmatista debe, si no quiere desestimar de plano la pregunta (por considerar que está hablando de un inexistente 'auténtico modo de ser del mundo, independiente del modo en que lo describamos'), tomarla como una forma espinosa de preguntar si no existen otras creencias relativas al tema que debamos tener, pregunta a la que a su vez debe responderse enunciando otras creencias pertinentes, relacionadas con el tópico en cuestión. Las cuestiones ontológicas pasan a segundo plano: la pregunta a hacerse es si nos conviene mantener esta o aquella creencia, este o aquél deseo. O mejor: las cuestiones ontológicas, antes que pasar a segundo plano, más bien dejan de plantearse.

Rorty sostiene que otro modo de explicitar la postura pragmatista, es diciendo que entre creencias y deseos hay relaciones de justificación, y entre creencias y deseos por un lado, y las demás entidades del mundo por otro, hay relaciones de causación. Pero que no hay relaciones de representación entre las creencias y el mundo (es decir, entre creencias y hechos del mundo). Sí hay relaciones de 'acerqueidad' (relaciones

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 135. Gente como Alston, Wright y Putnam (quienes, si se cree que la aceptación de (a) es suficiente para calificar correctamente a un autor como 'realista', son 'realistas'), preferirían sostener que el punto (b) *no* es una nota de todo realismo, sino sólo del realismo metafísico. Para no comprometernos con (b), basta con no ser un realista metafísico.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 136

'propiamente intencionales'). Hay creencias 'acerca de' sillas, de caballos, así como 'acerca de' Hamlet y 'acerca de' cuadrados redondos. Pero sólo en un sentido 'vegetariano' de 'acerqueidad', que no implica señalar afuera de la trama. 'Mas bien utilizamos el término 'acerca de' como una manera de dirigir la atención a las creencias relevantes para la justificación de otras creencias, y no para dirigir la atención hacia las no creencias'⁴⁷. Aunque mis creencias acerca de esta silla en la que estoy sentado, o el teclado en el que estoy escribiendo sí son sobre objetos externos a de la trama de creencias y deseos: son (por ejemplo) sobre esta silla, son sobre este teclado. Pero el mostrar esta relación de 'acerqueidad' subrayada por Rorty, no implica más que remitirnos de unas creencias (por ejemplo, la creencia que este pizarrón es verde) a otras creencias (en este caso, la creencia que lo que tengo frente a mí es un pizarrón). La ventaja de contar con un sentido 'vegetariano' de 'acerqueidad', es que no nos sentimos tentados a preguntarnos por el status ontológico de lo imposible o irreal (los objetos de algunas de nuestras creencias). De todos modos, Rorty debería recordar que tener una creencia es tener cierto hábito o disposición a actuar de determinada manera. Esa disposición puede ser la de llamar la atención sobre cierto aspecto del mundo, por ejemplo, si tengo la creencia de que esa mesa tiene cuatro patas, y digo que esa mesa tiene cuatro patas, evidentemente quiero provocar en el oyente determinadas creencias (que redunden en una cierta conducta), hacerlo actuar de cierta manera con respecto a la mesa. Las creencias sí implican una relación con el mundo externo a la trama de creencias y deseos. Las creencias se comportan, a este respecto, como otro mecanismo adaptativo. Lo único que debería cuidarse de indicar Rorty, es que creer que esa mesa tiene cuatro patas no implica comprometerse, por ejemplo, con la idea de que esa mesa es uno de los componentes últimos del modo en que el mundo es, que en el mundo 'en sí', con independencia de lo que se piense acerca de él, hay mesas. Pero puedo negarme a decir esto y seguir diciendo que en el mundo hay mesas, y que es verdad que las mesas existen. Lo dicho en primer término, a la vez, sólo debería servir como recordatorio que siempre hablamos desde un punto de vista y no desde 'ningún lugar' (como es el afán de conciente de un realista como T. Nagel, y el afán inconsciente de todo realista –esto es lo que nos parece que Rorty diría).

Rorty sostiene la necesidad de objetar o reinterpretar dos preguntas metodológicas que la tradición podría realizar al pragmatista: (1)¿Qué contexto es apropiado para este objeto [para cualquier objeto dado para el que se formule esta pregunta]?; (2)¿Qué es lo

⁴⁷ Íbid., pág. 136.

que se recontextualiza sino objetos, es decir, elementos externos a la trama de creencias y deseos?

Ante la primera pregunta, Rorty nos recuerda la necesidad de no olvidar que no hay objetos de investigación que no estén ya contextualizados. La pregunta sugiere que hay alguna forma de examinar al objeto en sí mismo, con independencia de un contexto, es decir, de determinadas ideas que sobre él tengamos (un contexto, aquí, no es mucho más que un conjunto de creencias –si es algo más que esto). Y la investigación, como vimos, implica esencialmente la evaluación de cierta/s creencia/s a la luz de un fondo de creencias aceptadas. Visto desde esta óptica, lo que se recontextualiza no son objetos externos a la trama, sino elementos de la propia trama, esto es, creencias y deseos. La recontextualización de una creencia o un deseo⁴⁸, entonces, implica el cambiar el conjunto de creencias y/o deseos con el que anteriormente estaba emparentada la creencia o el deseo que sufre la recontextualización. Dice Rorty: ‘Toda referencia a hacer cosas a objetos es susceptible de poderse parafrasear en una explicación pragmática de la indagación “en” objetos, como referencia a retejido de creencias. En esta traducción no se pierde más que eficacia’⁴⁹. Por supuesto, podemos hablar de objetos, y tener creencias sobre ellos. Ello no entraña postular una distinción entre la realidad en sí, y las creencias que tenemos sobre ella, si establecer semejante distinción supone que podemos hablar sobre cómo las cosas son en sí mismas: no podemos. La realidad ‘en sí’ es nada para nosotros. No hay utilidad alguna, entonces, en sostener este modo de hablar. El valor ‘en efectivo’ de las creencias sobre objetos de mediano tamaño es el mismo que las creencias sobre números transfinitos, cuadrados redondos y personajes de novelas: son todas creencias, todas igualmente revisables, todas con igual derecho a ser portadoras de valor de verdad. Parecería vislumbrarse un cierto reduccionismo en Rorty, ya que él sostiene que las creencias no son pensables sin su posición en la trama, y ello se traduce en la práctica en la disposición a reaccionar de determinada manera ante determinados estímulos: oraciones, acciones, eventos. Con lo que deberíamos entender que las creencias son más que sus posiciones en la trama de la mente: son disposiciones. Quizás sería conveniente, a este respecto, decir algo así como que ‘el contenido de las creencias no es más que la posición de esa creencia en la red de creencias’, o que ‘el

⁴⁸ Otra forma de entender la ‘recontextualización’, es pensándola como una ‘nueva dirección’ dada, en lo que a nosotros nos interesa, a la aproximación cognitiva al mundo. Esta ‘nueva dirección’, a su vez (si se prefiere una descripción de la misma quizás menos metafórica), es sólo un reordenamiento más o menos drástico de las creencias y los deseos, provocado por la aparición de una nueva creencia o un nuevo deseo.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 137

contenido' de una creencia es el mismo que el de la oración que lo expresa, y que el contenido (el 'significado cognitivo', utilizando la expresión quineana) es sus relaciones inferenciales. Es decir, el significado de una oración está constituido por sus relaciones inferenciales –que equivale a afirmar que el significado de una oración se determina holísticamente: por las relaciones inferenciales de esa oración, es decir, por las oraciones que se infieren de ella y por las oraciones de las que ella se infiere⁵⁰-. Esta percepción de las creencias como disposiciones tiene como objetivo el evitar cierto idealismo pretendidamente subyacente al plantear la imposibilidad de escapar a la trama de creencias. No significa que Rorty crea en la posibilidad de encontrar, para cada creencia, condiciones necesarias y suficientes de posesión, formuladas en términos de disposiciones: no las hay. ¿Por qué Rorty desconfía de la posibilidad de ofrecer este tipo de condiciones necesarios y suficientes? Las respuestas que suele dar Rorty son las siguientes: hablar de 'creencias' supone un cierto juego de lenguaje. En ese juego de lenguaje, equiparar 'cree que x' a 'tiene la disposición a...' es una jugada inaceptable. Esto puede parecer demasiado débil. Quizás haya buenas razones para dejar de lado este juego de lenguaje y adoptar otro que sí permita la reducción de atribución de creencias a atribución de disposiciones. Frente a este argumento, Rorty tiende a dar otro que se pretende más contundente. La objeción es la siguiente: pretender semejante reducción es incurrir en un caso de lo que Rorty suele llamar 'falacia naturalista': no importa qué definición de 'creencia' demos, cuán compleja sea esta, siempre podremos encontrar un contraejemplo, esto es, un caso en el que es verdadera la oración 'cree que x', pero que no es un caso en el que se cumplen las condiciones necesarias y suficientes de posesión atribuidas⁵¹. El problema aquí es que este nuevo argumento no parece otra cosa que una exposición ampliada del primer argumento presentado. Es decir: no se pueden reducir las creencias a disposiciones porque el juego de lenguaje que estamos jugando no lo permite. ¿Por qué no deshacernos de ese juego de lenguaje? Rorty respondería señalando la utilidad evidente de distinguir las creencias de las disposiciones para interpretar a los individuos. Y la apelación a la utilidad, en alguien quien, como Rorty, tiene a la utilidad como un criterio metodológico de importancia decisiva a la hora de evaluar posiciones, es una justificación suficientemente fuerte.

⁵⁰ Un enfoque similar a este ha sido desarrollado en detalle por Robert Brandom en *Making It Explicit* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994].

⁵¹ No todos aceptan la validez de este argumento. Puede verse un resumen de las críticas formuladas al argumento de la 'falacia naturalista' en el artículo de Daniel Kalpokas 'Verdad, pragmatismo y progreso' (*Análisis filosófico* XXII (2002), número 1).

Volviendo a la exposición del punto de vista de Rorty, él promueve que veamos 'la disolución de la indagación en una trama de creencias que se reteje a sí misma'⁵² como una consecuencia de la adopción de un punto de vista antiesencialista. Cree que una vez que dejamos de lado la distinción entre esencia y accidente, es natural negar otros dualismos relacionados, como el dualismo realidad/apariencia (como la sugerencia de la existencia de algún contexto privilegiado, como la idea de que hay sólo una descripción verdadera del mundo, descripción que muestra el modo de ser en sí [la 'esencia'] de las cosas), el dualismo mente/cuerpo (como la sugerencia de que existe en los seres humanos 'un interior [nuevamente, una 'esencia'] que está más allá del alcance del lenguaje (Nagel, McGinn), o posee una intencionalidad intrínseca (Searle), de un tipo que escapa a la recontextualización'⁵³), o el dualismo lenguaje/hecho (como la sugerencia de que ciertos fragmentos del lenguaje, oraciones y/o palabras, mantienen la relación de 'representación exacta' con elementos extra-lingüísticos independientes de toda descripción [es decir, con los elementos en los que se estructura el mundo en sí]).

El filósofo esencialista sostiene que el objeto de indagación es 'pre-contextual'. El antiesencialista responde recordando que no podemos escapar al entramado de creencias, y que al indagar sólo evaluamos la posible reestructuración de algunas creencias, el posible cambio de lugar de las creencias en el entramado, y lo hacemos desde otras creencias del entramado. Describir algo no es más que relacionar objetos de creencias entre sí. Es imposible para el hombre aprehender la 'cosa en sí', así como es imposible una aprehensión simultánea de todas las creencias posibles acerca de un objeto. Exigir una cosa o la otra como pre-condición de la indagación determina una imagen implausible de la misma. Como dice Putnam en Representation and reality [Cambridge, Mass., MIT Press, pág. 89]: 'Pedir a un ser humano en una cultura ligada al tiempo que examine todas las modalidades de existencia lingüística humana –incluidas las que trascenderán a la suya- es pedir un imposible punto arquimédico'. Es decir, plantear la existencia del punto de vista del Ojo de Dios (entendido ahora no como 'una visión desde ningún lugar', sino como la simultaneidad de todas las perspectivas), no es plantear una situación lógicamente imposible: pero es una perspectiva inaccesible para nosotros, una perspectiva que es nada para nosotros, no importa cuanto avancemos en la indagación, cuánto profundicemos nuestro conocimiento. En consecuencia, no podemos considerarla como criterio para aceptar o rechazar una creencia. El pragmatista no

⁵² *Ibid.*, pág. 138.

⁵³ *Ibid.*, pág. 139

argumenta que la metafísica es imposible o que 'carece de sentido'. Dice sólo que es inútil y perjudicial.

El esencialista replicará que el antiesencialista confunde el orden de lo que podemos conocer con el orden de lo que son las cosas en sí: si bien nuestro conocimiento del objeto siempre presupondrá la adopción de un punto de vista, un lenguaje, un esquema conceptual, el objeto no depende de la existencia de estos elementos para ser el que es. Con ello podríamos sostener que hay un único modo de ser del mundo, aunque no haya un único modo de conocerlo⁵⁴. Hay, sin embargo, formas de elegir entre descripciones y explicaciones que dan cuenta del mundo. No toda explicación es igualmente aceptable (y no basta, para evaluar esto, la coherencia interna de las distintas descripciones y explicaciones). Además, si describir es relacionar objetos, ¿cuáles son los términos de la relación? ¿Qué otra cosa, sino objetos que no se agotan en las creencias acerca de ellos, que trascienden las descripciones que de ellos se hagan? Una vez que se reconozca esto, tendremos que reconocer la validez de los dualismos tradicionales que el pragmatista rechaza, tendremos que reconocer que el objeto de la indagación trasciende las descripciones, que muchas de ellas (si somos kantianos, creemos que todas ellas) aportan características *no-intrínsecas* del objeto, que el objeto [el conjunto de los objetos, en verdad] es aquello que el lenguaje intenta representar con precisión, lo que la mente intenta captar con precisión.

El antiesencialista intentará escapar de esta estrategia que consiste en preguntarle por los términos de una relación (en la que consiste una descripción, para el antiesencialista). Es decir, el antiesencialista intentará disminuir los efectos de esta pregunta recordando que (a)cualquier cosa puede ser el término de una relación (y no sólo los objetos pertenecientes al hipotético contexto privilegiado, los objetos descritos por el vocabulario que permite describir el verdadero y único modo de ser de las cosas en sí, tal como pretende el esencialista), y que (b)siempre puede disolverse (un término de la relación) en un conjunto de relaciones entre otras cosas (por ejemplo, pueden disolverse las creencias en disposiciones –es decir, dejar de hablar de creencias para pasar a hablar de disposiciones⁵⁵-, las estrellas en átomos, los átomos en conductas de la comunidad de los físicos –todas ellas maniobras de cuño carnapiano) *en función de nuestros fines actuales*. Dice Rorty: “el antiesencialista se especializa en crear este efecto de casa de los

⁵⁴ Y es esto lo único que el realista debe aceptar del rechazo pragmatista de la idea de 'un modo de ser de las cosas, con independencia de toda descripción'.

⁵⁵ Sin que ello implique un modo de hablar ontológico, sin que implique, por ejemplo, decir que las creencias no son en realidad más que disposiciones.

espejos, en hacer que dejemos de preguntarnos qué es lo real y cuál es la imagen, y en plantear una elección de imágenes en expansión cada vez mayor, de 'mundos' goodmanianos⁵⁶. El esencialista tildará al antiesencialista de irresponsable. La indagación tiene por objetivo captar el modo de ser de las cosas, darnos cuenta de cómo es el mundo. Es evidente que las oraciones de las que nos servimos para esto representan situaciones del mundo, ya que de otro modo no podríamos darnos cuenta de cómo es la realidad. Finalmente, acusa al antiesencialista de 'idealista lingüístico', de creer que no podemos escapar de la trama de creencias y deseos (que no son, para el antiesencialista, más que actitudes hacia oraciones), que no podemos referirnos a los objetos allende el entramado de creencias y deseos. El antiesencialista dirá que lo único que comparte con el idealista es que no podemos, al abocarnos a la investigación y al pensamiento, escapar de la red de creencias; indagar no consiste en confrontar creencias con no-creencias, sino 'en la búsqueda de un conjunto coherente de creencias'⁵⁷. Pero, seguirá argumentando el antiesencialista, nadie niega que haya un mundo en el que existen relaciones causales que no dependen para su existencia de que las capturemos o no. Esta es una de las principales creencias del entramado de cualquiera. Lo único que dice el antiesencialista es que no encuentra lugar en su relato (es decir, no encuentra utilidad) para las nociones de 'cosa en sí' o 'representación'.

En este punto, el antiesencialista debería reconocer que hacer de la indagación una 'recontextualización de objetos' es una descripción menos adecuada que la que la describe como 'recontextualizando creencias'. Y una de las creencias centrales (una de las creencias a las que es más difícil renunciar) es que existen elementos externos al entramado de creencias con los que interactuamos causalmente; pero esto es todo lo que hay que retener de la posición realista. El conjunto de creencias que se defiende no es, sin embargo, arbitrario, ya que debe hallar el conjunto más coherente y útil posible de creencias, que retenga a algunas centrales, a las que no nos imaginamos renunciando. Además, tampoco hay que temer un freno de la investigación: las nuevas creencias a incorporar son muchas, y de incesante aparición. Y no son sólo creencias a incorporar, sino también deseos a satisfacer. Dice Rorty: 'En el peor de los casos, la comunidad de indagadores a que pertenece [el indagador antiesencialista], aquella que comparte la mayoría de sus creencias, está apegada, por el momento, a su propio vocabulario. Pero lamentar este hecho es como lamentarse de que estamos, por el momento, apegados a

⁵⁶ *Ibid.*, pág., 141

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 141

nuestro sistema solar. La finitud humana no es una objeción a una perspectiva filosófica⁵⁸.

