

¿Es la verdad la meta de la indagación?

1er. Round.

Richard Rorty vs. Christopher Hookway

Carlos Garzón R.
Universidad Nacional de Colombia
CSP – Centro de Sistemática Peirceana

Rorty se caracterizó por ser el crítico más sobresaliente de la tesis que concibe la verdad como meta de la indagación. Sus críticas se apoyan, por un lado, en la tesis de corte neopragmatista según la cual no existe ninguna diferencia práctica entre nuestros usos habituales y aseverativos de los conceptos de verdad y justificación, y por otro, en su persistente rechazo a cualquier tipo de “activismo metafísico” o filosofía representacionista en la que la verdad se defina en términos de su “correspondencia con la realidad”. Lo primero se inspira en su lectura de la máxima del pragmatismo y lo segundo en una suerte de anti-representacionismo que deviene en el intercambio de la preeminencia de la objetividad por la solidaridad. En este capítulo voy a exponer, en primer lugar, los principales argumentos de Rorty que, motivados por aquellas dos ideas, arremeten en contra de la tesis de la verdad como la meta de la indagación. Dado que las críticas concebidas por este autor han sido recientemente discutidas por Christopher Hookway (2007), uno de los peirceanos más destacados y ferviente defensor de la tesis peirceana de la verdad como la meta de la indagación, en la segunda parte de este capítulo voy a exponer los argumentos de Hookway en contra de las críticas rortianas. Finalmente, en la tercera parte, evaluaré si la defensa hookwayana en favor de la verdad como la meta de la indagación resulta realmente eficaz en contra de los embates de Rorty.

1. Rorty y la verdad.

Las críticas de Rorty a la noción de verdad tienen como eje central la aplicación de la máxima del pragmatismo. Según esta máxima, el significado de cualquier concepto radica en el conjunto de repercusiones prácticas que podamos concebir como implicadas por la aplicación de dicho concepto a un objeto o sujeto. De acuerdo con esto, Rorty sostiene que si no es posible establecer diferencia práctica alguna entre dos conceptos, debemos afirmar que ambos conceptos significan lo mismo, pese a estar expresados con palabras completamente distintas. Teniendo en cuenta este criterio de significación, Rorty se empeña en demostrar que no existe en realidad algún tipo de diferencia práctica entre nuestros usos habituales y aseverativos de los conceptos de verdad y justificación. Con base en este criterio podemos identificar una primera línea de argumentación de Rorty en contra de la verdad como la meta de la

indagación. Veamos.

Toda justificación, dice Rorty, es transitoria, relativa a una audiencia y sujeta a ciertos estándares convencionales, es gradual (hay afirmaciones justificadas en mayor o menor medida) y, por lo tanto, temporal. Cuando, en la práctica, decimos que nuestras creencias o convicciones están justificadas, decimos que poseemos un conjunto de razones tales que, por una parte, nos han conducido a la aceptación de tales creencias y, por otra, nos hacen sentir que estamos en condiciones de persuadir a cierto conjunto de audiencias de que las razones que poseemos son las mejores que hasta ahora se han encontrado. Visto así, ‘verdadero’ significa lo mismo que ‘justificado’ una vez notamos, vía máxima pragmática (*à la* Rorty), el papel que cumple el concepto de verdad en nuestra práctica habitual de hacer afirmaciones. En la práctica, dice el pragmatista, cuando nos preguntamos acerca de si una afirmación o creencia es verdadera, no hacemos otra cosa que preguntar si poseemos un conjunto de razones que nos hagan pensar que, por una parte, estamos justificados en creerla y afirmarla, y por otra, estamos dispuestos a defenderla ante un número amplio de audiencias (cf. Rorty, 1995, p.32)¹. En palabras de Rorty:

Los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar diferencia alguna en la filosofía (...) Si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada –buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra (...) cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad (¿EVMÍ?, p. 32).

Si no hay ninguna diferencia realmente práctica entre nuestros usos de los conceptos de verdad y justificación, no debe haber, por ende, ninguna implicación práctica en el concepto de 'verdad como la meta de la indagación' que no esté ya incluida en el de 'justificación como la meta de la indagación'. En otras palabras, si hemos aceptado que verdad y justificación son lo mismo, y afirmamos que la meta de la indagación es la verdad, debemos preguntarnos qué es lo que realmente hacemos con –cuál es la repercusión práctica de– “la verdad como la meta de la indagación”. Si con esta noción decimos que nuestro objetivo es lograr afirmaciones cada vez más justificadas, que afinen o ajusten las posibles fallas de las justificaciones pasadas, simplemente estamos afirmando algo que para el pragmatista de corte rortiano resulta ser una obviedad; pero si lo que queremos decir con “la verdad como la meta de la indagación” es que existe un contexto ideal o absoluto de justificaciones por referencia al cual nos es posible evaluar nuestras creencias, un contexto en el que cualquier discurso considerado verdadero se debe tomar como incuestionable, entonces, diría Rorty, estamos hablando de 'verdad' en un sentido completamente diferente que comporta un conjunto de tesis filosóficas cuestionables desde el punto de vista práctico, como por ejemplo, la idea de que la verdad es correspondencia con una realidad independiente.

¹ Se hace alusión de la fecha de publicación del artículo en inglés y a la paginación de la edición en español.

Es precisamente esta lectura la que, a juicio de Rorty, yace en el trasfondo filosófico de los teóricos de la verdad como la meta de la indagación. Veamos a continuación lo que parece ser, a juicio de Rorty, el indeseable conjunto de compromisos metafísicos implicados en la noción de la verdad como la meta de la indagación y los problemas a los que dan lugar.

2.1 El compromiso metafísico de la noción de 'Verdad como meta de la indagación'.

La concepción peirceana ha inspirado varias versiones de la tesis de la verdad como meta de la indagación². Una de las maneras más tradicionales en que ha sido entendida dicha formulación versa del siguiente modo: una afirmación justificada se diferencia de una afirmación verdadera en que las condiciones de verdad de esta última son *ideales*; ideales en el sentido de que la verdad de dicha proposición se determina en virtud de aquello que se haya justificado o es aceptable por toda una comunidad sólo al final de una indagación completa, esto es, en la versión de Putnam, cuando toda la evidencia disponible para determinar la verdad o falsedad de una proposición esté al alcance de una comunidad de investigadores competente .

En varias partes de la obra de Rorty pueden encontrarse críticas a esta concepción de la verdad-meta. En “¿Es la verdad la meta de la indagación? Donald Davidson Vs. Crispin Wright” Rorty se apoya en un conjunto de tesis davidsonianas a propósito de las relaciones entre creencias, verdad, lenguaje y mundo para demostrar la impertinencia y vacuidad de la idea de la verdad-meta propia de Crispin Wright. Ir al detalle de dichas críticas nos llevaría muy lejos aquí (cf. Rorty, 1995, p. 57), lo que es importante destacar es que, para Rorty, la noción misma de verdad-meta es inseparable, y no puede entenderse sin la asunción, de cierta imagen metafísica: “verdad’ sólo suena como el nombre de una meta si se piensa que nombra una meta *fija*, esto es, si el progreso hacia la verdad se explica por referencia a una imagen metafísica, la de la aproximación a lo que Bernard Williams llama ‘lo que está ahí *en cualquier caso*’” (Ibíd., p. 57). Rorty nos dice que si bien es posible encontrar una diferencia entre verdad-meta y justificación atendiendo a la imagen metafísica que entraña cada una de estas posturas, una vez se despoja a la concepción de la verdad-meta de la imagen metafísica intrínseca a ella (a saber, que existe un mundo independiente con cierta naturaleza propia que conoceremos tal y como es al final de la indagación), no hay ni puede haber ningún tipo de diferencia práctica entre dicha concepción y nuestro deseo de querer ampliar nuestras audiencias de justificación.³ Según esta consideración, al parecer de Rorty cualquier intento de construcción de una concepción de la