¿Qué se gana con esta imagen de la investigación? Se gana 'una salvaguarda contra el reduccionismo, contra la idea de que los seres humanos no son "nada más que" algo subhumano⁵⁹, ya que se retiene como correctos (y sin necesidad de justificarse en una hipotética reducción futura al vocabulario de la mejor teoría física) los discursos de las ciencias humanas. Pero además, 'el concebir la indagación como una recontextualización imposibilita tomarse en serio la noción de que algunos contextos están intrínsecamente privilegiados, como si esto fuera distinto a que son útiles para un determinado propósito⁶⁰. 'Esto tiene', sigue Rorty, 'por efecto desplazar el debate filosófico desde una clave metodológico-ontológica a una clave ético-política. Pues ahora estamos discutiendo qué fines vale la pena molestarse en cumplir, cuáles valen más que otros, en vez de qué fines nos obliga a tener la naturaleza de la humanidad o de la realidad. Para los antiesencialistas, todos los fines posibles compiten entre sí en pie de igualdad, pues ninguno es más "esencialmente humano" que los demás⁶¹. No es tampoco que 'el deseo de conocer la verdad' sea lo característicamente humano, entendido ahora como el deseo de recontextualizar para satisfacer nuestro deseo de contar con un conjunto coherente de creencias. Al menos no más característicamente humano que el pulgar prensil. Así como no podemos renunciar al pulgar prensil, no podemos renunciar a ese deseo, estamos constituidos así. Concluye Rorty: 'Sin embargo, desde una perspectiva ético-política puede decirse que lo que es característico, no de la especie humana, sino simplemente de su subespecie más avanzada y compleja –el habitante leído, tolerante y dialogante de una sociedad libre- es el deseo de ensoñar tantos contextos como sea posible. Éste es el deseo de realizar unas adaptaciones tan polimórficas como sea posible, de recontextualizarlas sin cesar. Este deseo se manifiesta en el arte y la cultura no más que en las ciencias naturales (...). Pero como buen antiesencialista no tengo premisas profundas a las que recurrir desde las cuáles inferir que, de hecho, es mejor –ni para demostrar nuestra propia superioridad sobre el pasado o sobre el presente no occidental-. Todo lo que puedo hacer es recontextualizar las diversas realizaciones en filosofía y en

⁵⁸ *ibid.*, pág. 142

⁵⁹ *ibid.*, pág. 152

⁶⁰ *ibid.*, pág. 152

⁶¹ *ibid.*, pág. 152

otros ámbitos para hacer que parezcan etapas de una historia de poetización y progreso.⁶²

En el capítulo siguiente evaluaremos las críticas que Rorty hace o podría hacer, desde la posición expuesta en el presente capítulo, al punto de vista realista alstoniano, a su teoría sobre la justificación, a su idea de la investigación, y a su versión de la tesis de que es posible confrontar las creencias con los hechos, así como las posibles respuestas de Alston a estos ataques.

⁶² *ibid.*, págs. 152-3

5-Críticas de Rorty a Alston (y respuestas de Alston a Rorty)

¿Cuál es la opinión de Rorty sobre las ideas de Alston acerca de la justificación?
 ¿Afectan las críticas de Alston a la tesis de la imposibilidad de comparar creencias (o proposiciones) con hechos, a la posición de Rorty? ¿En qué medida? A continuación, enumeraremos las diferentes objeciones que Rorty antepondría a Alston:

(a) Como vimos en el capítulo 2, hay una cierta lectura de Alston según la cuál él cree que hay un conjunto de creencias que no pueden ser falsas. Dentro de ellas están las creencias perceptuales⁶³. Rorty, falibilista 'en sentido amplio' (cree que toda creencia es revisable), no puede admitir esta posición. Pero hay que consignar que en verdad Alston tampoco podría. Y ello no sólo porque Alston no puede descartar que no estemos en situaciones como las planteadas por las hipótesis escépticas, como la que sugiere que podríamos ser cerebros en una cubeta, o víctimas del engaño de un genio maligno (puede negarles plausibilidad, puede negar que sean posturas razonables, pero no que podamos refutarlas de modo concluyente, no que sean 'lógicamente posibles'), sino porque no podemos descartar la posibilidad de que las creencias perceptuales estén basadas en 'datos' equivocados. Las creencias perceptuales son aquellas creencias sobre lo que percibimos (vemos, oímos, olemos, tocamos, gustamos). Son creencias 'construidas' (pero no voluntariamente) a partir de la percepción, que pretenden ser el mero registro cognoscitivo de lo que se percibe. Alston adhiere a la imagen de la percepción como espejo, como reflejando el aspecto del mundo. Si concedemos esto, la percepción nos otorga un registro fiel de cómo es el mundo (no todo él, pero sí al menos su aspecto 'macroscópico'). Pero no podemos descartar que ese espejo que es el aparato perceptivo no cumpla bien su función. Los espejos pueden empañarse, o mancharse, o rajarse, o

⁶³ Estamos usando la noción de 'creencia perceptual' para designar creencias *acerca del mundo sobre la base de lo que percibimos*. Estas son las creencias sobre las que Alston plantea que no pueden ser falsas (de acuerdo a la interpretación de la teoría de Alston considerada ahora), o que no hay duda razonable (según la otra lectura acerca de Alston), con lo que va incluso un punto más allá de lo que la tradición que parte de Descartes suele reconocer como creencias básicas. Para esta tradición (cuyo principal preocupación es, para Rorty, la fundamentación del conocimiento teniendo en mente la refutación del escepticismo radical de cuño –justamente-cartesiano), las creencias básicas son las creencias *acerca de lo que percibimos (de lo percibido 'qua' percibido)*, basándose en lo cuál pretende justificar las creencias acerca del mundo. La expresión 'creencia perceptual' tiene este carácter polisémico, significando, de acuerdo al contexto, creencias acerca de las características perceptibles del mundo, o creencias acerca de 'lo dado a la mente'. Usamos

romperse. En cualquiera de esas situaciones, ya no reflejarán correctamente al mundo, sino que darán una imagen alterada de él. Algo similar puede ocurrir con el aparato perceptivo. Las alteraciones del aparato perceptivo que redundan en un incorrecto registro del aspecto del mundo son, por ejemplo, las alucinaciones o el daltonismo. Si el aparato perceptual padece de alguna de estas situaciones, no dará a la conciencia una imagen que sea copia del aspecto del mundo. Pero hay otro tipo de fuentes de error de las creencias perceptuales, de las que son ejemplos las distracciones (la falta de atención) o la interpretación incorrecta de lo registrado por el sistema perceptivo (la confusión de una vaca con un caballo). Estas son fallas en el sistema de formación de creencias a partir de las imágenes conseguidas en la percepción. Ninguna de estas posibilidades puede ser desestimada por Alston. Esto significa que cualquiera de las creencias perceptuales puede estar equivocada. Por supuesto, podemos cuidar de que ninguna de estas fuentes de error tenga injerencia en las percepciones particulares. ¿Cómo? Una vía para evitar el error la constituye el someter a cualquiera de estas creencias, por ejemplo, la creencia que este pizarrón es verde, al control de varios miembros competentes de nuestra comunidad. Para ello, hemos de asegurarnos antes razonablemente de que estas personas no estén locas, ni padezcan daltonismo, que estén atentas a la situación, etcétera. Si todas estas condiciones son satisfechas, podemos estar razonablemente seguros (más aún, estaremos todo lo seguros que podemos estar) de que el pizarrón es verde si todos ellos lo ven verde. De aquí se infiere que podemos asegurar razonablemente que el pizarrón es verde. Pero esta inferencia no es de tipo deductivo, sino que supone argumentos abductivos, argumentos por analogía, y otro tipo de inferencias inductivas, así como la apelación a premisas sin mayor fundamento que encontrarlas 'evidentemente verdaderas'. Por ejemplo, el confiar en que nuestra percepción acerca de la conducta de los candidatos a miembros competentes (sobre la base de la cuál, al menos en parte, fundaremos nuestro juicio acerca de su cordura) es confiable, esto es, que nos muestra el mundo tal cuál es. ¿Tiene esta creencia mayor fundamento que la impresión de confianza inmediata que nos produce? No parece haber más que esto. Es decir, no podemos decir a favor de ella más que es 'intuitivamente verdadera'. Pero, ¿cómo descartar la posibilidad de que nuestro propio aparato perceptivo sea imperfecto, o que el mundo nos engañe? Podemos eliminar esta posibilidad apelando a creencias igualmente 'inseguras' (es decir, premisas que nos otorgan toda la seguridad

'creencia perceptual' en el primero de los sentidos indicados, respetando el uso que Alston hace de la noción.

que podemos tener, pero, por supuesto, no una seguridad definitiva), o sencillamente diciendo que no es razonable dudar de ellas. Pero además, si bien parece sensato decir que nuestros sentidos son *en general* confiables, parece igualmente sensato sostener que no podemos garantizar que ninguna creencia particular tenga el carácter de 'indubitablemente verdadera', o que sea imposible que sea falsa. Alston, de todas formas, podría refinar su teoría de modo tal de postular condiciones en las cuáles esté garantizada la verdad de las creencias perceptuales, de acuerdo a la cuál sea implausible suponer que determinadas creencias particulares pueden ser falsas. Rorty, frente a posiciones de este estilo, suele indicar que siempre podremos imaginar, ante condiciones necesarias y suficientes de ocurrencia de un fenómeno (en este caso, condiciones necesarios y suficientes de garantía de la verdad de una creencia), situaciones en las cuáles esas condiciones son satisfechas y en las que el fenómeno en cuestión no tiene lugar. Rorty también podría indicar, de acuerdo a de qué estilo sean las condiciones de garantía postuladas por Alston, que la verificación de esas condiciones no es un fenómeno accesible para el hombre. Por último, Rorty debería señalar algunos ejemplos de creencias a las que se tenía en otros tiempos como 'indubitablemente verdaderas', y de las que ahora no ya dudamos, sino que tenemos sencillamente por falsas. Este cúmulo de objeciones hace menos atractiva la interpretación de Alston como admitiendo la imposibilidad de que ciertas creencias perceptuales puedan ser falsas. Si imaginamos ahora a Alston, revisando nuestra interpretación inicial de él, como un falibilista 'en sentido amplio', lo que debe sostener es que existen creencias firmemente establecidas, a las que nadie razonable cuestiona, a las que podemos justificadamente llamar verdaderas. Y esto es todo lo que un falibilista en sentido amplio está autorizado a decir.

La posición de Rorty es, si se quiere, más extrema. Por su condición de quineano con respecto a la evaluación de creencias, sostiene que ellas se contrastan de modo holístico, en forma conjunta. Es decir que no hay ninguna obligación, frente a una inconsistencia detectada, frente a contraevidencia, de descartar alguna de las creencias particulares mantenidas. Los ajustes que se pueden hacer en el entramado de creencias y deseos que constituyen nuestra mente, o en entramado de creencias aceptadas en un momento dado por la comunidad de investigadores, son múltiples. Cualquier creencia particular puede ser incorporada, mantenida, o dejada de lado, siempre que se esté dispuesto a hacer ajustes suficientemente drásticos en el cuerpo de creencias anteriormente mencionado. Por supuesto, hay creencias a las que nos hallamos más

apegados que a otras, y a las que no estaríamos dispuestos a renunciar con facilidad. Que sea posible renunciar a ellas no equivale a que sea fácil hacerlo.

(b) Alston sostiene que en las creencias perceptuales verdaderas captamos 'hechos' del mundo. Podemos parafrasear esto diciendo que en ellas 'percibimos' el mundo tal como el mundo es. Una forma de interpretar las afirmaciones anteriores es atribuyendo a Alston la posición de que las creencias perceptuales verdaderas son verdaderas porque el mundo es en sí tal como ellas dicen que el mundo es, Rorty no suscribiría esta afirmación. Y ello porque Rorty suele entenderla como afirmando que el mundo tal como es en sí está estructurado del modo en que esas creencias lo indican. Ello equivale a decir que las nociones con las cuáles se capta el mundo en las creencias perceptuales son nociones 'naturales', nociones que se ajustan al modo en que el mundo viene, digamos, 'parcelado'. Y se ajustan porque se deben completamente al mundo, porque es el mundo el que 'pone' esas nociones en la mente al afectar el aparato sensible, al producir el fenómeno perceptivo. Pero, ¿cómo saber que las nociones involucradas en las creencias perceptuales son 'los modos de ser del mundo'? Una manera de defender esta idea es señalando que no podemos describir el hecho seleccionado por la oración que expresa el 'contenido' de esa creencia sin usar esas nociones, sin hacer referencia a ellas en algún momento. De ahí podemos construir un razonamiento abductivo, que haga de la teoría realista que sostiene que es el mundo el que 'pone' esas nociones en la mente como 'copia' o 'reflejo' propio, la mejor explicación del precitado fenómeno. Si no podemos describir al mundo sin usar esas nociones, ¿con qué fundamento cuenta la idea de que hay más de una manera de describirlo? La mera postulación de tal posibilidad no es suficiente para sostener que lo postulado es posible. Ahora bien: si mostramos que un mismo fenómeno perceptivo puede 'disparar' distintas creencias perceptuales, distintos modos de categorizarlo⁶⁴ (digamos, una misma causa para distintos efectos), ello no probaría que el mundo no está estructurado de un modo determinado, pero *sí probaría que ese supuesto 'modo de ser del mundo' no nos es impuesto a nuestra mente* de la forma en que se pretende, sí probaría que nuestras creencias perceptuales suponen un modo particular de reaccionar ante la percepción, una forma particular de creencias que

⁶⁴Aunque Rorty no aceptaría la idea de que las creencias 'categorizan' lo 'dado' a la sensación. Esta forma de entender a las creencias perceptuales supone la validez de la distinción en sí/ad nos, y la tesis que Sellars llama 'el mito de lo dado', tesis que Rorty deja explícitamente de lado por conducirnos al escepticismo, separarnos del relato darwiniano, dar una imagen incorrecta de la mente y de la investigación, y demás defectos que serán señalados en el capítulo siguiente.

aparecen frente al estímulo perceptivo, forma relativa a ciertos intereses y valores, explicada por una historia particular y colectiva determinada. Rorty podría sostener que siempre podemos describir la misma situación sin necesidad de usar ninguna noción particular. Y esto vale para toda descripción. No podemos concluir, entonces (porque no hay justificación suficiente para hacerlo), que hay categorías 'naturales' que correspondan a 'la forma del mundo'. Por lo menos, podemos concluir que el argumento que pretendía constituirse en apoyo a tal tesis no es efectivo, porque hay modos alternativos de concebir el mundo que no suponen una apelación a esas nociones. Rorty descrea, entonces, de la posibilidad de decir qué componentes proposicionales (qué nociones, qué conceptos) de una creencia son debidos al mundo –y por tanto irrenunciables–, y cuáles son producto de la particular interpretación de nuestro aparato cognitivo –nociones optativas, y por tanto sustituibles por otras (de aquí concluye la conveniencia de dejar de preocuparnos por el tema; y la mejor forma de hacerlo es descartando de nuestro vocabulario la dualidad entre 'lo dado por el mundo' y 'lo aportado por el individuo'. Creer, por ejemplo, que esta silla tiene cuatro patas, supone manejar las nociones de 'silla', de 'tener', de 'cuatro', y de 'pata'. ¿Son estas nociones 'naturales', o son sólo la forma en que nosotros categorizamos al mundo? ¿Podemos describir el fenómeno referido de otra manera? Eventualmente, podríamos liberarnos de las nociones de 'silla' y de 'pata'. Podríamos, por ejemplo, redescibir esta situación en el vocabulario de la física⁶⁵. Sacarnos de encima las ideas de 'tener' y la de 'cuatro' ya no sería tan fácil. Aunque quizás podamos hacerlo. La pregunta, de todas formas, se repetiría con las nociones que las vinieren a reemplazar, en las nuevas descripciones del fenómeno en cuestión (dejando de lado la descripción en el vocabulario de la física, y optando por otra, por ejemplo, en términos sociológicos). No hay razón para pensar que no podríamos reemplazarlas por otras. En este caso, esas nuevas nociones, ¿representan el modo de ser del mundo, o son sólo el modo en que nosotros categorizamos al mundo? El proceso podría reiterarse indefinidamente (podemos dar aún nuevas descripciones de esa situación). Cada vez que creamos dar con una descripción que capta el modo en que las cosas son en sí, podríamos encontrar un modo más sencillo, o simplemente distinto, de describir esa situación. Pero de hecho,

⁶⁵ Aunque Rorty (siguiendo a Putnam) descrea de la posibilidad de realizar una reducción de toda oración del discurso sobre objetos de mediano tamaño al discurso de la física, sí admite que una misma situación puede ser descrita de múltiples maneras, guiándonos a estos efectos por los distintos propósitos que podamos tener al encarar estas descripciones. Para algunos fines, serán más útiles las descripciones hechas con el vocabulario sobre objetos de mediano tamaño; para otros fines, serán más útiles las descripciones hechas con el vocabulario de la física; para unos propósitos todavía diferentes, serán convenientes explicaciones en términos del imaginario social.

basta con contar con dos descripciones del mismo fenómeno para comprender que *no* hay sólo *una* forma de dar cuenta del fenómeno, forma que sería la 'natural', la que el mundo nos impone. Rorty incluso afirmaría, basado en su confianza en el poder de la imaginación humana, y en la imprevisibilidad de las características de las nuevas situaciones a las que los hombres se enfrentarán, que nunca podríamos descartar que, de no ocurrirnos cómo redescubrir la situación, ello se debiese simplemente a una limitada capacidad de imaginación. Claro que podría achacársele a Rorty falta de seriedad: si no se nos ocurren más soluciones a un problema, ¿qué base hay para afirmar que podría haber más soluciones? Lo dicho: la confianza en la imaginación y el carácter de continua novedad que el mundo presenta. Que en Rorty son más fuertes que pruritos que podríamos calificar de 'verificacionistas' (en este caso, la aceptación de un principio como el siguiente: 'si no se nos ocurre una situación en la que X exista, entonces X no puede existir' –siendo 'X', en este caso, una descripción o explicación posible no imaginable actualmente). Pero nada de esto debería inquietar a Alston. Él mismo reconoce que la idea de un modo de ser en sí del mundo es indefendible si se es razonable.

Otra interpretación de la posición de Alston es la que lo imagina afirmando que una creencia perceptual es verdadera si se 'corresponde' con el mundo. Basta con interpretar la 'correspondencia' como 'ajuste' de la creencia al mundo, y con tener como criterio de 'ajuste' el que el mundo responda del modo esperado si aceptamos guiar nuestra conducta por esa creencia perceptual. Esto permite aceptar que un mismo fenómeno puede disparar distintas creencias perceptuales, dependiendo de los intereses, valores y formación del individuo en cuestión, y aceptando que cada una de esas creencias es verdadera, porque cada una de ellas se 'ajusta' al mundo (es decir, nuestro comportamiento, guiado por cada una de ellas, es igualmente exitoso). Interpretado de esta manera, las posiciones de Rorty y de Alston no difieren de modo sustantivo. Se separan, sí, en el vocabulario empleado, y en una preocupación ontológica presente en Alston y ausente en Rorty. Rorty no dejaría de objetar, sin embargo, que Alston sigue suscribiendo la dualidad esquema/contenido, y que la preocupación ontológica revela una (velada, por supuesto) suscripción a la idea de un 'modo de ser del mundo', a pesar de las protestas de Alston en contrario. Pero si entonces la postura de Rorty es tan similar a la de Alston, ¿qué podría molestarle a Alston en una posición como la de Rorty? Una de las cosas que podrían inquietarlo es la idea de que no captamos correctamente al mundo *sin más*, sino relativamente a un vocabulario, a un punto de vista, a ciertos intereses y valores; y eso aún cuando Alston concede que no podemos prescindir en la cognición (al

menos en la cognición 'proposicional') de un vocabulario, de un punto de vista, y de cierta relación de ese vocabulario y punto de vista con intereses y valores. Este puede ser un índice de cierta incompreensión fundamental entre realistas no metafísicos y pragmatistas, debido quizás a estar inclinados a resaltar distintos aspectos del mismo hecho: los realistas hacen hincapié en que captamos correctamente las cosas, mientras que los pragmatistas subrayan que no podemos 'captar' nada sin un vocabulario, vocabulario que observa a su vez cierta relación de interdependencia con intereses y valores. Rorty concedería que captamos correctamente al mundo, que nos hacemos una idea perfectamente correcta de él en su mayor parte. ¿Hay realmente una diferencia que pueda calificar como 'conflicto'? Quizás. El realista pretende que esta afirmación (la que sostiene que captamos correctamente el mundo), a pesar de estar subordinada a nuestros intereses y valores (los que hacen deseable el control y la predicción de la naturaleza), sea *objetivamente* verdadera. El pragmatista, por supuesto, no encuentra sentido a semejante aseveración. Si ella significa 'validez con independencia de nuestros intereses y valores', es lisa y llanamente inaceptable: no hay ninguna creencia que observe semejante independencia; suponer esto, es suponer que puede haber corrección con independencia de las normas (pues estas dependen a su vez de intereses y valores). Si con aquella afirmación se pretende decir que es válida, aunque sea relativa a intereses y valores, Rorty acordaría. No entendería muy bien por qué utilizar la conjunción adversativa. Rorty diría que simplemente es válida relativamente a intereses y valores. El decir que es 'objetivamente válida' no agrega nada a decir que es válida relativamente a ciertos intereses y valores. Entonces, ¿para qué decirlo? Más aún: la única forma de sostener la propuesta realista (como diferenciada de la pragmatista) es introduciendo la idea de lo que Rorty llama 'un orden natural de razones'. La idea de que las razones a favor o en contra de una tesis pueden ser descubiertas por pura reflexión, que esas razones *no* son relativas a ningún interés ni valor, más que los de la 'recta razón'; y que esas razones, en algún sentido, 'están ahí' con independencia de si las pensemos o no. El realista puede sostener que es correcto, relativamente a ciertos intereses y valores, decir que este pizarrón es verde. Pero interpreta esta afirmación como diciendo que es *objetivamente correcto* que, relativamente a ciertos intereses y valores, este pizarrón es verde. El pragmatista diría que esta última afirmación es válida sólo *relativamente* a ciertos intereses y valores, que no hay ninguna afirmación cuya validez no dependa de ciertas normas que emergen de ciertas prácticas, que están en cierta relación con intereses y valores particulares (en el debate con Putnam en torno a la justificación Rorty

dice que los intereses y valores 'determinan' esas normas; pero en otros lugares debilita – creemos que correctamente- esa afirmación, a favor de una relación de interdependencia entre vocabularios, intereses y valores –porque no se puede tener ciertos intereses si no se maneja cierto vocabulario, y viceversa). Pensar de otro modo es despegar al hombre de la naturaleza, otorgarle una facultad extraordinaria de acceder a un platónico orden de razones. Lo que no sería grave si no dispusiésemos de un relato naturalista alternativo. Pero es el caso que sí disponemos de esa versión naturalista de la cognición: y tal versión es el relato rortiano resumido anteriormente. Al menos por cuestiones de economía, podríamos dejar de lado a este otro mundo, el mundo ahistórico de las razones, ya que contamos con los recursos para hacerlo.

La réplica de Alston podría ser la siguiente: podemos decir de una afirmación cualquiera p , que es correcta dados ciertos intereses y valores. Llamemos a esta afirmación ' q '. Lo que estamos diciendo, entonces, es que q . Decir esto, ¿no equivale a decir que q es objetivamente válida? Puede ser, contestaría Rorty, si los intereses y valores de los que depende la corrección de ' q ' son los intereses y valores correctos. Lo único cuestionable en decir que determinada afirmación (o creencia) es objetivamente correcta, es que ello parece insinuar que es correcta desde toda perspectiva (dados cualesquiera intereses y valores), o que es correcta como resultado de una evaluación que pudiese considerar todas las razones posibles. Rorty cree que la apelación a una situación tal no es de mucha utilidad, ya que es no parece costar demasiado suponer que el resultado de una evaluación tal será diferente para 'jueces' que tengan intereses y valores suficientemente diferentes. En esta respuesta, sin embargo, no hay más argumentación a favor de la idea de la dependencia de la corrección de intereses y valores, que la apelación intuitiva a favor de ella, y la idea de que cualquier variante sería considerada hasta el momento presupone alguna versión de la idea de 'orden natural de razones', noción que Rorty rechaza de plano por motivos explicitados más adelante. Retomando la discusión, Alston podría aceptar que q es correcta dados ciertos intereses y razones (' q ' dice que ' p ' es correcta dados ciertos intereses y valores). Ahora bien: los intereses y valores dados los cuáles es válida ' q ', ¿son los mismos dados los cuáles es válida ' p ', o son diferentes? Si son diferentes, y si toda afirmación que se ocupe de la corrección de otra afirmación debe depender de intereses y valores distintos a los valores e intereses de los que depende la corrección de cualquier afirmación de nivel inferior (por ejemplo, si ' p ' es a su vez una afirmación sobre la corrección de otra afirmación, digamos, ' z ', los intereses y valores de los que depende la corrección de ' q ' deben ser distintos

también de los valores e intereses de los que depende 'z'), entonces debemos suponer que, si los hombres conocen la justificación de al menos alguna de sus creencias entonces conocen toda la serie de justificaciones y los hombres conocen la justificación de algunas de sus creencias, los hombres tienen infinitos intereses y valores. Esto es lo suficientemente implausible como para descartarlo. Debemos concluir, entonces, que, en algún punto, los intereses y valores de los que depende alguna afirmación 'q', son los mismos que los valores e intereses dados los cuáles es correcta 'p' (o, si 'p' es a su vez una afirmación sobre la corrección de otra afirmación 'z', los intereses y valores de los que depende la corrección de q pueden ser también los mismos valores e intereses de los que depende 'z'). Si este es el caso, tendremos que dados los intereses y valores X, la afirmación 'p' es correcta. Esta es la afirmación 'q'. Supongamos que la corrección de 'p' y 'q' dependen de los mismos intereses y valores. Entonces, será correcta también que dados los intereses y valores X, 'q'. Que equivale a afirmar que dados los intereses y valores X, entonces dados los intereses y valores X 'p' es correcta. Llamemos a esta afirmación 'r'. Cabe preguntar si los intereses y valores dados los cuáles 'r' es correcta son los mismos o son diferentes a los valores e intereses por los cuáles es correcta 'q'. Si no queremos vernos nuevamente condenados a la postulación de un número infinito de intereses y valores para que tuviese plena justificación la creencia en 'p' (recordando que 'p' es una creencia cualquiera), tenemos que postular para alguna instancia evaluadora de la corrección de creencias, la dependencia de los mismos intereses y valores de los que depende la corrección de alguna afirmación de nivel inferior (sea la instancia inmediatamente inferior o alguna otra). Si fuesen los mismos, y r fuese correcta, tendríamos que es correcta la afirmación 's': dados los intereses y valores X, entonces dados los intereses y valores X, entonces dados los intereses y valores X, 'p' es correcta. Creemos que Rorty acepta que los intereses y valores de los individuos son finitos, y que tenemos una mayoría de creencias correctas. Es decir, Rorty se ve obligado a contestar ante la pregunta '¿es, una afirmación correcta, objetivamente correcta, o es correcta relativamente a ciertos intereses y valores?', que la corrección de toda afirmación depende de ciertos intereses y valores. Por lo tanto, es posible que se vea obligado a afirmar, para alguna afirmación particular sobre la corrección de otras afirmaciones, cosas como 's' ('dados los intereses y valores X, entonces dados los intereses y valores X, entonces dados los intereses y valores X, p es correcta'). Rorty se ve condenado, además, a una dependencia circular de intereses y valores. Pero Rorty no vería problema en esto. Rorty acepta que todo proceso justificatorio, si se lo lleva suficientemente lejos,

es circular o descanso en premisas últimas que no reciben apoyo de premisas más básicas. De esas premisas estamos dispuestos a afirmar que son 'evidentes', o 'evidentemente verdaderas'. El interés de Rorty es resaltar que la atribución de corrección supone la postulación de criterios de corrección, criterios que 'emergen' (que son inseparables de) ciertas prácticas, prácticas constituidas por individuos con ciertos intereses y valores, impensables sin esos intereses y valores. Rorty incluso está dispuesto a admitir la validez del uso de expresiones como 'objetivamente verdaderas' respecto a afirmaciones, siempre y cuándo no supongan involucren estos usos la tentación de creer que su corrección puede evaluarse (y apreciarse) aún sin suponerse ciertos intereses y determinados valores en el evaluador. Dicho esto, recordemos que Rorty recomienda eliminar de nuestro vocabulario expresiones que supongan la postulación de formas de categorizar innecesarias y perjudiciales, como la dualidad objetivo/subjetivo. Señalemos de paso que hay, en los textos de Rorty, una doble tendencia que genera alguna tensión en su pensamiento: por un lado, existe la tendencia a hacer 'inofensivos' los usos de ciertas expresiones que incluyen expresiones que considera problemáticas, pero que poseen una validez intuitiva; por otro lado, Rorty predica la conveniencia de dejar de decir cosas que supongan la postulación de algunos tipos de entidades problemáticas. La forma de compatibilizar estos dos modos de lidiar con las nociones 'indeseables' es la indicada: mostrar que, en contra de las apariencias, podemos seguir diciendo algunas cosas que incluyan ese vocabulario, pero que es conveniente dejar de decirlas para no vernos tentados a aceptar ideas 'nocivas' (las ideas que Rorty no acepta del realista), ideas que vienen 'sugeridas' por las expresiones 'problemáticas'. El problema que tiene Rorty, en este momento, es el de diferenciarse del relativismo, al que juzga autocontradictorio e indeseable. Para lo cuál Rorty tiene que decir que hay determinados criterios de corrección de afirmaciones y acciones que son los criterios de corrección válidos, que depende para su aceptación de la posesión de ciertos valores e intereses, y que hay criterios de corrección inválidos. El criterio de corrección moral de los nazis es incorrecto, así como es incorrecto el criterio de corrección epistémica de un escéptico recalcitrante renuente al diálogo. No porque sus criterios dependan de intereses y valores, mientras que los nuestros no dependen (para su validez, aceptación y comprensión) de ningún valor e interés. No porque nuestros criterios de corrección sean los correctos de acuerdo al orden natural de razones, ni sean los considerados correctos en una situación epistémica ideal, o al final de la investigación. ¿Por qué, entonces, decimos que son los correctos? Porque no podemos imaginarnos ninguna comunidad epistémica mejor que la

nuestra renunciando a ellos, porque son evidentemente correctos, porque son centrales a nuestro sistema de creencias. Todo esto podría decir Rorty. Este tipo de defensa de nuestros criterios de corrección es característica de la posición que Rorty llama 'etnocentrismo', distinta tanto del universalismo (que afirma que decir de una creencia que es correcta, es decir que es universalmente correcta, que es objetivamente correcta) como del relativismo (que afirma que nuestros criterios de corrección no son mejores que los demás criterios de corrección, porque todos dependen igualmente de intereses y valores).

Como balance: (1) ¿es correcto afirmar que no hay forma de separar el aporte del mundo del aporte de nuestro aparato cognitivo? Tal como vimos ~~esto no parece posible~~ *ambigüedad*
 Pero Rorty sostendría que, aún si la hubiese (algo que no está dispuesto de ninguna manera a aceptar), ello no afectaría al punto principal en discusión: nunca podemos estar seguros de la verdad de una creencia, que es lo que necesitaríamos para afirmar que esa creencia no podría ser falsa, para rechazar el falibilismo 'en sentido amplio'.

Consecuentemente, no podríamos asegurar de ninguna creencia particular, que ella constituye conocimiento. Lo que si está a nuestro alcance es 'saber' (tener creencias justificadas y verdaderas) que determinadas creencias constituyen conocimiento. ¿Podría una creencia que actualmente tomamos como un caso de conocimiento ser falsa? Rorty se ve obligado a conceder. Lo que él diría en este caso es que, parados desde el conocimiento de la falsedad de esa candidata a conocimiento, debemos decir que lo que creíamos un caso de conocimiento, en realidad no lo era. Sin duda, la intuición se resiente en este punto. No más, sin embargo, que en cualquier cambio de vocabulario en la historia de las ideas. (2) Decir de una proposición (u oración, o afirmación, o creencia) que es correcta, es decir que es correcta, dados ciertos intereses y valores. Esto no es incompatible con decir que hay afirmaciones 'objetivamente correctas'. Pero quizás convenga abandonar esta terminología, pues sugiere una independencia de la corrección con respecto a las normas, maniobra antiintuitiva, ya que suponemos que una acción es correcta porque satisface ciertas normas, y no hay normas que no emerjan de una práctica imposible sin que se pongan en juego intereses y valores particulares.

(c) Alston cree que en la percepción, o al menos en algunos fenómenos perceptivos, tenemos conciencia del mundo sin que en tales estados de conciencia intervengan elementos proposicionales. Los casos concretos de percepción (esos casos particulares de percepción en los que no interviene elemento proposicional alguno)

constituirían, así, casos de conocimiento del mundo no mediados por elementos del esquema conceptual, con lo cuál podrían actuar como instancias en las cuáles comparar nuestras creencias sobre el mundo con el modo de ser del mundo (mundo que está reflejado en la percepción). Es decir, esas creencias serían la base empírica de todo candidato a creencia acerca del mundo.

Lo primero que hay que decir con respecto a esta tesis es que no elimina la posibilidad esbozada por el escepticismo radical (los ejemplos de cerebros en cubetas, o de genio malignos⁶⁶). Lo que creemos reflejo del mundo podría no serlo en absoluto. Pero no es esta la objeción más fuerte que un rortiano podría hacerle a este respecto a Alston.