² En ocasiones, para abreviar, esta concepción será referida con el nombre de ‘la verdad- meta’

³ Por supuesto, este argumento se basa en la aceptación de la idea según la cual debemos abandonar la imagen metafísica (y representacionista, dirá Rorty) de la realidad como poseedora de una naturaleza intrínseca. Como veremos más adelante, la razón para abandonar esta imagen metafísica no es un tipo de argumento que por principio muestre su falsedad. La estrategia de Rorty radica en mostrar la *nulidad* de cualquier tipo de compromiso metafísico para la filosofía y la construcción de una sociedad mejor.

verdad-meta que no suponga la idea de una realidad tal y como es en sí misma es, o bien (a) imposible, o bien (b) reducible a la idea del deseo por justificación ante un número amplio de audiencias.⁴

En “Pragmatismo, Davidson y la Verdad” Rorty intenta dar fuerza a las conclusiones (a) y (b) teniendo como blanco de su ataque su lectura de la noción de 'verdad como meta de la indagación' de Peirce. En el escrito en mención, Rorty atribuye a Peirce el mérito de haber evitado “tanto la metafísica visionaria del idealismo como las promisorias notas del fisicalismo” (Rorty, 1986: p. 337). La definición de ‘realidad’ de Peirce según la cual ésta es “cualquier cosa cuya existencia seguiremos afirmando al final de la indagación” previno a Peirce, según Rorty, de sistemas metafísicos y de indagaciones ulteriores con las que se comprometían los idealistas y los fisicalistas⁵. Ahora bien, pese a que a Rorty le parezca valioso el hecho de que Peirce haya intentado superar aquellos desafíos ontológicos y epistemológicos por vía de una redefinición del concepto de realidad, considera que la postura peirceana es defectuosa justamente en el punto en el que ‘ideal’ entra a jugar un papel importante.

Rorty culpa a Peirce de querer hacer coincidir, por vía de la redefinición del concepto de realidad, dos condiciones de verdad características de la concepción de la verdad-meta, a saber:

Condición ⁶: “en el término ideal de la indagación, está justificado que afirmemos, por ejemplo, que hay rocas”.

Condición D: “una proposición como «Hay rocas» está vinculada por una relación de correspondencia –representación precisa– con la manera de ser del mundo.”(Ibíd., p. 336)

Según Rorty, el hecho de que Peirce no haya proporcionado una idea clara de lo que significa ‘ideal’ no le permitió dilucidar cuáles serían las razones satisfactorias, si es que hay algunas, para hacer coincidir “B” con “D”. Más aun, la crítica de Rorty a Peirce apunta directamente a la relación de coincidencia entre “B” y “D”, en donde parece ser “D” la que lleva el peso anti-pragmático y metafísico que le molesta a Rorty (cf. Ibíd., p.

⁴ El cuestionamiento de estas dos posibilidades concebidas por Rorty será tema de la segunda parte de este capítulo. Allí veremos si es o no posible concebir una noción de la verdad-meta que sea independiente de tesis metafísica alguna y que, no obstante, sea distinta en el orden práctico del intento por justificar nuestras creencias para un número amplio de audiencias.

⁵ Los idealistas, dice Rorty, favorecen el punto de vista según el cual no puede existir algo así como una relación de correspondencia entre ámbitos ontológicos dispares, es decir, entre afirmaciones, creencias o esquemas conceptuales, por un lado, y objetos, no-creencias o contenidos, por el otro. El idealista, piensa Rorty, reemplaza la postura correspondentista objeto-representación por la tesis berkeleyana de una correspondencia entre ámbitos ontológicamente homogéneos, a saber, el de las representaciones. Los fisicalistas, por su parte, si bien defienden la relación de correspondencia entre objetos y representaciones, opinan que dicha relación debe ser de naturaleza *causal* y que, en última instancia, será el trabajo empírico el que revelará dichas conexiones causales. De este modo, al comprometerse con una explicación físico-causal de nuestras representaciones, el fisicalista también aboga por una teoría de la correspondencia que evade el discurso sobre ámbitos ontológicamente heterogéneos.

⁶ Se mantiene el nombre que el mismo Rorty da a estas condiciones.

338). Sin embargo, dentro de este contexto de la discusión cabe preguntar: ¿no es posible construir una teoría de la verdad como una meta que sea independiente de la condición “D”, esto es, una idea de ‘verdad’ como el fin de la indagación que no incurra en los compromisos metafísicos, ontológicos y epistemológicos entrañados por las condiciones de verdad del tipo “D”? Dentro de este marco, una respuesta adecuada a esta cuestión exige responder primero la pregunta ¿qué significa la condición “B” independientemente de la condición “D”?

Hay varias formas en que los filósofos que siguen la línea de la verdad como una meta interpretan dicha condición. Putnam o Wright, para mencionar apenas a algunos de ellos, coinciden en que una posible lectura de tal condición ha de ser la siguiente: verdadero es el predicado aplicable a “lo que está justificado en el *límite ideal* de la indagación, cuando toda la información empírica esté en ella” (Wright, 1992: 45). En este sentido ‘ideal’ ha de entenderse por referencia a un estado de información que “comprende toda la información relevante para cualquier hipótesis empírica”. Como el mismo Wright subraya, esta concepción resulta problemática, pues al caracterizar ‘ideal’ como un estado de información suficientemente completo, resulta impensable conciliar nuestro reconocimiento inevitable de que estamos en dicho estado y, al mismo tiempo, la asunción de una actitud falibilista acerca de las proposiciones que demos por irrefutables. Si esta es la lectura apropiada de ‘ideal’, Rorty, siguiendo la misma línea crítica de Wright, tendría razón al objetar que “(p)ara que ‘ideal’ sea menos oscuro, Peirce debió responder a la pregunta «¿Cómo sabríamos que estamos en el final de la indagación, en contraposición a estar meramente agotados o faltos de imaginación?»”(1986, p. 338)

En esta objeción Rorty reclama un criterio o procedimiento por medio del cual sea posible *reconocer* una diferencia práctica entre

- (i) nuestra afirmación de que estamos en el “final de la indagación”, y
- (ii) nuestra afirmación de que no nos es posible encontrar objeción alguna a nuestras posturas (o discursos justificados) debido a que no encontramos un conjunto de razones que subviertan las creencias que damos por verdaderas.

Esta última opción, piensa Rorty, resulta más plausible si se desea mantener una actitud falibilista con respecto a un conjunto de proposiciones hasta ahora tenidas como “verdaderas”. En otras palabras, decir que la verdad se define por referencia a una condición descrita en términos de ‘el final de la indagación’ supone que en el estado de información completa hemos eliminado *todas las posibles* objeciones a nuestras posturas. Sin embargo, como Rorty ve el asunto, no “existe algún procedimiento por medio del cual podamos

cerciorarnos de no tener creencias que puedan aparecer injustificables a los ojos de futuras audiencias”, y esto porque, para los pragmatistas “no es posible, en última instancia, concebir un estado ideal en el que no surgirá ningún argumento o evidencia que ponga en cuestión nuestras convicciones o creencias” (2000, p.89 – 90). La crítica, entonces, enfatiza en la falta de diferencia entre (i) y (ii) y, al mismo tiempo, supone la imposibilidad de mantener nuestra actitud falibilista en una época futura, cualquiera que ella sea, si se sostiene una concepción de la verdad como meta de la indagación que sea diferente, en el orden práctico, a la afirmación (ii).