El punto fuerte es el siguiente: ¿qué idea hay que hacerse de esas percepciones? Podemos tomarlas de dos maneras: (a) como creencias, o (b) como otros estados de conciencia distintos a creencias. Si son creencias, pueden ser falsas -aceptando el falibilismo 'en sentido amplio'. Ello elimina la posibilidad de poder constituir las en una instancia de 'confrontación' no-objetable entre creencias y el mundo, porque ellas mismas son creencias, ergo, pueden ser falsas. ¿Por qué dar más crédito a unas creencias que a otras? Si las percepciones son creencias, lo que creíamos un tipo de 'confrontación' entre las creencias y una forma de darse del mundo que no era la de la 'creencia', se revela como una mera comparación entre creencias, o (para ser menos contundentes) un 'choque' de creencias, que es lo que Alston rechaza (recordemos que, como Schlick, Alston cree que al indagar si una creencia perceptual está o no justificada, lo que hacemos es comparar la creencia con el mundo, y no meramente comparar creencias entre sí). Y si las percepciones no son creencias, no pueden constituir conocimiento, aunque reflejasen exactamente el modo de ser del mundo, porque 'conocimiento' es 'creencia verdadera y justificada', y ellas no son creencias⁶⁷. Pero no sólo eso. Si aceptamos con Alston que sólo las proposiciones son portadoras de valor de verdad, y que las creencias pueden ser portadoras 'secundarias' de valor de verdad sólo por estar en cierta relación con una proposición, ¿en qué sentido podemos decir que las percepciones son verdaderas o falsas, si afirmamos, como Alston hace, que no están

⁶⁶ Al menos no elimina este último caso. Es factible que el caso 'cerebros en cubetas' sea más discutible.

⁶⁷ Salvo que se admita como instancia epistémica última, como lo más confiable epistémicamente, algo que no sea conocimiento, de lo que el conocimiento dependa. En este caso, las percepciones, que no serían conocimiento pero sí serían algo más 'fuerte' epistémicamente que el conocimiento, ya que las percepciones no sólo no serían revisables (Alston no admitiría que el conocimiento puede ser falso) sino que serían 'seguras'. No tenemos mucho que decir en contra de esta posibilidad, más que señalar que sostener que hay algo epistémicamente más 'central' o 'fuerte' que el conocimiento nos suena muy raro.

relaciona con "el counsel" en Rorty

estructuradas proposicionalmente? Claramente, entonces, Alston debería aceptar que las percepciones no transmiten *per se* conocimiento, bien porque no son creencias, bien porque de ser creencias, pueden ser falsas.

De todas formas, como señalamos anteriormente, Alston se muestra ambiguo en este punto. Lo que sugiere es que hay percepciones que no están estructuradas proposicionalmente, y otras que sí lo están. O quizás, que hay percepciones que no son creencias, y otras que sí lo son. Otra pregunta relacionada con el tema: ¿toda creencia supone una relación con alguna proposición? Sí, si creemos que la creencia es un tipo de actitud proposicional. Pero, por ejemplo, si estamos interesados en afirmar que hay percepciones que son casos de creencias, y que no están estructuradas proposicionalmente, entonces estaríamos más dispuestos a afirmar que no toda creencia es una actitud proposicional. De todos modos, el punto es que si Alston tiene interés en que algún caso de percepción no estructurada proposicionalmente (y por tanto, con un contacto *no mediado* por el componente 'activo' del aparato cognitivo, por el modo en que la mente 'conforma' los datos producidos por el mundo) sea un caso de conocimiento, debe ampliar su definición de 'conocimiento', y no reducirlo a 'creencia verdadera y justificada', o hacer de la creencia algo que puede no estar estructurada proposicionalmente. Y Alston, en el capítulo final de A realist conception of truth, enfatiza una y otra vez que, si bien la justificación puede no ser una nota del conocimiento (como quiere Gettier), la verdad es condición necesaria del conocimiento. Con ello (más su tesis de que sólo las proposiciones son portadoras de valor de verdad, y que todo lo que sea portador de valor de verdad lo es por suponer alguna relación con una proposición) impide que los casos de percepciones no estructuradas proposicionalmente sean casos de conocimiento. Además Alston admite, en el capítulo 1 (en donde expone su teoría acerca del significado del predicado de verdad) que las creencias son portadoras secundarias de valores de verdad por estar en relación con proposiciones. No parece allí estar sugiriendo ninguna distinción entre creencias estructuradas proposicionalmente y creencias no estructuradas proposicionalmente. No parece haber base en Alston para establecer esta distinción.

Visto desde este punto de vista, Alston (contrariamente a lo que parecía más sensato en el punto (a) del presente capítulo) debería quizás renunciar a buena parte de su teoría y abrazar un falibilismo 'en sentido estrecho': debería reconocer que, si bien algunas creencias tomadas actualmente como verdaderas pueden ser falsas, hay creencias tomadas como verdaderas que *no* pueden serlo. Un tipo de creencias de este

estilo es el constituido por las percepciones verdaderas. Estas son percepciones estructuradas proposicionalmente (esta, como vimos en el párrafo anterior, es una forma de entender a las percepciones –como creencias, y como creencias estructuradas proposicionalmente). ¿Cómo sabe Alston que esas creencias –las percepciones- no pueden ser falsas? Alston admite que ~~no~~ puede descartarse de plano las posibilidades planteadas por el escéptico radical, pero señala, al mismo tiempo, que no son dudas razonables (indiquemos que Rorty agregaría que son dudas que no suponen diferencia en la práctica –no implican un cambio de comportamiento, ni nuevas relaciones entre las creencias). Ello equivale en la práctica a afirmar que las percepciones son intuitivamente verdaderas. En caso de ser requerido a ofrecer alguna otra fundamentación de su posición, Alston señalaría que, siempre que se tomó como verdaderas esas creencias, el mundo se comportó del modo esperado. Es decir, apelaría al éxito práctico como fundamento.

Rorty no cree que las percepciones sean creencias. Las percepciones causan creencias, pero no constituyen per se creencias. Algunas de estas creencias pueden ser creencias perceptuales (no son estas el único tipo de creencias que las percepciones pueden causar). Tomemos, entonces, a Alston como afirmando que las creencias perceptuales son aquellas generadas por estos medios (causadas por las percepciones) a las que se tiene como verdaderas y que no pueden ser falsas. Frente a esta defensa del falibilismo ‘en sentido estrecho’, Rorty debería citar ejemplos de casos de creencias perceptuales a las que se toma por verdaderas y que son de hecho falsas (casos de daltonismo ignorado por quien lo padece y por los individuos de su entorno, confusiones fodorianas entre vacas y caballos, alucinaciones), recordando que el juez último de la verdad de toda creencia es la intuición de los individuos competentes, cuyo juicio supone la evaluación racional de razones. Es decir que tanto para dirimir acerca de la verdad como acerca de la justificación de las creencias perceptuales, apelamos a intuiciones. Más aún: no existe diferencia entre evaluar la verdad y evaluar la justificación. Alston, por supuesto, no aceptaría esta conclusión. No es del todo claro, pero sospecho que sí aceptaría que, en última instancia, no podemos escapar, ni para la verdad ni para la justificación, a la apelación a intuiciones. Pero Alston claramente defendería que hay, de todos modos, una diferencia entre ambas. Al establecer que una creencia es verdadera, o al menos que una creencia perceptual es verdadera, estamos atribuyendo cierto carácter definitivo a ese juicio. Al decir que una creencia perceptual está justificada, deslizamos la posibilidad de que sea falsa. La diferencia con Rorty, nuevamente, estaría más bien a

nivel del vocabulario empleado que al nivel de las tesis defendidas. Rorty hablaría de distintos grados de justificación, y apoyaría esta tesis en el principio pragmatista de la prioridad de la práctica. No existen diferencias sustantivas entre los procesos de establecimiento de la verdad y de establecimiento de la justificación de las creencias perceptuales. Y allí donde no existe diferencia en la práctica, no debería haber una diferencia en la teoría (hay una diferencia en la práctica, pero no es de género sino de grado; y de ese tipo –de grado y no cualitativa- es la diferencia que Rorty establece entre ambos procedimientos). En efecto, hay una seguridad mayor atribuida a las creencias perceptuales que sortean los pasos a seguir para establecer su 'verdad'. Rorty hablaría de una mayor centralidad en nuestro sistema de creencias, de una renuencia más marcada a desecharla. Sólo que conviene recordar, por precaución, que el proceso para determinar su verdad no difiere cualitativamente del proceso para establecer su justificación. Podríamos, en un futuro, tener que renunciar a ella, tener que aceptar que era falsa. Rorty suele traer a colación, en este punto, creencias que se tenían por evidentemente verdaderas que fueron posteriormente descartadas (por ejemplo, el creer que el sol gira alrededor de la tierra). Alston podría objetar que este sea el ejemplo de una creencia *perceptual* inobjetablemente verdadera, e instaría a Rorty a dar un ejemplo de ese estilo. Algo que me parece que Rorty no consideraría necesario, ya que no cree que existan diferencias entre creencias perceptuales y no perceptuales: todas son acerca del mundo. Por tanto, basta con dar un ejemplo de una creencia cualquiera falsa, que se tenía por inobjetablemente verdadera.

Sería necio pensar que nosotros no disponemos de creencias similares, creencias a las que no nos imaginamos renunciando que de hecho son falsas. Esta es la módica defensa del falibilismo 'en sentido amplio' que Rorty suele presentar (una y otra vez). Nuevamente, la estrategia de Alston es mostrar que ninguna creencia perceptual que satisfaga cánones suficientemente exigentes puede ser falsa; la respuesta de Rorty consiste en desafiar a Alston a ofrecer semejante parámetro, para luego imaginar un ejemplo de creencia perceptual que satisfaga todos esos requisitos y que sea, de hecho, falsa.

(d)Anteriormente se insinuó que 'confrontar' creencias con el mundo implicaba efectuar una comparación prescindiendo del aparato cognitivo. Pero nadie razonable, dice Alston, podría pensar en la posibilidad de 'confrontar' en este sentido, de tener

conocimiento no mediado por nuestro aparato cognitivo y lingüístico, con el mundo. Pero de aquí no se infiere que nuestras creencias no puedan ser verdaderas, es decir, que no se puedan corresponder con el mundo, que no nos muestren cómo es el mundo. Por supuesto, nunca podremos tener certeza absoluta de la verdad, falsedad, justificación o no justificación de ninguna creencia en particular (si se interpreta a Alston como un falibilista 'amplio'; pero podemos argumentar que tampoco se tiene certeza si se lo toma como un falibilista 'estrecho' podremos tener certeza –aunque sí podemos hablar, en este caso, de una garantía suficiente o razonable de la verdad de ciertas creencias–, aunque no podamos descartar definitivamente la posibilidad de que la creencia en cuya verdad tenemos mayor seguridad, sea de hecho falsa –no podemos negar que esta situación sea, en algún sentido, concebible). Aunque la idea de una confrontación en sentido fuerte, de una comparación entre creencias y hechos que implique una captación directa de estos hechos, que no los tiña de ninguna particularidad aportada por el aparato cognitivo, sea inaceptable, ello no compromete la posición realista. Recordemos que lo que Alston rechaza es la idea de una 'confrontación' que arroje resultados fuertemente irrefutables. Pero no descarta que podamos comparar creencias con hechos: eso es un acto cotidiano. Pero aún dejando de lado ese sentido inocuo de 'confrontación', podemos, por ejemplo, suponer que el mundo es tal como creemos que es, porque esto resulta la mejor explicación del éxito de nuestra conducta, esto es, del hecho de no morir a cada rato, de que el mundo responda en buena medida a nuestras expectativas. La correspondencia de nuestras creencias con el mundo (que el mundo sea tal como creemos que es, mayormente) sería la mejor explicación del éxito práctico de nuestras acciones. Pero, ¿por qué esta correspondencia sería una mejor explicación que es suponer que somos cerebros en una cubeta, o que estamos sujetos al engaño de un genio maligno⁶⁸? Porque creer esto es comportarse como una persona muy poco razonable, diría Alston. Es ir palpablemente en contra del sentido común, en una medida más allá de lo tolerable. Es contradecir fuertes intuiciones a las que estamos firmemente apegados, a las que no estamos dispuestos a renunciar; y si alguien renuncia a ellas, lo calificaríamos como una persona poco cuerda, o excesivamente extravagante. Como vemos, el criterio último al que Alston apela en este punto (y en buena parte de las discusiones epistemológicas) es la intuición. Podemos calificar a Alston, un poco pomposamente, como 'intuicionista

⁶⁸ De nuevo, pueden existir diferencias entre el caso de 'cerebros en cubetas' y la hipótesis de un genio maligno. En el caso que las diferencias mostraran la no-pertinencia de la hipótesis de cerebros en cubetas, deberemos que no tomar en cuenta su mención, y quedarnos únicamente con la hipótesis del genio maligno como ejemplo.

metodológico'. Pero, ¿y si no se tiene a la intuición como criterio último de decisión de disputas filosóficas? ¿Hay alguna forma de dirimir el debate entre el intuicionista metodológico, y el 'no-intuicionista' metodológico (tipo del que el rortiano quizás sea en alguna medida el caso)? Proseguiremos esta línea de reflexión en el capítulo final⁶⁹.

Retomemos entonces la discusión donde la dejamos. Alston había argumentado que tener certeza de la verdad de una creencia no es condición necesaria para que esa creencia sea verdadera, ni para que esa creencia constituya un caso de conocimiento. Alston adhiere a la idea clásica de conocimiento. 'Conocimiento' equivale a 'creencia verdadera y justificada'. Y una creencia va a estar justificada, sostiene Alston si y sólo si puede llegarse a ella por medio de un procedimiento que nos ofrezca un alto porcentaje de creencias verdaderas, en caso de atenerse a él continuamente (como instancia evaluadora de creencias); esto es tanto como decir que ese procedimiento 'conduce a la verdad', que es un procedimiento 'confiable'⁷⁰. La pregunta que surge es: ¿cómo sabe Alston que esa creencia constituye un caso de conocimiento, cómo sabe que es verdadera, si no puede confrontar, cómo sabe que el estándar de justificación del que se vale conduce mayormente a la verdad, si no puede comparar sus outputs –las creencias que satisfacen esos estándares de justificación- con el mundo? No podemos saber de modo directo –es decir, como resultado de confrontar las creencias con el mundo- que es verdadera ni que está justificada (tanto porque los criterios de los que se vale podrían no conducir mayormente a la verdad, como porque a pesar de que los criterios de justificación sí conduzcan mayormente a la verdad, la creencia evaluada, y de la que se cree que satisface las exigencias de ese canon, en realidad no las satisface). La respuesta de Rorty es que Alston lo sabe porque, a la hora de evaluar la verdad o no de una creencia, lo que hace es 'compararla' con el resto de las creencias aceptadas (esto es, ver si hay una tensión en aceptarla como parte del entramado, y en caso que la hubiera, ver los modos de eliminar esa tensión), reteniéndola en caso de ser una creencia

⁶⁹ Tampoco los rortianos aceptarían que el éxito práctico tenga su mejor explicación en la correspondencia de nuestras creencias con la realidad. Un ejemplo de la posición de un rortiano que rechaza esta explicación lo tenemos en el libro de Eduardo Barrio La verdad desestructurada, a lo largo del capítulo 4. El propio Rorty, por supuesto, es otro ejemplo (podemos tomar como caso sus dichos en el apartado dedicado a Alston del artículo 'Realism, Antirealism and Pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman and Searle', incluido en el libro Realism/Antirealism and Epistemology).

⁷⁰ De este modo, Alston podría prescindir de la idea que surge a partir de Gettier, de que 'conocimiento' equivale a 'creencia verdadera garantizada'. Alston podría retener la idea de justificación (en su explicación de la noción de 'conocimiento'). Pero no es esto lo que más le interesa, en relación con la teoría del conocimiento. A lo que Alston no está dispuesto a renunciar es a la verdad como una condición necesaria del conocimiento.

central en su entramado de creencias, o aceptándola por estar fuertemente inclinado a hacerlo. Que es lo mismo que hace para saber si una creencia está justificada. Por esto Alston puede saber que tiene creencias verdaderas, y puede saber que tiene procedimientos de justificación que conducen mayormente a la verdad, y demás. Es decir, el criterio de verdad sigue siendo la justificación (la 'inspección' de la disposición a retener a esa creencia como parte del entramado de creencias aceptados, realizada sirviéndonos de otras creencias aceptadas). Afirmar que sabemos que una creencia es verdadera, implica afirmar que estamos justificados al aceptarla como parte del entramado de creencias. Que implica, en la práctica, afirmar que es una creencia suficientemente bien justificada.

Alston no se sentiría muy tranquilo con esta 'reducción' de la justificación a la verdad. Y uno de los motivos principales para ello es que Alston explica el concepto de justificación por el concepto de verdad⁷¹. De todas formas, Alston cree que hay medios para averiguar el valor de verdad de una creencia que *no* son *ni* la comparación de esa creencia con el resto de las creencias aceptadas, *ni* la 'confrontación' (en el sentido fuerte de 'confrontar' como captación del modo de ser en sí del mundo, inaceptable para quien no sea un realista metafísico –y Alston no pretende libre de ese 'pecado') de la creencia con el mundo. Tal como señalamos en los primeros capítulos, Alston cree que podemos saber que una creencia es verdadera por los siguientes medios: por introspección, porque es una creencia que se infiere de otras creencias verdaderas, porque es la mejor explicación de cómo funciona el mundo, porque lo sostuvo una persona que sabe de lo que habla y que está bien informada, etcétera. Los medios para conocer la verdad de una creencia son diversos; la confrontación es apenas uno de ellos (y uno no asequible para nosotros, entendida como contacto con el modo de ser en sí del mundo).

Frente a esta respuesta de Alston, Rorty debería preguntarse por qué confiar en estos medios. ¿Cómo es que sabe Alston que la creencia supuestamente verdadera (de la cuál se infiere la creencia cuya verdad estamos evaluando), es una creencia verdadera? ¿Cómo sabe Alston que la persona en cuyo juicio reposa la consideración de la verdad de una creencia, es una persona *auténticamente* confiable? Alston hace depender la verdad de una creencia de la verdad de otras creencias. Pero la pregunta se repite: ¿cómo sabe que esas otras creencias son verdaderas? Rorty, por supuesto, tiene

⁷¹ Pero recordemos que lo que Rorty hace es equiparar los criterios de verdad a los criterios de justificación. Rorty no sostiene que los conceptos de verdad y justificación sean sinónimos (y no cree que el concepto de verdad sea necesario para explicar la noción de justificación, tal como afirma Alston)

una respuesta: sabe que una creencia es verdadera de la misma forma que sabe que esa creencia está justificada: comparándola con el cuerpo de creencias aceptado. Averiguar el valor de verdad de una creencia no es diferente a averiguar su justificación. Nuevamente, si Alston no acepta esta respuesta, hay dos vías que puede tomar⁷². Alston puede, como sostiene Eduardo Barrio que debe hacer si quiere ser coherente, "comprometerse con la idea de que hay un conjunto de oraciones (quizás las oraciones básicas de la ciencia) frente a las cuáles cualquier duda sería inadmisibles"⁷³. Esto es, Alston debe renunciar al falibilismo 'amplio' y adoptar un falibilismo 'estrecho', compatible con alguna variante fundacionista. Pero la respuesta que creemos que Alston daría es otra, una que ya dejamos entrever párrafos atrás, y que permitiría seguir tomándolo como un falibilista 'amplio'. La respuesta es la siguiente: esas vías indirectas de averiguar el valor de verdad de una creencia son suficientes porque *confiamos* en que son suficientes, porque ninguna persona razonable estaría dispuesta a afirmar lo contrario (incluidos Rorty y Barrio). ¿Por qué? Porque estamos fuertemente apegados a muchas de nuestras creencias, porque tenemos la fuerte intuición de que muchas de ellas son verdaderas (por ejemplo, creemos que es verdad que los mecanismos indirectos para averiguar el valor de verdad de creencias son confiables), porque calificaríamos de loco o extravagante a quien se permitiese seriamente dudar de su verdad. Esta es la respuesta de Alston: la apelación a la intuición como criterio último de verdad. La confrontación en sentido fuerte es imposible. La sola coherencia no basta, ya que no parece implausible sostener que preferiríamos (de vernos obligados a optar) conjuntos de creencias incoherentes, pero que mantuviesen a algunas de nuestras creencias básicas como válidas (por ejemplo, la creencia de que existe un mundo cuya existencia es independiente de nuestra actividad cognitiva, o la creencia en la verdad del principio de identidad), a cualquier otro conjunto de creencias de una coherencia mayor, que negase la verdad de estas creencias básicas. ¿Por qué hacemos esto? Porque hay creencias en las que confiamos más que en otras (en las que podemos confiar a su vez), porque hay creencias a las que nunca estaríamos dispuestos a renunciar.

Rorty acepta que hay creencias a las que no queremos renunciar, y, es más, a las que no nos podemos imaginar renunciando. De todos modos, la idea de que hay mecanismos indirectos (en contraposición al mecanismo directo que la confrontación representa, y a la 'mera' comparación de creencias) de conocer el valor de verdad de las

⁷² Puede haber más de dos, pero estas son las que se esperaría que un realista como Alston tomase.

creencias es sólo postulada, y no defendida. Esos mecanismos indirectos para establecer el valor de verdad de las creencias no son más que formas de justificarlas. En el proceso de comparar creencias, nos toparemos con algunas a las que no nos imaginamos renunciando, sobre las que tenemos la 'intuición' de que son verdaderas. No podemos escapar a nuestro entramado de creencias, sólo podemos justificarlas más y mejor.

Rorty acepta, entonces, que hay creencias a las que no nos imaginamos renunciando. Pero sostiene, paralelamente (en defensa del falibilismo 'amplio'), que ninguna creencia es irrenunciable. Repitamos el lugar común rortiano: comunidades pasadas creían imposible renunciar a la creencia en la existencia de un creador del universo, en el carácter central e inmóvil del globo terrestre, o en la imposibilidad de pensar una geometría no euclidiana. Las creencias que nos parecen irrenunciables, por ejemplo, la idea de que una creencia verdadera es la que se corresponde con un hecho, con el modo de ser del mundo, podrían ser dejadas de lado por comunidades futuras. De hecho, algunas de ellas son dejadas de lado por individuos concretos, que se comportan exitosamente en el mundo⁷⁴. Por otra parte, es dudoso que esas intuiciones a las que los realistas se ven tan fuertemente arraigados, sean compartidas por quienes no han sido educados dentro de la tradición de la filosofía occidental moderna. Esas creencias, sostiene Rorty, son hijas de la tradición en que nos hemos formado, antes que, por ejemplo, de nuestra naturaleza humana intrínseca. Por último: ¿no hay una intuición que indica que sólo tenemos conocimiento cuando tenemos certeza? Podemos perfectamente imaginarnos a muchos diciendo: "está bien, vos crees eso, pero ¿lo sabés?". ¿Qué se quiere decir con la expresión "¿lo sabés?"? Creemos que lo que se está diciendo ahí es algo equivalente a "¿estás seguro?"; es decir, "¿tenés certeza de que eso es así?". Por tanto, hay una intuición epistemológica, una idea de sentido común que conecta las nociones de 'conocimiento' y 'certeza'. Y si hacemos caso a las intuiciones, ¿no deberíamos hacer caso a esta?

Alston, por supuesto, tiene respuesta para cada uno de estos puntos. Él concedería que hay una intuición que conecta 'conocimiento' con 'certeza'. Pero seguir esa intuición nos comprometería con creencias muy poco razonables (muy antiintuitivas):

⁷³ La verdad desestructurada, de Eduardo Barrio; Eudeba, 1998, pág. 114.

⁷⁴ Pero, ¿lo hacen? Un posible contraataque realista consistiría en mostrar que los pragmatistas, que dicen creer que la verdad no es correspondencia con la realidad, en realidad lo creen. Por supuesto, no basta que los pragmatistas sostengan que no creen que la verdad sea correspondencia (no basta creer que se está haciendo algo para estar haciéndolo). Los detalles concretos de esta eventual respuesta realista se me escapan, de todos modos.

las creencias del realismo metafísico⁷⁵. Puestos ante la disyuntiva de elegir entre mantener las intuiciones centrales al realismo metafísico, al precio de mantener sus poco razonables tesis, o renunciar *in toto* a él, es más razonable sacrificarlo por completo. Así salvaríamos un conjunto mayor y más fuerte de intuiciones. Por otra parte, Alston sostendría que las intuiciones realistas, que Rorty cree hijas de la modernidad filosófica, ya estaban en Aristóteles. Son ideas a las que cualquiera llega, con sólo pensar claramente en estos asuntos. Es lo que cualquier persona razonable diría si fuese mínimamente adiestrado en el manejo del instrumental filosófico. Por último: las intuiciones a las que apela el realismo no metafísico son básicas y evidentes, y que no basta trazar la analogía entre ellas y las tesis centrales de la teoría geocéntrica, para afirmar que podríamos renunciar razonablemente alguna vez a ellas. Si no podemos imaginarnos viviendo sin las intuiciones realistas, es razonable pensar (tenemos base justificatoria suficiente para pensar) que no podemos renunciar a ellas⁷⁶. Rorty, por supuesto, tiene objeciones que oponer a estos planteos. En el capítulo siguiente (y final) retomaremos este debate. Veremos que su profundización lleva la discusión al nivel metodológico, en el cuál se contraponen dos criterios: el 'intuitivo' y el 'utilitarista'. Veremos que las posiciones de Rorty y Alston no son tan diferentes como aparentan, pero que sí existe un debate auténtico, imposible de zanjar apelando a criterios neutrales. El debate desemboca, en cierto sentido, en una situación de *impasse*, aunque no haga estéril su prolongación (incluso reiterando puntos ya discutidos).

⁷⁵ El propio Rorty rechaza la utilidad de este uso 'vulgar' (propio del lego en la materia) de 'conocimiento' como 'creencia indubitable', por conducirnos o al realismo metafísico, o por conducirnos a una variante poco atractiva de pragmatismo (la defendida por Bilgrami, de cuño peirceano) -posición que, entre otras cosas, dice Rorty, es contradictoria con la aceptación del uso cauteloso del predicado de verdad (al que Rorty no quiere renunciar)-.

⁷⁶ Si bien no podemos afirmar *concluyentemente* que no sea posible hacerlo. Dar ese salto (afirmar la conclusión de modo *concluyente*) es incurrir en posición 'verificacionistas' (si no podemos pensar en X, X no existe) que no son del agrado del realista.

6-Debate metodológico

En el capítulo pasado, vimos que la mejor razón que puede presentar en defensa de la postura de Alston ante la pregunta sobre por qué una explicación del éxito de nuestra conducta personal y comunitaria (del hecho que no nos muramos a cada rato, y que el mundo responda en buena medida a nuestras expectativas) que apele a la correspondencia del contenido proposicional de nuestras creencias con el modo de ser del mundo, es mejor que otras posturas extravagantes (como la hipótesis de que somos cerebros en una cubeta, o la que plantea la posibilidad de que seamos víctimas del sortilegio de un genio maligno), es preguntarnos si podríamos seriamente sostener como aceptables estas últimas posibilidades. Nadie en sus cabales, afirma Alston, podría conceder real plausibilidad a este tipo de planteos escépticos. Sólo constituyen problemas reales para quien crea importante adquirir creencias indubitavelmente verdaderas. Pero una vez entendemos que no podremos tener nunca una justificación concluyente del estilo de la que pretende el cartesiano, pero que sí podemos tener conocimiento, entendido este en el modo clásico, como creencia justificada y verdadera, entonces ya no resultará preocupante ni digna de mayor atención la imposibilidad de tener certeza. Este planteo es válido tanto si se interpreta a Alston como a un falibilista 'amplio', como si se lo trata como falibilista 'estrecho'. En el primer caso es claro que ninguna creencia es indubitable, porque se acepta que todas ellas son revisables⁷⁷. En el caso de tomar a Alston como a un falibilista 'estrecho', existirían (estamos ahora asumiendo el discurso de un falibilista 'estrecho') creencias no revisables. Pero tampoco habría necesidad de asumir que tenemos 'certeza' de la verdad de esas creencias, en el sentido fuerte que tiene esa noción para el escéptico. No al menos una certeza mayor que la fuerte intuición de que son creencias verdaderas. La única forma de otorgar plausibilidad a las posturas escépticas, es suspender la confianza que normalmente tenemos en nuestras intuiciones habituales sobre el mundo: la intuición de que hay un mundo 'allí afuera', de que ese mundo es de determinada manera, más allá de si la conozcamos o no, de que muchas de

⁷⁷ Aunque semejante relación entre 'certeza' y 'revisabilidad' no sea inmediatamente evidente. Podríamos tener la certeza de que alguna creencia es verdadera, y aún así admitir que esa creencia es revisable (que podría ser falsa). Es decir, se podrían separar las nociones de 'certeza' y 'garantía'. Pero esta separación, además de antiintuitiva (no solemos estar dispuestos a admitir que tenemos certeza si no contamos con garantía de verdad), claramente no sería una postura atribuible a alguien como Alston, si lo tomáramos como falibilista 'amplio' –aunque más no fuera por la estrecha ligazón que tiene el término 'certeza' con las posturas escépticas.

nuestras creencias son verdaderas, etcétera. Por lo que la respuesta a los planteos escépticos no es problemática. Simplemente hay que entender qué implicaría tomarlos en serio para ver cuán inaceptable es concederles plausibilidad. Sabemos que muchas de nuestras creencias son verdaderas no porque tengamos certeza de que lo son: nunca puede alcanzarse semejante estado epistémico (aunque sí sea alcanzable una certeza psicológica, ella no implica, en sentido fuerte, negar la posibilidad de toda duda sobre su verdad). Sabemos que muchas de nuestras creencias son verdaderas, sería irrazonable ponerlas en duda. Otra forma de decir esto es: tenemos la fuerte intuición, sin la cuál no nos imaginamos viviendo (sin renunciar a la cordura), de que el mundo es en buena medida tal como creemos que es. El criterio de verdad último en el que se apoya Alston es la intuición. No hay que entender por 'intuición', sin embargo, más que el precitado fuerte apego, la firme renuencia a dejar de tener una creencia.

Rorty acepta que nuestro criterio de verdad último lo constituyen las intuiciones. El problema es que las intuiciones últimas de Rorty *no* son las mismas que las de Alston. No niega que tengamos las intuiciones realistas que alguien como Alston sostiene que tenemos. Sin embargo, sostiene que hacerles caso es ir contra nuestros intereses, y contra otras intuiciones valiosas que el pragmatista tiene y el realista no. Algunas de esas intuiciones realistas sobre las que Rorty predica la conveniencia de renunciar tienen un origen histórico concreto (mayormente, el pensamiento filosófico moderno, en su búsqueda por fundar una tradición de pensamiento no-ligada al pensamiento bíblico), no constituyen ni la verdadera naturaleza del hombre, ni creencias irrenunciables sin perder la cordura o dejar de ser racionales. No todos los hombres tienen estas intuiciones, no todos los hombres las tuvieron. Desde el punto de vista pragmatista, desde su idea del hombre, estas alegadas 'intuiciones' no son más que un conjunto de creencias de cierta centralidad en el entramado de creencias de quien se ha formado en la tradición filosófica moderna occidental, un conjunto al cuál nos vemos bastante arraigados por ser nosotros mismos individuos formados en la tradición filosófica moderna occidental. ¿Son estas creencias parte del acervo de creencias del lego, de quien no ha recibido instrucción filosófica (quien no ha tomado cursos de historia de la filosofía moderna)? Contrariamente a lo esperable, Rorty responde afirmativamente a esta pregunta. La primera respuesta que uno esperaría de alguien como Rorty es: 'esas no son creencias de sentido común; son creencias propias de un individuo instruido en filosofía. El verdulero de mi barrio no cree ni deja de creer que el mundo está estructurado de cierta manera con independencia de la descripción que de él hagamos'. Pero Rorty no responde nada parecido a esto. Por

el contrario, concede que, en efecto, muchas de las creencias epistemológicas de cualquier occidental tienen su origen en la tradición moderna. No obstante lo cuál, ello no significa que no podamos renunciar a ellas. Más aún, nos conviene hacerlo.

El realista, de modo inverso, podría incluso aceptar que un individuo sin formación filosófica no tiene fuertes disposiciones a aceptar cosas como 'la justificación de creencias no depende en nada de la opinión que a este respecto tenga la comunidad de investigadores'. Pero podría replicar que una vez aleccionado sobre el debate, cualquier persona anteriormente ignorante de los rudimentos del debate, sí estaría dispuesta a suscribir esa afirmación. Esta, sin embargo, no es una posición del todo sólida, que el propio Rorty haría bien en resistir. Cualquier rortiano es un buen ejemplo de un individuo que, sin haber recibido instrucción filosófica, luego de haber tomado sus cursos de historia de la filosofía *no* está dispuesto a suscribir la idea de la independencia de la justificación de la opinión de la comunidad de investigadores. De nada sirve excluir a los pragmatistas como ejemplos aceptables (¿Con qué argumento se impediría al pragmatista, además, hacer uso en la argumentación de *sus* intuiciones? ¿No está haciendo lo mismo que el realista, quien suele apelar a sus propias intuiciones para justificar sus tesis?). Es perfectamente probable que entre las personas sin formación filosófica haya también potenciales rortianos, y no sólo potenciales alstonianos.

Pero aunque a un realista como Alston todavía le resta el recurso de sostener que Rorty *sí* cree que la verdad es correspondencia con la realidad, aún cuando se empeñe en negarlo (puede sostener que sin una creencia correspondentista, es imposible desenvolverse en el mundo, y Rorty, como cualquiera, vive normalmente sin mayores sobresaltos), no es el tipo de estrategia que suele emplearse. El realista intuitivo (tipo del que Alston es un caso) responde afirmando que la posición realista es la posición *razonable*. Es decir, es la que nos garantiza el respeto al mayor número de intuiciones, y a aquellas a las que más apegados estamos. Por esto puede descartarse el realismo metafísico: si bien respeta alguna intuición de sentido común (por ejemplo, aquella que asocia 'conocimiento' a 'certeza'), nos compromete con otras posiciones no aceptables (la idea de que podemos conocer el modo de ser del mundo sin adoptar un punto de vista, la idea de que existen ciertas creencias indubitables *en principio* —y no sólo '*razonablemente*' indubitables, por ejemplo). El mismo tipo de objeción puede argüirse contra el pragmatismo rortiano. Si bien respeta algunas disposiciones que tenemos, o que tiene buena parte de la comunidad filosófica (típicamente, la creencia en que nada que no haga una diferencia en la práctica debería hacerlo en la teoría), deja sin respetar otras, de

mayor peso, a las que estamos más aferrados, que están más extendidas en la propia comunidad filosófica, y que tienen una 'prosapia' más antigua (que hay un mundo 'allí afuera', que ese mundo es de determinada manera, más allá de si lo conocemos o no, que muchas de nuestras creencias son verdaderas porque se corresponden con la realidad). Ser razonables, guiarnos por los criterios por los que no podemos dejar de reconocer que se guiaría toda persona razonable, obliga a reconocer que la teoría realista es la más aceptable, que podemos conocer los valores de verdad de las creencias y enunciados, y que conocer esto es diferente a saber que esos enunciados están justificados. La posición realista es la que respeta el mayor número de las 'intuiciones' más 'intensas' que tenemos.