Un argumento distinto al anterior, pero con consecuencias similares, podemos extraerlo del principio pragmatista según el cual, en palabras de Rorty, “[Y]ou can only work for what you could recognize” (Rorty, 2000, p. 4). Llamemos a este principio 'principio de reconocimiento de los fines'. De acuerdo con este principio, si admitiéramos que, previamente a la realización de las acciones conducentes a la satisfacción de un objetivo, no nos es posible reconocer si en algún momento podemos alcanzar un objetivo, no podemos decir que dicho objetivo tenga algún tipo de implicación en la práctica y, por lo tanto, no podemos afirmar que sea un objetivo válido, es decir, un objetivo cuya consecución o satisfacción merezca gastar tiempo y esfuerzo. Una persona solamente puede concebir un objetivo como un objetivo válido si se siente en la capacidad de que podrá reconocer ese objetivo una vez lo haya cumplido; después de todo, la posibilidad de reconocer cuándo se ha satisfecho un objetivo es el indicativo de que nuestro esfuerzo para alcanzarlo debe terminar. Supongamos que Aureliano Buendía, dejando a un lado circunstancias fortuitas, hubiera tenido el firme propósito de tener 17 hijos. Es, a pesar de lo ambicioso, un objetivo posible. Para llevar a cabo esta hazaña, el coronel tuvo que haber hecho toda una serie de cosas para cumplir su objetivo. Su propósito guió su conducta con la intención de que dicho fin fuera satisfecho. Si hubiera sido cierto que se propuso tener los 17 hijos, es claro que el coronel habría podido identificar (si todo hubiera sido normal) el momento en que su objetivo había sido alcanzado y por ende habría podido decidir que era el momento de culminar su ambición reproductiva. El proyecto de buscar la verdad funcionaría de la misma manera. Si planteamos la verdad como un objetivo que debe ser alcanzado por una indagación suficientemente buena, entonces, de acuerdo con el principio de reconocimiento de los fines, la idea de que alcanzaremos dicho objetivo debe poder concebirse como posible. Sin embargo, por más que dicha idea sea plausible, el sólo hecho de concebir un estado ideal en el que alguna de nuestras creencias será absolutamente verdadera parece, por principio, imposible. En efecto, si uno acepta el falibilismo, se compromete inmediatamente con la idea de que para cualquier proposición o creencia que se considere verdadera, se debe adoptar una actitud falible, es decir, se debe concebir la posibilidad de que no sea absolutamente verdadera, o a lo sumo, de que se pueda estar cometiendo un error al creerla. Si aceptamos esa posibilidad, no se ve cómo podría pensarse que el objetivo de alcanzar la verdad, entendida como verdad absoluta, pueda contar como un objetivo válido, es decir, como un objetivo que se podrá reconocer cuando sea alcanzado. Así las cosas,, dado que si se acepta el falibilismo

es por principio imposible afirmar que podremos reconocer cuándo satisfaceríamos nuestro objetivo de alcanzar la verdad absoluta, no debe ser cierto que la verdad sea la meta de la indagación.⁷

Los argumentos vistos en este punto en contra de la verdad como meta de la indagación nos permiten entender que, para Rorty, la idea de la verdad-meta es, por un lado, incompatible con el falibilismo y, por otro, entraña la adopción de una actitud representacionista-realista; en sus propias palabras:

(c)reer en ella (la tesis de la verdad-meta) es concebir un espacio de las razones como finito y estructurado, de modo que, cuantas más audiencias quedan satisfechas más y más miembros de un conjunto finito de posibles objeciones van quedando descartados. Si uno es representacionista tenderá a concebir así el espacio de razones porque concebirá la realidad como finita, como empujándonos fuera del error en dirección a la verdad, como produciendo en nosotros representaciones cada vez más precisas de ella y disuadiéndonos de las imprecisas. Pero si uno considera que el conocimiento no es correspondencia con la realidad, entonces es más difícil ser convergentista y concebir el espacio de las razones como finito y estructurado (2000, 108).

Al parecer de Rorty, existe entonces una conexión necesaria entre la idea de verdad-meta, representacionismo (condición “D”) e infalibilismo (2000, 108); al desprender a la idea de verdad-meta de las otras dos, no nos queda más, desde el punto de vista de las implicaciones prácticas, que la justificación.

¿No hay entonces absolutamente ninguna cosa en la que 'verdad' y 'justificación' puedan diferenciarse? Rorty admite una diferencia, una diferencia que puede calificarse como extra-filosófica por no basarse en absoluto en cualquier teoría de la verdad, sino en la práctica lingüística misma. En nuestro hablar cotidiano, dice Rorty, hacemos un uso precautorio [*cautionary use*] del concepto de verdad que nos permite diferenciarlo del concepto de justificación. Es el uso que hacemos del concepto de verdad cuando pensamos en la posibilidad de que una creencia que podría estar justificada, podría no ser verdadera. Cuando decimos esto, estamos de algún modo advirtiendo que lo que hoy tomamos como justificable a las audiencias del presente podría no parecerlo a los oídos de audiencias futuras. En esta concepción precautoria de la verdad no hay un

⁷ Otra cosa ocurriría si dijéramos que la meta de nuestras indagaciones es alcanzar justificaciones. En efecto, sostener que una proposición está justificada es enteramente compatible con el falibilismo, después de todo, de acuerdo con el uso precautorio de la verdad (ver más adelante), es lícito decir que una proposición justificada podría no ser verdadera. Esto hace que el falibilismo no bloquee la posibilidad misma de que indagemos con el propósito de justificar la respuesta que daríamos a una cuestión particular. Si por principio el falibilismo no es incompatible con la idea de buscar justificaciones, la idea misma de querer alcanzar la justificación puede presentarse como un objetivo completamente válido, esto es, un objetivo que guíe nuestra conducta y el cual esperamos que pueda ser reconocible por nosotros cuándo lo alcancemos. Así no nos alcance la vida para poder justificar una proposición o poder dar una respuesta justificada a una pregunta, el sólo hecho de que justificación y falibilismo sean compatibles, nos permite pensar en la posibilidad de que en algún momento determinado alguien que haya indagado lo suficiente podría encontrar la respuesta mejor justificada a una cuestión. Este punto es fundamental para hacer frente a una de las críticas de Hookway en contra de Rorty.

compromiso con la idea de una verdad absoluta por referencia a la cual se pueda afirmar que la justificación presente podría estar errada. Lo que alguien hace cuando advierte que una proposición justificada podría no ser verdadera, no es más que leer la etiqueta de advertencia que dice que la justificación de cierta proposición o creencia podría tener una fecha de vencimiento aún no determinada. Así visto, la diferencia entre justificación y verdad se explica por referencia a la diferencia existente, o que podría existir, entre justificaciones presentes y justificaciones futuras (Cf. Rorty. 2000, p. 4-6).

Estos son, pues, algunos de los argumentos esgrimidos por Rorty en contra de la idea de la verdad como la meta de la indagación. Todos estos argumentos parten de la aceptación de los principios pragmáticos que hemos visto. Si bien uno podría entrar a hacer parte de la discusión intentando cuestionar aquello sobre lo cual se sustentan las críticas de Rorty, a saber, los principios mismos del pragmatismo, nos concentraremos aquí en las críticas a Rorty elaboradas por quienes, de algún modo u otro, se suscriben dentro de la tradición pragmatista, esto es, aceptan al menos algunos sus principios básicos. Uno de ellos es Christopher Hookway. Veremos a continuación la respuesta de este autor a las críticas rortianas de la tesis en cuestión.