El pragmatista responderá que este tipo de argumentación constituye una petición de principio en el debate metodológico entre realistas y pragmatistas. Lo que está en discusión, precisamente, es si debemos tomarnos tan en serio ese criterio, si debemos aceptar la apelación a la 'intuición' como instancia de decisión última (apelación a la que el realista intuitivo, seguramente, calificaría también como 'intuitiva'). En este debate, todos (los individuos relevantes –Rorty y Alston) aceptan que la intuición es el apoyo último de las creencias a las que aceptamos como verdaderas. El problema, de nuevo, es qué intuiciones estamos dispuestos a tomar como piedra de toque de la argumentación, y cuáles son desechables. Si aceptamos que toda creencia puede ser dejada de lado, que toda creencia tiene un origen histórico concreto (y que ninguna refleja nuestra verdadera esencia intelectual, a la cuál estamos imposibilitados de renunciar sin dejar de ser individuos racionales), nuestro criterio *único* ya no puede ser la 'intuición'; es decir, no podemos aceptar o rechazar tesis sólo por comulgar mejor con ciertas creencias (no importa qué creencias sean). Apelar al respeto a un conjunto determinado de intuiciones básicas como criterio metodológico último hubiese llevado a la comunidad de astrónomos a no adoptar nunca la teoría copernicana, ya que no era ella, sino la ptolemaica, la más compatible con las intuiciones de la época (mayormente intuiciones *aristotélicas*). Una vez que entendemos que no podemos escapar al entramado de creencias y deseos que nos constituye, y que cualquier creencia es sustituible, podemos (Rorty incluso podría decir que parece más razonable –más 'intuitivo'- hacerlo así) adoptar otro principio como criterio para aceptar o rechazar tesis (lo que no supone, recalquemos, renunciar a la intuición a la hora de determinar qué creencias aceptar): la utilidad. Una creencia (o un conjunto de creencias) será aceptada si se prueba más útil que sus competidoras. Llamemos a esta posición 'intuicionismo metodológico'.

Lo primero que debería señalar el realista es que del rechazo del intuicionismo metodológico no se sigue la automática adopción del utilitarismo metodológico. Pero dejando de lado esto, cabe preguntarse, ante el planteo rortiano: '¿útil para qué?'. La utilidad que puedan tener las teorías para propósitos prácticos es un beneficio supernumerario y opcional de la investigación. El único fin que debería perseguir la investigación (científica y la filosofía –si hay una auténtica diferencia entre ambas) es ofrecer descripciones y explicaciones correctas de la realidad, descripciones y explicaciones verdaderas. Ese es su fin, su meta: dar cuenta de la realidad en toda su variedad. Es ese impulso el que se busca satisfacer en forma primaria aquí. La aplicación práctica que las teorías acerca del mundo puedan tener no es un objetivo básico de la investigación. Y en todo caso, aunque el motor de la actividad científica sea de hecho la aplicación práctica de la teoría (algo que no creo que el realista vaya a aceptar –y dicho sea de paso, tampoco el rortiano: los objetivos de la investigación varían con los paradigmas, son internos a ellos), la búsqueda de la verdad es el objetivo que la investigación *debería* tener. De lo contrario, corremos el riesgo de aceptar teorías que demuestren, en caso de ser adoptadas, una utilidad inmediata mayor para determinados asuntos prácticos, pero que son palpablemente falsas. Es de creer que, a la larga, nos convendrá más, incluso por motivos prácticos, elegir las teorías verdaderas, aunque momentáneamente carezcan de aplicación práctica. Pero aunque esto último tampoco fuese así, la verdad seguiría siendo un objetivo en sí mismo de la investigación, una norma que debería guiar la investigación si fuésemos sujetos racionales. Retomando la observación inicial del párrafo, podemos decir que el único motivo por el que la apelación a la utilidad debe ser el criterio a adoptar una vez rechazada la intuición como pauta metodológica única, es que ella sea una opción que nos guía mejor que cualquier otra considerada a una mayor cantidad de creencias verdaderas, a mejores explicaciones y descripciones del mundo. No es claro que la utilidad pueda garantizar eso. Más bien, resulta sencillo imaginar situaciones en las que la utilidad nos obligue a desechar creencias verdaderas.

El pragmatista no niega que debemos buscar (y admitir únicamente) en la investigación creencias verdaderas, aunque no tengan una aplicación técnica inmediata. Creer eso acerca de pragmatista es comprenderlo mal. La noción de 'utilidad' no se solapa con la de 'aplicabilidad técnica'. Una creencia puede ser más útil que otra porque tiene una aplicación técnica de la que la otra carece. Pero también puede ser más útil por mostrar una relación anteriormente no percibida entre dos teorías, por permitir ver la

incompatibilidad de una teoría con otras teorías ampliamente aceptadas, por dar descripciones insospechadas de algunos asuntos que despiertan interés. Una prueba de cierta propiedad metasistemática de un sistema de lógica es útil de por sí, por el sólo hecho de satisfacer el impulso de la comunidad de los lógicos de considerar esto valioso, de buscarlo. Aunque esto no significa que ello sea lo que se deba hacer. Suele haber disputas centradas en el grado de utilidad de dos fines, disputa intracomunitaria que suele definir el fin a perseguir por la comunidad, el privilegiar determinadas labores sobre otras. En el caso de los sistemas de lógica, se supone que el probar que un sistema de lógica tiene algunas propiedades metasistemáticas, propiedades de las que carece otro sistema rival (rival porque compiten en el intento de modelizar cierta forma de razonar, cierto modo de justificar enunciados), es una razón de peso para preferir el primer sistema al segundo. Pero, ¿por qué debería buscarse modelizar este o aquél modo de justificar enunciados? Hay razones para ello, en las que no nos adentraremos. Lo que queremos sugerir es que este movimiento justificatorio de fines y procedimientos se detiene en algún punto, que puede ser tanto una creencia incuestionada o un deseo cuya satisfacción se considera valiosa. O no se detiene, pero cae en circularidad (cuyo carácter vicioso o virtuoso es también un punto en discusión)

Entonces hemos de entender la noción de 'utilidad' en un sentido amplio: es 'útil' todo aquello que permite satisfacer impulsos que consideramos valiosos. ¿Por qué consideramos valiosa la satisfacción de ese impulso? No importa. Ese juicio (sobre el valor de un deseo) puede ser cuestionado, apoyándose en otras consideraciones, y esas consideraciones en otras. Inevitablemente, toparemos con justificaciones circulares, y/o con criterios que no se apoyen en más razón que nuestro apego a ellos. Esta situación se repite para toda posición. El pragmatista es consciente de esto. ¿Por qué entonces cuestionar la tendencia inmediata a detener el proceso justificatorio en las 'intuiciones' realistas? Porque considera que hay determinadas ventajas que obtendremos si accedemos a renunciar a esas intuiciones realistas, de cierta centralidad en nuestro sistema de creencias. Las ventajas que tiene aceptar un punto de vista pragmatista son las ya mencionadas en la exposición de la crítica rortiana del intento de separar la norma de buscar la verdad de la norma de buscar la justificación: 1-una visión representacionista del conocimiento (como la realista), que tiene a la verdad como meta de la investigación, conduce inevitablemente al escepticismo. Si bien pueden ofrecerse soluciones a este problema, el embarcarse en este debate es, en el mejor de los casos, una pérdida de tiempo. El pragmatismo rortiano soslaya esta cuestión por dos motivos: (a)adopta una

posición 'quietista' con respecto a problemas metafísicos (no se pregunta cómo es el mundo 'en sí', con independencia de lo que sepamos de él); (b) en la imagen pragmatista del hombre y de la investigación, que renuncia al vocabulario que incluye las dicotomías criticadas por Quine y Davidson, no hay recursos para formular planteos escépticos radicales. 2-La imagen del ser humano que ofrece el pragmatismo rortiano, al no separar las actividades cognitivas del resto de las actividades humanas, como sí hace el activista metafísico representacionista, introduce menos discontinuidades entre la especie humana y el resto de las especies, haciéndose de esta forma más compatible con el relato evolucionista darwiniano. Suponer, como hace el representacionista, que la verdad debe ser una meta de la investigación al alcance de los seres humanos⁷⁸, es suponer en los seres humanos una capacidad 'distintivamente suya' de reconocer la forma de ser del mundo, capacidad ausente en el resto de las especies. Ello exige, además, 'que la naturaleza misma haya dividido el remolino causal que rodea a esos organismos en *inputs* discretos, y haya adoptado una función *input-output* particular como distintivamente suya'⁷⁹. 3-el relato pragmatista no introduce diferencias cualitativas ni valorativas entre las ciencias duras y el resto de las actividades humanas. La postulación de semejantes diferencias es, en último término, el resabio de la actitud religiosa de valorar una actitud 'humilde' frente a una instancia 'no-humana' (no comunitaria): el mundo tal como es en sí. Tal actitud rigurosa es la que caracterizaría a los investigadores de las ciencias duras, en particular la física.

Como dijimos antes, el realista no cree que el planteo pragmatista tenga las ventajas que el pragmatista cree que tiene. No cree que el pragmatista esquive el problema escéptico más de lo que hace un realista como Alston, que lo desestima por poco razonable. Tampoco cree que las pretendidas discontinuidades que el realista introduce entre el hombre y el resto de las especies sea incompatible con el relato darwiniano (ni que sea necesario postular la existencia de semejantes discontinuidades⁸⁰). Finalmente, tampoco cree que una visión realista deba comprometerse con la idea de un 'modo de ser del mundo'. Pensar eso confundir un realismo no metafísico, con uno

⁷⁸ Recordemos que Rorty sostiene que nada acerca de lo que no podamos darnos cuenta que lo hemos alcanzado puede ser una meta de la actividad humana (porque comprometernos con lo contrario haría plausible la atribución a los seres humanos de fines tan extraños como imaginárselos pueda).

⁷⁹ Richard Rorty, '¿Es la verdad una meta de la investigación?'; en Verdad y progreso; Ed. Paidós, 2000, pág. 59

⁸⁰ Una forma de hacerlo es atribuirles representaciones al menos a otros mamíferos superiores. Esto quebraría la discontinuidad entre el hombre y el resto de las especies supuestamente presente en el planteo realista.

metafísico. Pero fundamentalmente (y yendo al punto que nos interesa en este trabajo), como vimos, el realista objetará la decisión de tomar a la utilidad como criterio metodológico. Si tomar a las intuiciones como criterio metodológico es una petición de principio a favor del realista, tomar a la utilidad como criterio metodológico constituye una petición de principio a favor del pragmatista. Además, ¿cómo argumenta el pragmatista? Simplemente (si quiere argumentar a favor de una tesis) retrotrayendo la justificación hasta creencias que se consideren intuitivamente válidas, o intuitivamente inaceptables (si quiere argumentar contra una tesis). Es decir, el pragmatista también es un 'intuicionista metodológico'. Sólo que el cuerpo de 'intuiciones' último al que apela es distinto a aquél en el que se apoya el realista. Lo que debemos hacer, entonces, es analizar cuál conjunto de intuiciones es 'más intuitivo'; ver a qué conjunto de creencias nos vemos más apegados, a cuál nos es más difícil renunciar; o, inversamente, qué conjunto de creencias nos parece más razonable retener. Y ese conjunto es el constituido por las intuiciones realistas.

¿Cómo solucionar el debate? ¿Existe algún criterio compartido por ambos, algún criterio metodológico neutral, o algún criterio meta-metodológico que permita resolver la disputa? Vayamos por partes. Apelar a otro criterio metodológico debería ser inaceptable para ambos. Si la intuición o la utilidad constituyen los criterios metodológicos últimos (recordando que para Rorty la justificación última también descansa en la intuición en creencias a las que no se está dispuesto a renunciar; la disputa con Alston es relativa al tipo de intuiciones a aceptar, y a su carácter pretendidamente irrenunciable), entonces no resta ningún otro criterio metodológico al que apelar. Pero podría darse el caso de que nos hubiésemos apresurado a la hora de atribuir criterios metodológicos a alguna posición; es decir, que Alston no fuese intuicionista metodológico en sentido estricto, o que Rorty no fuese utilitarista metodológico. Este no parece ser el caso ni en Alston ni en Rorty. No es la coherencia el criterio buscado, ya que ambos aceptan que hay formas de elegir entre dos sistemas de creencias igualmente coherentes: considerando a qué conjunto estamos más apegados (Alston), o evaluando cuál de ambos sistemas nos sería más útil adoptar (Rorty). La belleza, la simplicidad, la contrastabilidad (en sentido popperiano) tampoco parecen criterios más fuertes, en cada caso, que, respectivamente, la intuición y la utilidad. No vemos que ellos (es decir, Rorty y Alston) apelen a algún otro criterio para dirimir debates⁸¹. Queda, entonces, por ver si existe algún criterio meta-

⁸¹ La respuesta dada puede, es verdad, estar condicionada por nuestra falta de habilidad para imaginar otros candidatos aceptables a criterios metodológicos.

metodológico común, un criterio para elegir criterios de evaluación de posiciones filosóficas, compartido por ambos, sobre la base del cuál podamos ver que una u otra postura es la más razonable. La respuesta, sin embargo, sigue siendo negativa. No puede ser la correspondencia con la realidad el criterio buscado (la norma sería: adoptar sólo aquél criterio metodológico que conduzca más que ningún otro a creencias que se corresponden con la realidad). Ello por la sencilla razón de que, para Alston, lo que estamos evaluando son criterios de correspondencia con la realidad. Rorty rechaza la idea de correspondencia, tanto si se intenta dar una teoría robusta de esta relación (como decir, al modo del primer Wittgenstein -quien sostiene una variante del correspondentismo- que la forma de la proposición verdadera es la misma que la forma del hecho al que figura), como si se intenta dar una versión 'minimalista' de ella (en este caso, al afirmar que una proposición se corresponde con la realidad no se está diciendo sino que esa proposición es verdadera; el seguir hablando de correspondencia favorece el desarrollo de teorías -infructuosas- acerca de la naturaleza de la relación de correspondencia; por tanto, conviene directamente no hablar más de 'verdad' como 'correspondencia con la realidad'). No nos parece productivo evaluar algún otro criterio meta-metodológico; no creemos que pueda proponerse un meta-criterio al que Rorty y Alston reconozcan prioridad sobre sus criterios metodológicos. Al menos, no se nos ocurre ningún otro candidato plausible. Sigamos viendo, entonces, cómo defienden el realista intuitivo y el pragmatista utilitarista sus posiciones metodológicas. El análisis de estas posiciones puede llevarnos a ver la mayor ventaja que alguna de ellas tenga sobre la otra y, como resultado de ello, llegar a una conclusión con respecto a qué forma de dirimir disputas es la correcta.

El realista intuitivo, si es falibilista 'amplio' (como es Alston, bajo alguna lectura que de él se haga) concede que no podemos descartar que cualquier creencia que tomamos por verdadera sea de hecho falsa; no podemos descartar la posibilidad de que no se corresponda con la realidad. No hay modo de probar concluyentemente la verdad de ninguna creencia. ¿Qué criterio poner en juego, entonces, a la hora de juzgar el valor de verdad a conceder a las proposiciones -esto es, a la hora de decidir el valor de verdad que creemos que de hecho tienen? Imaginemos que toda la comunidad de los investigadores actuales, sin mayores razones, se negara a aceptar como verdadera la oración 'el sol sale por el este'. ¿Estaríamos dispuestos a conceder que el sol no sale por el este? De ninguna manera. Trataríamos de averiguar si hay algún argumento teórico que obligue a la comunidad de investigadores a negar la verdad de una oración tan

evidentemente verdadera; si ello fallara, procuraríamos descubrir si ellos están usando la oración con un significado distinto al que en situaciones normales atribuiríamos a esa oración, es decir, si 'el sol sale por el este' no significa que el sol sale por el este. Si ninguna de estas empresas tuviera éxito, estaríamos dispuestos a considerar la posibilidad de que *ellos* (y no *nosotros*) estén fuera de sus cabales. Nunca deberíamos renunciar a creer que el sol sale por el este sólo porque existe un acuerdo en que el sol no sale por el este. Ellos (la comunidad de investigadores) claramente están en un error. Pero, ¿en qué me baso para emitir este juicio? En que es *evidente* que el sol *sí* sale por el este⁸². En este contexto, decir que esta o aquella creencia es evidentemente verdadera, equivale a decir que tenemos la fuerte intuición de que es verdadera. Es decir, apelar a la intuición es un modo de decir que la creencia evaluada nos parece evidentemente verdadera, que no ponemos en duda su verdad, que 'vemos' su verdad. Todos estos giros expresivos pretenden señalar el hecho que no tenemos conocimiento inferencial de estas creencias. No las creemos verdaderas por derivarlas deductivamente (o por algún otro procedimiento inferencial aceptado) de otra creencia verdadera. Pero las creemos verdaderas, y creemos que estamos justificados al hacerlo así. Quién no esté dispuesto a reconocer la verdad de estas creencias, estando en condiciones de hacerlo, se comporta de modo irracional. O está loco, o actúa de mala fe. Por ejemplo, si un individuo cuerdo que, no siendo daltónico, está frente a un pizarrón verde, se niega a aceptar que el pizarrón es verde, claramente actúa de mala fe. Debería aceptarlo, y sin que ninguna argumentación suplementaria le sea presentada⁸³. Basta con que mire al pizarrón,

⁸² No todo realista, sin embargo, daría esta respuesta. Si consideramos a un realista que a su vez sea lo que Michael Williams llama 'fenomenalista', veremos que este realista intentará justificar sus creencias sobre el mundo en creencias sobre lo que percibe. El salto inferencial de las creencias sobre lo percibido 'qua' percibido, a las creencias acerca del mundo puede estar basado tanto en ligazones a priori postuladas entre las proposiciones implicadas respectivamente por las creencias sobre lo percibido en tanto percibido y las creencias acerca del mundo, o en la creencia en que de que la existencia de un mundo externo a nuestro aparato cognitivo, que es tal como se nos presenta a los sentidos, es la mejor explicación de que percibamos lo que percibimos. Cualquiera de estas posiciones tienen problemas, y los problemas que ellas tienen no los tiene el realismo que defiende buena parte de sus creencias acerca del mundo en intuiciones (y que puede pensarse bastante compatible con lo que Ayer ha llamado 'realismo directo'). Alston es un ejemplo de este tipo de realismo (como se muestra en el capítulo 3 de este trabajo). Pero Alston también cree que el realismo es la posición correcta por suscribir la idea de que el mundo sea mayormente como creemos que es, es la mejor explicación de nuestro éxito práctico. Alston no es tan claro como sería deseable, a veces.

⁸³ Argumentaciones del estilo: 'Si lo ves verde, la mejor explicación de ello es que el objeto que ves verde es verde. Lo ves verde. Como no hay mejor explicación disponible, podemos aceptar justificadamente que el objeto visto es verde. Por tanto, el pizarrón es verde'. Nada de esto requiere ni exige una posición intuitiva como la de Alston. No es necesario ni conveniente intentar

prestando atención al color que tiene. La racionalidad en la justificación de creencias consiste en dar razones en apoyo de esas creencias, razones que pueden a su vez apoyarse en otras. Pero el proceso no puede extenderse indefinidamente porque nosotros no disponemos de la capacidad de dar razones indefinidamente. Por supuesto, el proceso consistente en justificar una creencia en otra *sí* podría extenderse infinitamente. El que no sea accesible a nosotros (como no lo es el recorrer de forma completa la serie de los números naturales), no convierte a esa serie en inexistente. Pero de todas formas, el realista intuitivo (y la mayoría de los realistas, intuitivos o no), no sólo están interesados en sostener que hay una justificación para nuestra creencia en que el mundo es (a grandes rasgos) tal cómo lo percibimos, sino que pretender además defender la idea de que la justificación de esa creencia está a nuestro alcance. Hay dos sentidos en los que puede afirmarse que una creencia está justificada: (a) porque hay razones válidas y existentes que podrían darse en su apoyo; (b) porque las razones existentes y válidas que pueden darse en su apoyo están al alcance de quien 'tiene' esa creencia. Al realista intuitivo (e insisto, a la mayoría de los realistas) le interesa sostener tanto (a) – que hay razones válidas y existentes que podrían darse en su apoyo- como (b) -que (al menos algunas de) las razones existentes y válidas que pueden darse en su apoyo están al alcance de quien 'tiene' esa creencia-.

Entonces: este proceso justificatorio debe detenerse en algún punto (si creemos, como cree el realista intuitivo, que tenemos a nuestro alcance las razones existentes y válidas en apoyo de este tipo de creencias, y que disponemos de hecho de ellas). ¿En qué punto? Allí donde las creencias asumidas (sean ellas las creencias cuya justificación se está evaluando, o bien las creencias dadas en apoyo de las creencias cuya justificación se está evaluando) sean evidentemente verdaderas.

El pragmatista utilitarista, por el contrario, descrea, como vimos, de este apoyo en intuiciones si las creencias últimas a las que nos retrotraemos son, por ejemplo, las que sostienen que la justificación es totalmente independiente de la opinión de los integrantes de las prácticas de las que emergen las normas por las que podemos evaluar la justificación (pero, por supuesto, el rortiano no rechaza *todo* apoyo en intuiciones). Pero concede que el juego de dar y pedir razones (el de justificar creencias) consiste básicamente en lo que el intuicionista metodológico dice que consiste. Va a haber un punto, en el proceso de justificación, en el cuál nos detengamos; va a haber algunas

justificar estas creencias acerca de los aspectos perceptibles del mundo en otras creencias más básicas.

creencias cuya justificación nos parezca evidente. Esto no es incompatible con una idea holista de la justificación. Voy a poder dar razones (circulares en última instancia) en apoyo de cualquier creencia, incluso de las perceptuales. Pero esas creencias no son necesarias en todo caso (por ejemplo, no son necesarias en el caso de muchas creencias perceptuales sobre cuya verdad no se duda). Pero no es aquí, en la apelación a intuiciones, donde se equivoca el realista. El problema está en ver en las creencias a las que no estamos dispuestos a renunciar algo más que creencias exitosas, creencias centrales en nuestra red de creencias. Esas creencias, como buena parte de las creencias de las que disponemos (como todas las creencias de las que disponemos), han sido adquiridas en el proceso de formación personal. En particular, las creencias que el realista considera básicas son hijas de una tradición filosófica particular, que separó tajantemente el valor de verdad de creencias del proceso por medio del cuál establecemos su verdad. El arsenal de conceptos de los que se valió para efectuar esta distinción nos ha traído varias ventajas, pero hemos descubierto la forma de conservar buena parte de las ventajas (básicamente, dar una versión laica del mundo y del hombre, explicar nuestra condición de individuos cognitivamente falibles, explicar el progreso de la ciencia, defender la idea de que la mayoría de nuestras creencias acerca del mundo son verdaderas⁸⁴) sin cargar con el lastre que esos conceptos conllevan (instar continuamente a idear respuestas antiescépticas, intentar fundamentar el conocimiento humano en creencias últimas de verdad evidente, tender un manto de desprestigio y sospecha sobre las ciencias 'humanas' o 'blandas' y, en general, sobre todo tipo de actividad académica distinta a la de las ciencias 'fácticas' o 'duras' -el canon del resto de las actividades intelectuales humanas-, ser difícilmente compatibles con el relato darwiniano). Para hacer esto posible, hemos de renunciar a muchas de las creencias que el realismo considera básicas (irrenunciables). La pregunta realista ante esta maniobra es: ¿por qué la utilidad ha de ser el criterio metodológico básico? ¿No correremos el riesgo de justificar creencias evidentemente falsas sólo porque su adopción conlleva una mayor utilidad práctica? ¿No hay una norma intrínseca a la práctica investigativa, que nos compromete a ajustarnos a la verdad, y no a la conveniencia? El pragmatista, ante este ataque, responde concediendo que una norma de la investigación es buscar creencias verdaderas, y aceptar sólo creencias que se presumen verdaderas. Pero explica que en la práctica, ello no es más que buscar creencias suficientemente bien justificadas, y aceptar sólo

⁸⁴ Con el argumento davidsoniano que defiende lo que llama 'la naturaleza intrínsecamente verdadera de la creencia'.

creencias que estén bien justificadas. La pauta que produce la verdad no es distinta a la pauta que produce la justificación. Entiende, además, que no hay que entender la 'utilidad' como 'aplicabilidad técnica'. Una teoría es más útil que otra, no sólo si tiene una mayor cantidad y diversidad de aplicaciones técnicas, sino básicamente si resuelve más problemas que a la comunidad de investigadores le interesa resolver. Los problemas que interesa resolver, por supuesto, los determina la propia comunidad de investigadores; y *no* sirviéndose de patrones de racionalidad ahistóricos, emergentes del orden natural de razones, sino valiéndose de los criterios que su comunidad entiende que son los correctos, procurando resolver los problemas que su comunidad asume como acuciantes. Son los criterios y los problemas propios del paradigma que la comunidad ha adoptado. ¿Cómo defender la idea de que no existe un orden natural de razones? La idea de un orden natural de razones es la idea de que todas las razones que pueden darse en favor y en contra de cualquier posición, ya están disponibles a cualquier mente racional suficientemente potente y persistente en su reflexionar (en todo caso, puede que algunas razones no sean accesibles a la mente humana por limitaciones propias de ella). Dentro de estas razones, están aquellas a favor o en contra de la corrección de los distintos criterios de racionalidad. Sobre la base de estas ideas, podemos sostener que una mente suficientemente potente y pertinaz podría ponderar *todas* las razones posibles, y lograr determinar cuáles son los criterios de racionalidad correctos, y cuáles son las creencias que es racional mantener.

Los argumentos pragmatistas contra esta idea no son definitivos. Se basan principalmente en la aceptación de cierta visión sobre la historia de las ideas. Desde ese punto de vista, por ejemplo, no se ve que las ideas de Hegel hubiesen sido accesibles a Kant, por mucho que Kant hubiese reflexionado sobre los temas tratados por Hegel (ni aunque hubiese dispuesto de un tiempo infinito para hacerlo), ni que las ideas de Kant hubiesen sido accesibles a Tomás de Aquino, ni las de Tomás de Aquino a Platón. Y ello *no* por limitaciones en la información disponible, ni por cometer los últimos filósofos mencionados en cada caso errores al ponderar ideas, errores hijos del prejuicio. Es más, estos filósofos ni siquiera hubiesen considerado seriamente las ideas que dijimos que se les escapaban si hubiesen podido acceder a ellas. El pragmatista entiende (una vez que entró en contacto con las tesis sobre la historia de las ideas puestas en circulación por Kuhn) que este pensar a partir de 'intuiciones', de ideas a las que no se cuestiona, y a las que se otorga la condición de 'evidentemente verdaderas', es el punto de partida de todo pensar humano (y de todo ser a quien atribuyésemos la condición de 'racional'; no nos

imaginamos a la reflexión de otra manera que de esta). El pragmatista ve a las nuevas ideas sobre una situación como un 'salto creativo', 'salto' debido a la acción de los individuos de generaciones también nuevas. Tal 'salto' impulsado por la actividad imaginativa es posible, en parte, porque algunas de las intuiciones de las que parten la nueva generación son distintas a otras intuiciones que constituyen el punto de partida de la generación precedente. Esta situación es típicamente humana. No hay razones de peso para pensar que *nuestra* generación es, a este respecto, diferente a las anteriores. Más aún: no hay motivos para pensar que *alguna* generación vaya a verse en una situación distinta, a este respecto, por más informada que esté, por más inteligente que sea. ¿Por qué pensar que esto no va a pasar? Por la confianza que el pragmatista tiene en la *imaginación* humana, elemento por el que el pragmatista explica las nuevas descripciones y explicaciones que generaciones más reciente dieron, descripciones y explicaciones que ni pasaron siquiera por las cabezas de los individuos de las generaciones que les precedieron. Nuevamente, es esta confianza en la imaginación humana la que explica la *implausibilidad* que el pragmatista concede a la idea de un final de la actividad investigativa, una etapa en la que no puedan darse nuevas descripciones ni explicaciones, en la cuál se haya ofrecido la mejor respuesta a toda pregunta, la mejor solución a todo problema. La imaginación humana es capaz no sólo de idear nuevas descripciones y explicaciones, o nuevas respuestas (inimaginables antes de ese instante) a antiguas preguntas; es capaz, además, de idear nuevas preguntas anteriormente no formuladas, algunas de las cuáles pueden convertirse en acuciantes interrogantes que redireccionen la actividad investigativa de allí en más.

Aún concediendo que tal es la situación para la comunidad de investigadores humana, ¿podemos justificadamente afirmar que no existe tal orden de razones accesible a una mente suficientemente poderosa y pertinaz? Realizar tamaña afirmación supone confundir el orden del conocimiento *que nosotros pensamos como* posible para cualquier ser racional, con el orden del conocimiento *que de hecho es* posible para cualquier ser racional. Podrían existir seres cognitivamente más poderosos que nosotros. Eventualmente, podrían existir seres 'infinitamente inteligentes' –por ejemplo, el Dios judeo-cristiano. Tales seres sí podrían estar en contacto con el orden natural de razones, orden inaccesible para el hombre.

Ante este planteo, al pragmatista sólo le queda responder que no debemos preocuparnos por aquello que no estamos en condiciones de conocer. El pragmatista quizá se haya apresurado en *negar* que tal orden de razones existe. La carga de la

prueba, en todo caso, la tiene quien se aventure a realizar *cualquier* afirmación improbable en principio, como es afirmar o negar la existencia de cualquier cosa cuya averiguación esté más allá de nuestro alcance, por ejemplo, un orden natural de razones. El pragmatista debe limitarse a señalar este hecho, e impulsar una reflexión que no suponga ninguna apelación a una instancia de existencia improbable en principio (aplicando su propio principio metodológico de que lo que no hace una diferencia en la práctica –como es afirmar o negar la existencia de cualquier cosa de existencia improbable- no debe hacerlo en la teoría). Si el realista apela a ella, es él quien tiene la carga de la prueba.

Retomemos. Los problemas que importa resolver son los que cada paradigma, cada comunidad investigativa, considera relevantes. A este respecto, dice Kuhn: "Al aprender un paradigma, el científico adquiere al mismo tiempo teoría, métodos y criterios, generalmente en una mezcla inextricable"⁸⁵. Al enfrentarse dos paradigmas, no hay criterios comunes que permitan saldar la disputa. Lo mismo vale para este enfrentamiento de paradigmas metodológicos, el intuicionista y el utilitarista (aunque en verdad, el enfrentamiento es entre paradigmas filosóficos; los criterios metodológicos son sólo una parte del paradigma). Como no hay acceso cognitivo directo al mundo (a los valores de verdad de las creencias), y cómo cualquier creencia particular puede ser falsa, es incorrecto creer que la intuición, al apego a las creencias, es un criterio adecuado por sí sólo para evaluar la justificación de las mismas. Repetimos: no es que a Rorty lo crea inaceptable. Pero sí lo cree inaceptable si es el *único* criterio que cuenta (si no se lo hace jugar aquí en equilibrio reflexivo con otros criterios). ¿Por qué apelar a la utilidad? No porque sea una forma de descubrir creencias verdaderas, sino porque, como no existe un procedimiento fiable para descubrir creencias verdaderas, debemos dejar de preocuparnos por el tema. ¿En qué debemos fijar la atención? En los asuntos que podemos resolver. ¿Y en cuáles, dentro de ellos? En los que nos sean más apremiantes. Y el mejor modo de lidiar con ellos (el modo más satisfactorio para nuestros intereses) es el que atiende prioritariamente a la utilidad que pueden tener las diversas formas de lidiar con esos asuntos. ¿Por qué la sola apelación a las intuiciones actualmente más potentes no es satisfactorio? Porque el tipo de intuiciones consideradas básicas que estamos analizando, esto es, la apelación a la intuición y la apelación a la utilidad como criterios metodológicos centrales no son sino las creencias centrales a uno u otro paradigma

⁸⁵ Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, primera edición (Chicago, 1961), páginas 108-9

epistemológico, parte del 'núcleo duro', en jerga lakatosiana, de uno u otro programa de investigación. Y el ser una intuición básica de un paradigma (o un programa de investigación –si somos lakatosianos-, o una tradición de investigación –si seguimos a Laudan) no es un criterio de verdad suficiente; mejor dicho, no es suficiente para considerar verdadera a una creencia (si lo fuera, serían verdaderas creencias contradictorias –las creencias básicas del paradigma tolemaico y las creencias básicas del paradigma copernicano, por ejemplo); además, si aceptamos a la intuición como criterio suficiente de verdad nos estaríamos vedando algunas posibilidades de reconfiguración de nuestra red de creencias de forma tal de dar una imagen del mundo más satisfactoria, ya que en muchos casos, hacer eso involucra dejar de lado creencias a las que nos hallábamos (o incluso a las que en el momento de emprender la reconfiguración nos hallamos) muy apegados. ¿A qué más apelar, entonces? ¿Cómo elegir entre sistemas de creencias? Rorty sugiere que debemos hacer lo insinuado líneas arriba: no debemos sino optar por aquél que mejor nos ayude a lidiar con el mundo, el que mejor nos ayude a perseguir nuestros objetivos teóricos y prácticos, el que mejor satisfaga nuestros intereses: esto es, el más útil. "Sí", dirá el realista, "pero, ¿por qué optar por la solución pragmatista, en lugar de mantener el vocabulario realista, e intentar nuevas soluciones a, por ejemplo, el debate antiescético? Si se tiene a los fines pragmatistas como los que merecen ser perseguidos, la imagen pragmatista es en efecto la más útil. Pero, ¿por qué merecen ser perseguidos esos fines (dar una imagen laica del mundo y del hombre que no permita formular planteos escépticos, que disuada a la comunidad de investigadores a preocuparse por responderlos, que 'encaje' mejor con cierta versión no representacionista del relato darwiniano, que permita a la filosofía no dedicarse a fundamentar las ciencias, que inste a la filosofía a trazar puentes entre discursos y vocabularios, etcétera)? Finalmente: ¿por qué no mantener a la intuición como criterio metodológico único –la opción más económica en cuanto a criterios metodológicos-, en lugar de renunciar a él sólo por ver que toda creencia (en particular, toda creencia filosófica) tiene un origen histórico concreto?". En efecto, ante el problema escético, el intuicionista metodológico dirá que es un problema bien planteado, pero de solución no problemática: evidentemente, la mayoría de nuestras creencias son verdaderas. Ante la cuestión de qué fines merecen ser perseguidos, la respuesta tampoco alberga dudas para el realista: el investigador 'filosófico' tiene que buscar la verdad, tiene que buscar dar con creencias verdaderas, y el único camino para dar con ellas es la argumentación, el retrotraer la justificación hasta las proposiciones evidentemente

verdaderas. Finalmente, el intuicionista alegrará que el utilitarista no cuenta con mejores razones que el intuicionista para defender a la utilidad como criterio metodológico: de acuerdo a la visión utilitarista, ambos criterios son internos a diferentes paradigmas. Nada podrá disuadir al intuicionista, ninguna razón, ningún criterio compartido, a abandonar el suyo en aras del criterio utilitarista. En cambio, desde el punto de vista intuicionista, sí hay razones para obligar al utilitarista (si él decide actuar de buena fe), a reconocer como mejor fundamentada la posición realista. Basta con que el utilitarista examine con sinceridad aquellas creencias a las cuáles no puede imaginarse renunciando sin dejar de comportarse racionalmente, para que reconozca que la verdad es una meta de la investigación, y que la búsqueda de verdad produce una norma diferente a la búsqueda de justificación. El pragmatista tiene dos caminos argumentativos posibles de recorrer. Por un lado, puede razonar que su punto de vista es el que mejor se ajusta al mundo. Pero si aceptase esto ya aceptaría la validez de base del punto de vista realista, según el cuál las mejores teorías son las que se corresponden mejor (las que más cabalmente se 'ajustan') al modo de ser del mundo. Por otro lado, si el pragmatista acepta como criterio meta-metodológico la utilidad, es la teoría realista la que debería ser por él reconocida como correcta, ya que es ella la más útil, al conservar como correcta una mayor cantidad de intuiciones 'fuertes' que su contraparte pragmatista (y que cualquier otra teoría rival).