3. La respuesta de Christopher Hookway.

De algún modo Hookway parece conceder la idea de que para tratar el espinoso tema de la verdad no se deben buscar las condiciones necesarias y suficientes de tal concepto para establecer una postura definida. Las respuestas de Hookway se suscriben así dentro del contexto de la discusión que el mismo Rorty estipula. Sin embargo, una de las críticas de Hookway apunta a la manera poco clara de entender el principio de reconocimiento de los fines. Este autor ofrece dos posibles lecturas de este principio, una débil y otra fuerte. De acuerdo con la interpretación fuerte, el principio expresa que nosotros deberíamos ser capaces de decidir con certeza si hemos o no alcanzado el resultado que nos propusimos alcanzar. De acuerdo con a interpretación débil, el principio expresa que sería suficiente para nosotros el hecho de que podamos alcanzar afirmaciones fiables, aunque anulables en virtud de la evaluación de su éxito o fracaso. Sin duda, es la interpretación fuerte la que al parecer pone en riesgo la tesis de la verdad como la meta de la indagación: para ponerlo nuevamente, dado que no podríamos *reconocer* cuándo hemos alcanzado esa meta llamada verdad, es imposible afirmar que la verdad sea la meta de la indagación.

Al parecer de Hookway, el principio tal y como está expresado en su interpretación fuerte es completamente inverosímil. Varios ejemplos lo demuestran. Imaginemos el caso de alguien que tuviese el objetivo de hacer un libro que muestre la última contribución que se puede hacer a la filosofía o que tenga el propósito de que su hijo sea el presidente de la nación. Alguien puede apuntar a la realización de cualquiera de estos objetivos

aun cuando su habilidad para reconocer si ha logrado o no alguno de ellos sea tanto limitada⁸ como falible.⁹ Pese a lo anterior, dice Hookway, esa persona podría querer alcanzar algo que “razonablemente *espera* satisfará su meta a largo plazo” (2007, p. 9). Según esta objeción, Hookway concibe la posibilidad de una infinidad de casos en los que nos planteamos objetivos y metas que quizá puedan llegar a ser irreconocibles para nosotros dada nuestra incapacidad ya sea para vivir lo suficiente, o dada nuestra falta de habilidad para reconocer cuándo los hemos alcanzado, o dada nuestra falta de tacto a la hora de aplicar los métodos apropiados para alcanzarlos, o dadas cualesquiera otras circunstancias que nos impidan llegar a ver tales objetivos como siendo completamente satisfechos; a pesar de ello, aquellos son objetivos completamente válidos¹⁰ dado que, si tuviéramos suficiente vida para reconocerlos y todos los procedimientos que lleváramos a cabo para alcanzarlos fueran efectivos y adecuados, las circunstancias no fueran adversas, y no fuéramos despistados y cosas similares, nos sería posible reconocerlos.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior, el mismo autor considera una posible objeción a su postura:

Una respuesta natural a lo anterior es decir que pese a que podríamos ser falibles en determinar si hemos o no alcanzado nuestra meta, necesitamos una comprensión clara de en qué consistiría alcanzarla, de lo que significaría que un libro haga la última contribución [...] Pero, una vez más, parece que puede haber indeterminación y falibilidad en nuestra comprensión de aquello. Al menos el principio [de reconocimiento de los fines] de Rorty no es evidentemente verdadero cuando se lo toma como una afirmación general acerca de las metas de las acciones (2007, p. 9).¹¹

De acuerdo con Hookway, el hecho de que incluso nuestra capacidad para comprender todo lo que estaría implicado en el hecho de satisfacer un objetivo fuese limitada y falible, es decir, el hecho de que pensemos equívocamente en qué consistiría satisfacer nuestro objetivo, que estemos errados acerca de cuáles serían las condiciones necesarias y suficientes de su satisfacción o cosas similares, ello no socava la posibilidad de hacer de dicho objetivo un objetivo válido. Si lo anterior es cierto, dado que es característico de una infinidad de acciones el estar conducidas por objetivos cuya satisfacción o condiciones de satisfacción bien podrían no ser reconocidos o concebidos por nosotros adecuadamente, y dado que ello no afecta en nada la validez de

⁸ Limitada por qué no se da cuenta, porque muere antes del reconocimiento, etc.

⁹ Falible en cualquiera de estos sentidos: 1. Que a pesar del buen método que haya aplicado para lograr su fin, haya errado en la aplicación de dicho método. 2. Que a pesar de lo fiable que el método pueda ser y de lo bien que lo haya aplicado, ciertas circunstancias exteriores al método y a la aplicación del mismo, conlleven a un error. 3. Que se tenga una creencia equivocada acerca de la fiabilidad del método aplicado.

¹⁰ Recuérdese que un objetivo es válido si vale la pena gastar tiempo y esfuerzo para satisfacerlo.

¹¹ A natural response to this is to say that although we may be fallible in determining whether we have achieved our goal, we need a clear grasp of what achieving it would consist in, what it would mean for a book to make a lasting contribution or for a child to be well brought up. But, once again, it seems that there can be indeterminacy and fallibility in our grasp of this. At the very least, Rorty's principle is not evidently true when taken as a general claim about goals of actions.

tales objetivos, el principio Rortiano “you can only work for what you could recognize” debe ser falso. Consecuentemente, debe ser claro que si uno toma la indagación (*inquiry*) como un tipo de acción conducida por el objetivo de alcanzar la verdad, entonces, por más que el reconocimiento del estado en el que realizaríamos tal objetivo no pudiera estar disponible a nosotros (de nuevo, dado lo limitados o falibles que pudiéramos llegar a ser en nuestro reconocimiento de tal objetivo o en nuestra comprensión de lo que consistiría alcanzar dicho objetivo), no podemos concluir de allí que la verdad no sea la meta de la indagación.

Valga hacer aquí un comentario acerca de esta primera objeción. Aunque la réplica de Hookway a Rorty suena convincente, es, desde cierto punto de vista, un intento muy débil para defender la idea de que la verdad sea la meta de la indagación. En primer lugar, no muestra que la verdad sea la meta de la indagación, solamente pretende mostrar que el argumento que intenta falsear dicha tesis es errado. En segundo lugar, y aún más relevante, se debe tener en cuenta que la réplica de Hookway no considera la parte realmente fuerte del argumento de Rorty y es, desde mi punto de vista, la *imposibilidad lógica* de que, dado el falibilismo, pueda concebirse un estado futuro en el que nuestro objetivo de alcanzar la verdad sea satisfecho. Si uno lee el principio de Rorty como afirmando que no podemos trabajar por un objetivo cuya satisfacción sea *por principio* lógicamente imposible, entonces podemos leer la objeción de este mismo autor como sosteniendo que al ser *por principio* imposible reconocer ese objetivo llamado verdad, no puede considerarse tal objetivo como un objetivo válido, y en consecuencia, no puede ser posible que la verdad sea la meta de esa acción denominada 'indagación'. Si esta lectura es correcta, debemos afirmar que el principio de Rorty, contrario a lo que dice Hookway, al menos no resulta evidentemente falso.

Hay una razón especial que motiva la idea de que el argumento de Hookway se basa en una lectura del principio en cuestión que, aunque es considerada fuerte, no deja de ser sesgada. En efecto, los tipos de ejemplos en los que está pensando Hookway recogen casos de objetivos posibles que no son *por principio* inalcanzables. No son por principio inalcanzables porque instancian casos de acciones cuyos objetivos hacen parte del conjunto de cuestiones de hecho cuya realización es enteramente contingente y concebible en cualquier mundo posible. Imaginemos que Hegel haya sido lo suficientemente dogmático como para haber tenido el firme propósito de hacer el último aporte a la filosofía con su libro *La fenomenología del espíritu*. O que Madelyn Dunham haya trabajado toda su vida con el único y firme propósito de ver a su nieto ser el primer presidente afrodescendiente de los Estados Unidos. Ya sea que *La fenomenología del espíritu* sea o no el último aporte a la filosofía (quizá la comunidad filosófica mundial sea y haya sido lo suficientemente limitada como para darse cuenta de ello) o independientemente de que Barack Obama haya ganado las elecciones presidenciales en los Estados Unidos, ni Hegel ni la señora Dunham apostaron por objetivos completamente inválidos, pese a que para ellos existía el riesgo de (fueron lo suficientemente limitados como

para) que no les alcanzara la vida para reconocer la satisfacción de sus metas. Esos objetivos no fueron inválidos para nuestros personajes (pese a que no los pudieron reconocer en vida) seguramente porque tanto la idea de escribir la última contribución a la filosofía como la idea de ver a su nieto ser el presidente de la nación más rica del mundo son (o eran para ellos) cuestiones de hecho enteramente posibles, cuya realización estaba sometida a circunstancias contingentes. No había para Hegel ni para la señora Dunham ningún argumento *de principio* que imposibilitara la idea o coartara la esperanza de que sus objetivos fuesen realizables. No ocurre lo mismo con el propósito de alcanzar la verdad. Si se acepta falibilismo, la satisfacción del objetivo de alcanzar la verdad no debería verse como una posibilidad realizable en ningún mundo posible. En otros términos, si aceptamos la idea según la cual, para cualquier proposición que consideremos verdadera (en cualquier época o lugar) admitimos la posibilidad de estar equivocados, entonces estamos socavando la posibilidad lógica de concebir un estado ideal en el que podríamos reconocer que hemos alcanzado 'la verdad'.

Visto de esta manera, el falibilismo hace que el propósito de alcanzar la verdad sea lógicamente imposible y, consecuentemente, factualmente irrealizable. Los contraejemplos de Hookway no socavan el principio rortiano porque son de la clase de objetivos caracterizados como cuestiones de hecho concebibles, cuya realización (o irrealización) no implica contradicción alguna. Si alguien dijera tener el propósito de encontrar la verdad para el 12 de Diciembre del 2012, entonces, dado que este objetivo no puede enmarcarse, por las razones aducidas arriba, dentro de la clase de metas caracterizadas como cuestiones de hecho, no tiene sentido afirmar ese objetivo como un objetivo posible y, por lo tanto, como un objetivo válido. Si lo que se ha afirmado hasta aquí es cierto, e interpretamos el principio de Rorty como afirmando que no podemos trabajar por lo que es *lógicamente imposible* reconocer, entonces no cabe duda que la tesis según la cual la verdad es la meta de la indagación debe ser falsa. La objeción de Rorty, pienso, debe ser interpretada o al menos reforzada en este sentido para superar la réplica de Hookway.

Ahora bien, si una de las premisas fundamentales del argumento de Rorty es la aceptación de que todas nuestras afirmaciones son falibles, uno podría intentar cuestionar la tesis misma del falibilismo con el objeto de reevaluar el argumento rortiano. Sin embargo, parece que renunciar al falibilismo implica un alto costo a pagar, no sólo con la tradición filosófica que ha visto en el falibilismo una de sus grandes contribuciones a la comprensión del conocimiento, sino con relación a un acervo de intuiciones filosóficas fundamentales en relación con aquella tesis. Negar el falibilismo y justificar las consecuencias (tanto epistemológicas como políticas) que se seguirían de su negación es una tarea que pocos se atreverían a emprender. Si esto es así, ¿no hay nada que un falibilista pueda hacer en contra del argumento de Rorty? Teniendo en cuenta que una negación del falibilismo cuesta mucho, el mismo Hookway apuesta por una estrategia en la que sea posible conciliar la tesis falibilista con la idea de que la verdad es la meta de la indagación. Hookway piensa que la

clave para enfrentar los argumentos de Rorty está en la manera en que debemos entender la tesis del falibilismo. Si es cierto que es imposible deducir la tesis de que la verdad sea la meta de la indagación una vez se acepta el falibilismo (pues, recuérdese, no importa qué tan cuidadosos podemos llegar a ser con nuestras investigaciones, debemos admitir siempre la posibilidad de que estemos equivocados) debemos intentar entender el concepto mismo de 'falibilismo' con el objeto de encontrar una posible salida. Hookway identifica, en consecuencia, dos maneras de caracterizar el falibilismo.

El primer tipo de falibilismo es uno de carácter actitudinal. Reconocer que en cualquier momento, dada cualquier proposición que consideremos verdadera, podríamos estar equivocados, puede ser sencillamente un acto de contrición que decidimos adoptar. El propósito de la adopción de esta actitud es el de no ser o parecer dogmáticos en nuestras afirmaciones, ponerlas en la palestra de discusión, a fin de poder defenderlas siempre hasta donde se puedan y admitiendo que podrían ser falsas si se lo demuestra suficientemente. El otro tipo de falibilismo, filosóficamente más interesante debido a que es el que socava la posibilidad de pensar en la verdad como un objetivo válido, es aquel que puede ser caracterizado como metafísico.

De acuerdo con este tipo de falibilismo, no existe ningún tipo de principio metafísico (ontológico u epistemológico) a partir del cual se pueda garantizar la verdad absoluta de una proposición. En otros términos, un falibilista metafísico sostiene que, para cualquier creencia dada, por más seguros que estemos de su verdad o no podamos imaginar circunstancia alguna en la que dejemos de aceptarla, no hay ningún tipo de criterio filosófico que nos permita afirmar con absoluta certeza cuándo una creencia queda definitivamente exenta de falsedad. Nótese que si se sigue este tipo de falibilismo no se está negando la posibilidad de la infalibilidad, solamente se niega la posibilidad de que exista un criterio metafísico que nos permita afirmar con completa seguridad y garantías cuándo una creencia es completamente infalible. Como no existe ningún principio metafísico que determine si una proposición o creencia como “dos más dos es igual a cuatro” o “las mandarinas son anaranjadas” está exenta de error, no podemos predicar la infalibilidad de cualquiera de esas (o cualesquiera) creencias.

Si esta forma de concebir el falibilismo es correcta, es claro que refuerza la lectura del principio de Rorty delineada arriba, pues nos indica cómo la imposibilidad lógica de concebir un estado (presente o futuro) de reconocimiento de la verdad se sustenta en la ausencia de un criterio metafísico por referencia al cual tengamos la garantía de que lo podremos hacer. Sin embargo, Hookway piensa que este tipo de falibilismo es compatible con el hecho de que podamos sentirnos confiados con los métodos de indagación que usamos y de lo fiables que son sus resultados. Que existan creencias como “dos más dos es igual a cuatro”, de las cuales no nos atrevemos a dudar, no entra en contradicción con la idea de que no existe un criterio filosófico que nos permita asegurar con absoluta certeza su verdad. En palabras de Hookway, una suerte de “certeza no-

tentativa [*non-tentative certainty*] es compatible con la carencia de razones explícitas para pensar que esta confianza es absolutamente segura” (2007, p.13). Esta compatibilidad es la que le permite a Hookway interpretar la tesis de la verdad como la meta de la indagación acorde con el tipo de falibilismo metafísico esbozado arriba. Veamos.

Hookway encuentra en los textos de Peirce razones plausibles que permiten articular la postura conciliadora en cuestión. A su juicio, Peirce arguyó en favor de la idea según la cual lo que hacemos cuando emprendemos una indagación es ir en búsqueda del establecimiento de creencias (concebidas como reglas de acción) más que ir en búsqueda de la verdad absoluta. El siguiente pasaje de Peirce así parece indicarlo:

La irritación de la duda causa una lucha por alcanzar un estado de creencia. Llamaré a esta lucha **indagación**, aunque debe admitirse que esta es con frecuencia una designación no muy adecuada. La irritación de la duda es el único motivo inmediato de la lucha por alcanzar la creencia. Ciertamente, es mejor para nosotros que nuestras creencias deban ser tales que puedan fielmente guiar nuestras acciones de modo que satisfagan nuestros deseos; y esta reflexión nos hará rechazar cualquier creencia que no parezca haber sido formada así para garantizar este resultado. Pero esto se hará así al crear una duda en lugar de aquella creencia. Por lo tanto, con la duda empieza la lucha y con el cese de la duda esta lucha termina. *De ahí que el solo objeto de la indagación sea el establecer la opinión. Podríamos imaginar que esto no es suficiente para nosotros, y que lo que buscamos no es meramente una opinión, sino una opinión verdadera. Pero sométase a prueba esta imaginación y se probará como carente de fundamento; pues tan pronto como una creencia firme es alcanzada, nos sentimos totalmente satisfechos, ya sea que la creencia sea verdadera o falsa. Y está claro que nuestro objeto no puede ser nada que esté fuera de la esfera de nuestro conocimiento, pues nada que no afecte a la mente puede ser motivo de esfuerzo mental. Lo más que puede sostenerse es que buscamos una creencia que **pensaremos** que es verdadera. Pero pensamos que cada una de nuestras creencias es verdadera, y de hecho, es una mera tautología decirlo* (Peirce, CP. 5.374 -375. cursivas mías).¹²

A primera vista, la afirmación de Peirce según la cual “el sólo objeto de la indagación es establecer la opinión” o una “creencia que pensaremos que es verdadera” pero en ningún caso una “opinión

¹²(CP. 5.374) The irritation of doubt causes a struggle to attain a state of belief. I shall term this struggle *inquiry*, though it must be admitted that this is sometimes not a very apt designation.

(CP. 5.375) The irritation of doubt is the only immediate motive for the struggle to attain belief. It is certainly best for us that our beliefs should be such as may truly guide our actions so as to satisfy our desires; and this reflection will make us reject any belief which does not seem to have been so formed as to insure this result. But it will only do so by creating a doubt in the place of that belief. With the doubt, therefore, the struggle begins, and with the cessation of doubt it ends. Hence, the sole object of inquiry is the settlement of opinion. We may fancy that this is not enough for us, and that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test, and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false. And it is clear that nothing out of the sphere of our knowledge can be our object, for nothing which does not affect the mind can be the motive for mental effort. The most that can be maintained is, that we seek for a belief that we shall *think* to be true. But we think each one of our beliefs to be true, and, indeed, it is mere tautology to say so.

[absolutamente] verdadera”, esto es, una creencia cuyas condiciones de verdad sean enteramente independientes de lo que se requiere para que creamos en su verdad, no parece diferir sustancialmente de la afirmación de Rorty según la cual apuntamos al establecimiento de afirmaciones que a nuestros ojos (las actuales audiencias) resulten justificadas. No obstante, con la expresión “*tan pronto como una creencia firme es alcanzada, nos sentimos totalmente satisfechos, ya sea que la creencia sea verdadera o falsa*” uno puede apreciar que Peirce reconoce la idea de que una proposición creída por nosotros puede ser tanto verdadera como falsa, que es una afirmación muy cercana a la idea davidsoniana según la cual, al margen de que consideremos todas nuestras creencias como siendo verdaderas, la verdad sigue siendo enteramente objetiva (Cf. Davidson 2005, p. 6ss)¹³. Uno podría dar fuerza a esta idea con el propósito de explotar la diferencia entre Peirce y Rorty y así encontrar un argumento que logre superar la crítica rortiana. Sin embargo, el mismo Hookway advierte que la estrategia davidsoniana para negar la tesis de que la verdad sea la meta de la indagación consiste precisamente en admitir el falibilismo, de una parte, y la idea de que la verdad es objetiva, de otra¹⁴. Esta consideración nos permite entender por qué Hookway no considera adecuado explotar la similitud entre Davidson y Peirce con el propósito de superar el contra argumento rortiano. En su lugar, Hookway desea mostrar las razones que motivan a Peirce a hacer afirmaciones como las expresadas en la cita y cómo esas afirmaciones no son incompatibles con la adopción de una postura falibilista y la tesis de la verdad como la meta de la indagación. Veamos.

Hookway sostiene, a mi parecer acertadamente, que las afirmaciones de Peirce expresadas arriba hacen parte de una suerte de experimento mental diseñado con el propósito de identificar las normas fundamentales que gobiernan nuestras creencias e indagaciones. Peirce quiso dar cuenta de las condiciones que nos permiten

¹³ “[T]he truth of a belief or sentence is independent of whether it is justified by all our evidence, believed by our neighbors, or is good to steer by”. (Davidson, 2005, p. 7)”

¹⁴ Si la verdad es objetiva (y el falibilismo es cierto), dice Davidson, la verdad no puede ser la meta de la indagación. La caracterización de la verdad como objetiva implica que no importa qué tan confiados estemos de los métodos usados para adquirir creencias o en qué tan suficiente es la evidencia que las respalda, o cuáles sean nuestros estándares de justificación, nosotros nunca podremos saber con certeza cuándo nuestras creencias son verdaderas. La verdad, dice Davidson, no viene con una marca como la fecha en las esquinas de las fotografías que nos permita distinguirla de las falsedades. Si no podemos saber cuándo nuestras creencias son verdaderas, “[w]e can’t try to do what we know we can’t do” (Davidson, p. 17), es decir, no debemos concebir la verdad como una meta al alcanzar, pues, de entrada, sería un despropósito querer alcanzar algo que es imposible de alcanzar. Visto de esta forma, el argumento de Davidson difiere del argumento de Rorty tan sólo en las razones que impiden el reconocimiento de la verdad. Para Davidson es imposible reconocer la verdad, pero se mantiene el carácter objetivo de la misma, mientras que para Rorty, el falibilismo impide la posibilidad misma del reconocimiento de la verdad, y en consecuencia no debe haber razón alguna para mantener el discurso acerca de dicho concepto. En palabras de Davidson: “Conocemos muchas cosas y aprendemos más; lo que nunca conoceremos con certeza es cuál de nuestras creencias es verdadera. En tanto que eso no es un objetivo visible ni reconocible al alcanzarlo, no hay punto en decir que la verdad es una meta. La verdad no es un valor, así que ‘la búsqueda de la verdad’ es una empresa vacía a menos que eso solo signifique que con frecuencia es importante incrementar la fiabilidad de nuestras creencias reuniendo más evidencia o chequeando los resultados. Del hecho de que nunca seremos capaces de decir cuáles de nuestras creencias son verdaderas, los pragmatistas concluyen que podemos identificar nuestras creencias mejor examinadas, las creencias más exitosas, con las creencias verdaderas, y abandonar la idea de objetividad [...] Pero aquí, enfrentamos una elección. En vez de abandonar la concepción tradicional de que la verdad es objetiva, podemos abandonar la concepción igualmente tradicional de que la verdad es una norma, algo por lo cual esforzarse” (en “Truth Rehabilitated”)

tener certeza acerca de ciertas proposiciones y de las condiciones que desestabilizan esos estados en los que creemos en una proposición. En la búsqueda de dichas condiciones, Peirce encontró los que para él deberían ser los criterios de evaluación de, y los medios adecuados para fijar, nuestras creencias, es decir, Peirce encontró lo que nos permitiría responder acertadamente a la pregunta ¿estoy en lo correcto al creer que P? Ahora bien, para Peirce, el presupuesto que subyace a lo que ha de contar como un criterio adecuado de fijación y evaluación de las creencias es la idea de que:

Hay cosas reales, cuyos caracteres son enteramente independientes de nuestras opiniones acerca de ellos. Esas realidades afectan nuestros sentidos conforme a leyes regulares, y, pese a que nuestras sensaciones son tan diferentes como nuestras relaciones hacia los objetos, con todo, al tomar en cuenta las leyes de la percepción, podemos acertar por medio del razonamiento cómo son realmente las cosas, y cualquier hombre, si tiene la experiencia suficiente y razonara lo suficiente acerca de ello, llegará a la única conclusión verdadera.¹⁵

El hecho de que hayan cosas reales parece ser la hipótesis (a modo de argumento trascendental) que se propone con el propósito de concebir un criterio regulador para el establecimiento de nuestras creencias. Si hay cosas reales (cuyos caracteres son independientes de lo que cualquiera pueda pensar), debe haber un método por medio del cual podamos establecer creencias cuyo contenido exprese cómo son realmente las cosas, un método con relación al cual evaluar nuestras creencias; si hay cosas reales y adoptamos un método que nos permita conocerlas como son realmente, podremos, en última instancia, determinar si estamos en lo correcto al creer que P. ¿Qué tipo de método puede ser ese? Peirce responde: uno que nos permita establecer creencias no determinadas por “circunstancias extrañas a los hechos” (CP. 5.383) y ese tipo de método es el método científico¹⁶. Ahora bien, de acuerdo con lo que se ha dicho hasta aquí, dice Hookway, cabe preguntarnos ¿cómo calificar la afirmación de Peirce según la cual cualquiera que investigue lo suficiente, y piense lo suficientemente acerca de, una cuestión llegará a compartir nuestra opinión? Si uno puede dar una interpretación adecuada de esta afirmación que sea compatible con lo expresado por Peirce acerca de lo que consideramos verdadero, tiene, a juicio de Hookway, el camino abierto para hacer compatible el falibilismo con al tesis de la verdad como la meta de la indagación. Para entender adecuadamente la afirmación en cuestión, Hookway sugiere que nos centremos en la manera en que Peirce define la verdad y los propósitos al definirla del modo que lo hizo.

¹⁵“There are real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those realities affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as our relations to the objects, yet, by taking account of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really are, and any man, if he have enough experience and reason enough about it, will be led to the one true conclusion.” (Peirce, 1877/1992, p. 120)

¹⁶ No deseo extenderme aquí acerca de las características del método científico y su contraste en relación con los demás métodos para fijar creencias dado que nuestro objetivo es mostrar el contra argumento de Hookway mencionado arriba. Con respecto a el método científico véase: Peirce, C.S. “The Fixation of Belief” (CP. 5.358 – 5.387)

Siendo fiel a su máxima del pragmatismo, Peirce proporcionó una clarificación pragmática del concepto de verdad con el objeto de definir dicha noción¹⁷. Ese tipo de clarificación pragmática, piensa Hookway, debe verse como una suerte de medio que permite una comprensión adecuada del concepto de 'realidad'. En palabras de este autor:

Habiendo ofrecido una definición verbal de lo real al considerarlo como “Aquello cuyos caracteres son independientes de lo que usted o yo pensemos que es una realidad externa”, él [Peirce] reconoce que necesita explicar qué viene a ser en la práctica este tipo independencia de la mente. Él hace esto al clarificar, primero, 'verdad': “La opinión que está destinada a que todo aquel que investigue esté, en última instancia, de acuerdo con ella, es lo que queremos decir con verdadero, y el objeto representado por esta opinión es lo real”.¹⁸

Esta definición pragmática de la verdad como el concepto que es predicado de aquellas opiniones (i.e., proposiciones) destinadas a que todo aquel que investigue esté, en última instancia, de acuerdo con ellas, responde así a la exigencia de comprender pragmáticamente (más allá de su definición verbal) el concepto de 'lo real'. La propiedad “ser independiente de lo que cualquiera pueda idiosincráticamente pensar” o, lo que es lo mismo, la propiedad “ser real”, debe interpretarse pragmáticamente como la propiedad que tienen las proposiciones verdaderas. La repercusión práctica de “lo real” (su definición pragmática) es la de generar en nosotros la creencia en él, esto es, en proposiciones que expresen ese (o contengan el predicado) “ser real”. En otras palabras, las proposiciones que expresan ese ser real son, de acuerdo con su definición pragmática, aquellas a las que estamos destinados a creer. ¿Por qué estaremos destinados a creer en proposiciones que expresen ese “ser real”? Porque se supone que si son reales, han pasado el, por llamarlo de algún modo, “filtro de la objetividad” (i.e., independencia de idiosincrasias)¹⁹ y no habría razón para dejar de creerlas.

Así visto, el que una proposición “esté destinada a que todo el que investigue en ella las crea” debe interpretarse, de acuerdo con Hookway, como diciendo que cuando alguien toma una proposición como siendo verdadera, está anticipando que (y en esto consiste su repercusión práctica), por ser una proposición que expresa un estado de cosas independiente de lo que cualquiera piense, y dado que lo que es así independiente (lo real) tiene la consecuencia pragmática de conducirnos a creer en él, entonces, cualquiera

¹⁷ En este sentido, piensa Hookway, Peirce, al igual que la mayoría de pragmatistas, no apunta a una definición del concepto de verdad a partir del análisis de las condiciones necesarias y suficientes que debe satisfacer toda proposición que tenga la propiedad “ser verdadera”. Sin embargo, Hookway reconoce que este tipo de análisis tradicional no compite con las formas pragmatistas de definir los conceptos. Respecto a esto último véase: Misak (2004a), Hookway (2000, cap. 2; 2004) Wiggins (2004).

¹⁸ “Having offered a verbal definition of the real by remarking, ‘That whose characters are independent of how you or I think is an external reality’, he recognizes that he needs to explain what this kind of mind-independence comes down to in practice. He does this, first by clarifying truth: ‘The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by the true, and the object represented in this opinion is the real.’” (Hookway, 2007, p. 16).

¹⁹ Más adelante reemplazaremos la palabra “objetividad” que aquí significa 'independencia de idiosincrasias' por “imparcialidad” para limar todo indicio de compromiso metafísico que acarrea la noción de “objetividad”.

que indague en esa proposición lo suficiente y lo suficientemente bien, terminará respaldándola. Entendido de esta manera, dice Hookway, no hay razón para pensar que esta noción de la verdad sea incompatible con el falibilismo. En efecto, y es este el epicentro de su argumento en contra de Rorty, uno puede sostener que “si indagamos lo suficiente y lo suficientemente bien, estamos *destinados* a alcanzar la verdad; pero podría ser consistente con esto que nunca tengamos razones concluyentes para pensar que hemos indagado lo suficiente o lo suficientemente bien” (p. 17). De acuerdo con lo anterior, uno puede ser completamente falibilista (metafísico) con relación a los métodos usados, o los resultados obtenidos, en la búsqueda del establecimiento de creencias consideradas verdaderas, uno puede, en otras palabras, estar equivocado acerca de si una proposición considerada verdadera expresa o no la propiedad “ser real”, pero aquello no niega en absoluto el hecho de que las proposiciones que consideremos verdaderas sean para nosotros aquello *a lo que llegará* toda indagación llevada a cabo lo suficiente y lo suficientemente bien, en conformidad con lo que hasta ahora creemos son los criterios de evaluación de una indagación adecuada.

Ahora bien, y conforme a lo que he expuesto hasta este punto, si uno sigue a Hookway, uno debe interpretar los esfuerzos de Peirce por definir la verdad como un intento por dar cuenta de aquello con lo que nos comprometemos cuando decimos tener una creencia verdadera, por una parte, y de aquello con lo que nos comprometemos cuando vamos en búsqueda del establecimiento de una creencia, por otra. Pero si uno es un peirceano a la Hookway -y esto lo reconoce el mismo autor- también debe sostener que dicho intento explicacionista, por llamarlo de algún modo, no está exento de ser completamente equívoco; en palabras del autor:

Las observaciones [de Peirce] acerca de la verdad son afirmaciones fallibles acerca de aquello con lo que nos comprometemos cuando tomamos algo como siendo verdadero, o cuando indagamos en la verdad de algo. Presumiblemente, Peirce no vio razón alguna para dudar de esas afirmaciones, de hecho ellas reflejan certezas de las que no tenemos razones para dudar. Si tratamos esas afirmaciones (como muchas otras) como certezas fallibles acerca de la verdad, como contribuyendo a nuestra comprensión de cómo lo que es verdadero es independiente de lo que cualquiera actualmente piense acerca de un asunto, entonces es difícil ver por qué la verdad no puede ser parte de nuestra meta, a pesar de lo fallible que puedan ser nuestros medios para identificarla. [...] Si esto es correcto, entonces la verdad puede ser nuestra meta, una más elaborada en términos completamente pragmatistas. Y entonces es fácil ver cómo el concepto puede tener un rol en nuestras evaluaciones. (Hookway, 2007, p. 17-18).²⁰

²⁰ [Peirce's] views about truth are fallible claims about what we commit ourselves to when we take something to be true, or when we inquire into the truth of something. Presumably Peirce sees no reason to doubt these claims, indeed they reflect certainties which he sees no reason to doubt. If we treat these claims (and many others) as fallible certainties about truth, as contributing to our understanding of how what is true is independent of what anyone actually thinks about the matter, then it is hard to see why truth cannot be part of our goal, however fallible our means of identifying it may be. [...] If that is right, then truth can be our goal, once elaborated more fully in pragmatist terms. And it is then easy to see how the concept can have a role in our evaluations.

Hookway sugiere en la cita que las afirmaciones de Peirce acerca de la verdad también tienen que ser afirmaciones completamente falibles. En efecto, si uno ha entendido 'creencia verdadera' como 'certeza no-tentativa' (i.e., falible), y la búsqueda de creencias verdaderas como la búsqueda falible de certezas no-tentativas, entonces nuestra comprensión del concepto de verdad como “la meta de la indagación” también debe ser una creencia no-tentativa (i.e., falible). Ahora bien, el que sea una certeza no-tentativa no quiere decir que no haya un criterio regulador por referencia al cual evaluarla. Predicamos 'certeza no-tentativa' de una creencia cuando *pensamos* que expresa o predica la propiedad 'ser real'. Cuando creemos que expresa esa propiedad, creemos *faliblemente* que es el resultado de una indagación lo suficientemente buena y prolongada y que cualquiera que indague en ella estará destinado a respaldarla. Siguiendo a Hookway, si todo lo anterior es cierto, no hay razón para dejar de pensar, o no hay razón que nos lleve a dudar de nuestra creencia en, que la verdad es la meta de la indagación. En última instancia, bajo la lectura de Hookway tener la creencia de que la verdad es la meta de la indagación es creer *faliblemente* que la indagación acerca de qué es la verdad ha llegado a su fin.

La propuesta de Hookway nos deja entonces en la siguiente situación: parece posible concebir una noción pragmática de la verdad como la meta de la indagación y al tiempo comprometerse con una postura falibilista (metafísica) sin caer en contradicción. En última instancia, cualquiera que en realidad apunte a (o tenga como objetivo de su indagación) comprender el trasfondo pragmático de nuestras creencias o de su establecimiento, e investigue lo suficientemente bien, llegará al resultado falible de que la verdad es la meta de la indagación. Aquél que lleve a cabo dicha indagación lo suficientemente bien y prolongadamente será un falibilista cuyo concepto de verdad como meta de la indagación no está en contradicción con su ser falibilista. No hay razón para pensar, como Rorty lo hace, que ser un falibilista y ser un teórico de la verdad como la meta de la indagación, sean posturas mutuamente excluyentes.

4. ¿Qué tan efectiva es la defensa de Hookway?

Pese a que la primera objeción de Hookway en contra del 'principio de reconocimiento de los fines' no parece adecuada —pues no logra mostrar que dicho principio sea falso—, su lectura acerca de la verdad como la meta de la indagación tiene una doble ventaja. De una parte, no define la verdad por referencia a un proceso de *reconocimiento* en un estado futuro, al menos no de la manera como lo entiende Rorty. Como vimos, Rorty está concibiendo la noción de 'la verdad como la meta de la indagación' por referencia a un proceso de reconocimiento de la *verdad absoluta*; como es imposible llegar a un estado de reconocimiento de dicha verdad —dado el falibilismo—, la verdad, así entendida, no debe ser la meta de la indagación. La lectura de

Hookway reinterpreta el concepto de verdad como creencia no-tentativa y supera, al menos de manera indirecta, la objeción rortiana. En efecto, si hay algo que podríamos reconocer, diría Hookway, habría de ser el estado de creencia no-tentativa al que llegaríamos como el resultado falible de una indagación llevada a cabo lo suficiente y lo suficientemente bien, lo cual, como ya mostramos, no implica sacrificar el falibilismo.

En este sentido, Hookway está mostrando una segunda ventaja de su lectura, a saber, que la interpretación peirceana tradicional inspirada por Putnam y Rorty en torno al concepto de verdad como la meta de la indagación es completamente errónea. La interpretación de Hookway no se basa en una suerte de proceso idealizador o de condiciones epistémicas ideales, aspectos característicos de las versiones que siguen la línea putnamiana. Al mismo tiempo, parece ser neutral con respecto a la imagen metafísica-realista que tanto Rorty como Williams encuentran inseparable de la tesis en cuestión. En efecto, la versión de Hookway puede leerse al margen de la tesis según la cual existe un mundo independiente cuya naturaleza conoceremos al final de la indagación. Por último, al definir la verdad en “términos completamente pragmatistas” (cf. Hookway 2007, p. 18) esta interpretación tampoco parece presuponer compromiso alguno con una postura correspondentista acerca de la verdad, razón por la cual no hay nada que nos permita identificar en esta lectura el vínculo entre lo que Rorty llama la condición B y la condición D, expuestas arriba²¹.

Si lo aducido en el párrafo anterior es cierto