Ante este ataque, el pragmatista utilitarista debería reconocer que en efecto, todo el relato pragmatista forma un entramado, en que su imagen darwiniana del hombre, como constituido en parte por una red inescapable de creencias y deseos, su rechazo a la idea de 'punto de vista del Ojo de Dios', de la dicotomía en sí/ad nos, elementos sensibles/esquema conceptual, real/socialmente construído, el principio de que lo que no hace diferencia en la práctica no debe hacerlo en la teoría, la apelación a la utilidad como criterio metodológico, su visión de la historia de cada disciplina de investigación como una lucha de paradigmas, todo esto constituye un entramado de creencias que se apoyan mutuamente. Para defender una de ellas, el pragmatista apela al resto. Pero que si se concede que lo que está en juego entre el utilitarista y el intuicionista es una lucha de paradigmas más, como cualquier otra disputa interparadigmática que caracteriza a la historia de cualquier disciplina, ello nos deja en una situación tal, en la cuál es más natural aceptar a la utilidad como criterio metodológico que aceptar la apelación a intuiciones particulares como criterio metodológico adecuado (porque Alston no sólo aboga en defensa de la intuición como criterio metodológico último, sino que pretende que determinadas intuiciones constituyan la 'base empírica' del conflicto). Es decir, no es

cierto que presentada la situación desde un punto de vista pragmatista haya un 'empate' entre utilitaristas e intuicionistas, mientras que si la descripción de la situación elegida es la realista, la razón está claramente del lado intuicionista. Pero aún si se aceptase este último planteo realista, de allí no se sigue que se deba reconocer que el planteo intuicionista es el correcto. Aunque quizás sí se deba reconocer que es un punto a favor del realista, pero es un punto tal que no obliga al pragmatista a aceptar la derrota: él puede seguir defendiendo que su propio punto de vista es el más útil, y por tanto el preferible, aunque el relato realista intuicionista sea más 'prolijo' (al respetar un número mayor de intuiciones centrales, es el menos chocante -el menos 'antiintuitivo'); pero en ningún momento se aceptó a la 'prolijidad' como criterio metodológico (o meta-metodológico) válido.

Con respecto a la justificación circular de las tesis pragmatistas, Rorty sostiene que el realista también justifica circularmente sus ideas: para creer que la verdad constituye una norma distinta de la justificación, para creer que el planteo escéptico es un problema auténtico (aunque desdeñable), para creer que el mundo está estructurado de una manera determinada, con independencia de los recursos conceptuales con los que cuente el investigador, para creer que hay criterios de racionalidad compartidos y únicos que permiten decidir entre teorías rivales (que permiten concluir que la posición intuicionista es racional, y que la utilitarista no lo es, por ejemplo), para creer que no es racional dudar de la verdad de determinadas creencias, para defender cualquiera de estas creencias, hay que poner en juego al resto de las mismas. El movimiento justificador del pragmatista es circular; pero no más que el del realista.

Descartadas las ideas de criterios metodológicos compartidos, que ambos puedan aceptar, y descartada la idea de un criterio meta-metodológico que gobierne la elección de criterios metodológicos, no parece haber suficientes creencias compartidas como para que el debate entre el pragmatista utilitarista y el realista intuitivo pueda decidirse concluyentemente. Si las vías analizadas son las mejores que puedan presentarse para zanjar la disputa, y, como hemos visto, no cumplen su objetivo, estamos autorizados a concluir que el debate no puede resolverse con las herramientas hasta ahora disponibles. Estamos autorizados a concluir que entramos en una situación de *impasse* en la disputa. Es decir, dados los argumentos analizados, si uno logra colocarse en una situación neutral con respecto a ambas posiciones, se verá inclinado a no conceder la razón a ninguna de ellas, es decir, los argumentos presentados no permiten concluir que alguna de las posiciones presentadas sea más razonable que la otra, sin previamente

comprometerse con criterios internos a alguno de los paradigmas en disputa (realista o pragmatista). De aquí no se sigue que la disputa sea irresoluble *en principio*. Podría darse el caso que, en el futuro, la comunidad filosófica encontrase nuevos argumentos que permitiesen resolver el debate, argumentos con la pretensión de ser aceptados como buenos por nuestra comunidad. Es probable, de hecho, que algo como esto pase. Pero lo que suele ocurrir en estos casos no es sólo una alteración del acervo de argumentos disponibles, sino que además hay un cambio en los deseos de la propia comunidad, y la aparición de nuevos argumentos que toman en cuenta los nuevos deseos. Podemos ver al abandono de los problemas escolásticos (y sus teorías), no sólo como el resultado de nuevas teorías sobre la mente, la razón y el mundo, sino también como un cambio en los deseos e intereses de la comunidad de investigadores, menos anhelante de conciliar la ciencia de la época con los decires bíblicos, que a abocarse a tareas científicas y filosóficas que no tuviesen relación, ni en las preguntas a responder, ni en las respuestas a dar, con Dios ni con el relato bíblico.

No es que creamos, entonces, que existe algún algoritmo para generar respuestas realistas (intuicionistas) para todo argumento pragmatista (utilitarista), y viceversa. No contamos con herramienta semejante. Tampoco creemos que exista. Y no lo creemos, por la misma razón que no creemos que el debate pueda resolverse, que uno u otro bando pueda verse forzado por su adversario a reconocer la mayor razonabilidad de la postura contraria. Simplemente confiamos en la imaginación humana. Creemos que cualquiera de los contendientes podrá reformular su entramado de creencias y deseos para dar respuesta a su rival sin renunciar a algunas creencias básicas, ya se trate de la utilidad como principio metodológico, o la idea de que existe un modo en el que el mundo es con independencia de lo que podamos conocer en principio acerca de él.

De aquí no se infiere tampoco que creamos que el debate deba ser detenido para pasar a alguna discusión más interesante. Creemos que, aunque ambos debaten *como si* intentasen convencer al rival, podemos redescibir el estado de situación de otra manera, quizás más provechosa. Lo que está en juego es el futuro de la epistemología de la tradición 'analítica' (o 'anglo-americana' según los gustos), qué paradigma tendrá preponderancia de aquí en más. Los argumentos que se esgrimen intentan ser persuasivos, pero el público que importa captar no son los colegas, no son los profesores de filosofía ya formados (aunque eventualmente ocurra el milagro de alguna conversión): el público a convencer son los estudiantes de filosofía, y los organismos que puedan financiar a los profesores que debaten el tema. Se pretende formar en ellos determinadas

creencias y determinados deseos, de modo tal de lograr que la comunidad filosófica futura se ocupe de los asuntos de los que cada paradigma (pragmatista y realista) cree que vale la pena ocuparse, y de la forma en que creen que vale la pena. Si se es realista, se suele estar preocupado por dar teorías de la mente y del lenguaje compatibles con un relato fisicalista o naturalista, haciendo de ellas (de los estados mentales y de los significados) entidades supervinientes en entidades físicas o naturales. De forma similar, se suele intentar explicitar los criterios comunes a los que todo investigador racional de cualquier disciplina ha de atenerse, e incluso puede intentarse desarrollar el sistema de lógica que explicita las reglas de la 'recta razón' (tal como intentó Frege⁸⁶). Si se es pragmatista, en cambio, se querrá que la filosofía se aboque al desarrollo de vasos comunicantes entre distintos vocabularios y discursos, entre distintas creencias sostenidas; se querrá que la filosofía procure el alivio de las tensiones y contradicciones presentes en el entramado de creencias y deseos. Por ejemplo, se intentará extender la idea de la lógica como una herramienta, que apela a recursos formales, útil para múltiples propósitos, desligada de la preocupación de explicitar los inexistentes presupuestos comunes a una inexistente razón única, se intentará desarrollar formas nuevas e ingeniosas de expandir y defender la democracia, sin procurar fundamentarla en leyes de la razón o de la comunicación, se fomentará la defensa intelectual de obras literarias y artísticas que escapen al canon que tenga preeminencia en foros más o menos 'oficiales'.

Como dijimos antes, esto no significa que el debate sea poco provechoso. Es verdad, no parece haber forma de zanjarlo de modo definitivo. Pero ningún debate entre paradigmas supone esto, si hemos de creer a Kuhn. Lo que está en juego es la concepción dominante en epistemología de los tiempos venideros, los temas a discutir en esta área (y en áreas 'aledañas') y el tipo de soluciones a dar. De acuerdo a nuestros deseos y opiniones, nos parecerá más valiosa una empresa que otra, pero es difícil imaginar a alguien interesado en filosofía que no esté interesado en los criterios metodológicos, y en cierta concepción general del hombre y del mundo, cuestiones que, como vimos en Alston y en Rorty, están bastante ligadas. Es verdad que la importancia del debate es marginal. Pero sólo porque la filosofía tiene un lugar marginal dentro de nuestra cultura: cualquier debate filosófico no interesará a muchas personas ajenas al ámbito académico. Ahora bien: si a uno le interesa el destino de la comunidad filosófica (cosa que parece más o menos inevitable si se forma parte de ella en alguna medida),

⁸⁶ Tal es la posición que sobre Frege defiende (si lo entendí bien) Alberto Moretti.

preocuparse por definir el paradigma bajo el que trabajen los filósofos del futuro, no es un asunto despreciable.

Conclusión

Vimos, a lo largo de este estudio de dos criterios metodológicos aplicados al caso de las teorías de Alston y Rorty de la investigación, que las diferencias entre estos dos filósofos son menos marcadas de lo que en principio podría suponerse. No hay en Rorty un rechazo de la apelación a intuición, ni en Alston un desprecio de la apelación a la utilidad. Así como Rorty puede defender como intuitiva su apelación a la utilidad, Alston puede sostener que es más útil tener a la intuición como criterio último. Las diferencias están dadas en qué intuiciones se pretende respetar y cuáles se está dispuesto a sacrificar. Quizás la intuición básica realista es que el mundo está estructurado de una forma determinada más allá de la forma en que lo conozcamos. Las movidas teóricas de Alston parecen dirigidas a dar un lugar a esta intuición sin recaer en el realismo metafísico. Las diferencias entre ambas posiciones filosóficas tampoco son tan marcadas. Nadie está dispuesto a recaer en el realismo metafísico ni en el relativismo (aunque los intentos por escapar a uno u otro peligro sean más o menos convincentes). Podríamos decir que lo que los separan son matices, el más importante de los cuáles nos parece la preocupación ontológica de un realista como Alston (posición que él tildaría de 'actitud responsable [quizás, 'hacia el mundo'] y seria') y una despreocupación ontológica y extra-comunitaria en Rorty, una prioridad otorgada a la práctica y a la comunidad humana como la instancia última frente a la que ser responsable.

No era el objetivo de este trabajo argumentar decididamente a favor de una u otra posición, argumentar desde una u otra posición. Aún sabiendo que es difícil no tomar partido en algún sentido, lo que se pretendía simplemente era aclarar los términos del debate y explicitar algunos de los compromisos asumidos. Esperamos que ese objetivo haya sido conseguido en alguna medida.

Bibliografía

- Ahualli, Martín: -'La verdad como norma y meta' (inédito; presentado en el 'Sexto Coloquio Bariloche de Filosofía', 2002
- Alston, William: -A Realist Conception of Truth, Cornell University Press, 1996
-Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge, Cornell University Press, 1989
- Audi, Robert: -The Structure of Justification, Cambridge University Press, 1993
- Barrio, Eduardo: -La verdad desestructurada, Eudeba, 1998.
-'Reglas, expresión y objetividad', (inédito)
-'Todos ellos no son los que pueden justificarnos', *Diánoia*, Vol. XLVIII, número 51, noviembre 2003.
- Brandom, Robert: -Rorty and his Critics, Blackwell, 2000.
-Making it explicit, Cambridge, H.U.P., 1994.
- Cresto, Eleonora: -'Justificar, interpretar y otros asuntos pragmáticos', *Diánoia*, Vol. XLVIII, número 51, noviembre 2003.
- Davidson, Donald: -Inquiries into Truth and Interpretation, 1984, Clarendon Press
-'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', en Truth and Interpretation, E. Lepore (ed.)
-'The Structure and Content of Truth', en *Journal of Philosophy* 87, número 6 (1990)
- Díaz Legaspe, Justina: -'El carácter normativo de la verdad: el debate Rorty-Bilgrami'
-'Consenso, justificación y pragmatismo', *Diánoia*, Vol. XLVIII, número 51, noviembre 2003.
- Genova, A. C.: -'The Very Idea of Massive Truth'
- Daniel Kalpokas: -'Verdad, pragmatismo y progreso' (*Análisis filosófico XXII* (2002), número 1).
-'Justificación y Verdad: el debate Putnam-Rorty sobre los alcances de la verdad y la justificación', *Diánoia*, Vol. XLVIII, número 51, noviembre 2003.
- Kuhn, Thomas: -The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, 1970
- McDowell, John: -Mind and World, Cambridge, Harvard University Press, 1996
- Moretti, Alberto: -'Concepciones tarskianas de la verdad', en Escritos de lógica y semántica, número 1, 1996
- Orlando, Eleonora: -'Respuesta a "Deflacionismo y conversacionalismo"', en R. Caracciolo y Diego Letzen (Eds.), *Epistemología e historia de la ciencia*, Vol. 7, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 2001.
- Penelas, Federico: -'Deflacionismo y conversacionalismo', en R. Caracciolo y Diego Letzen (Eds.), *Epistemología e historia de la ciencia*, Vol. 7, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 2001.
-'La verdad como hecho sociológico', en *Diánoia*, Volúmen XLVIII, número 51, noviembre 2003.
- Putnam, Hilary: -Reason, Truth and History, Cambridge, Cambridge University Press, 1981
-Realism and Reason: Philosophical Papers, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1983

- Realism with a Human Face, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990
 Quine, W. von O.: -Word and Object, Cambridge, MIT Press, 1960
 -Ontological Relativity and Other Essays, Columbia University Press, 1969
 -La búsqueda de la verdad; Crítica, Barcelona, 1992
 Ramberg, Bjorn: -Donald Davidson's Philosophy of Language, Basil Blackwell, 1989
 Robledo, Luis: -'¿Puede realmente una mayoría estar equivocada', *Diánoia*, Vol. XLVIII, número 51, noviembre 2003
 Rorty, Richard: -Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, Princeton University Press, 1979
 -Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers. Volume I, Cambridge University Press, 1991
 -Truth and Progress, Cambridge University Press, 1994
 -'Realism, Antirealism and Pragmatism: Comments on Alston, Chisholm, Davidson, Harman and Searle', incluido en el libro Realism/Antirealism and Epistemology
 Satne, Glenda: -'Una defensa de la justificación etnocéntrica', *Diánoia*, Vol. XLVIII, número 51, noviembre 2003
 Williams, Michael: -Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology, Princeton University Press, 1999
 Wright, Crispin: -Truth and Objectivity, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas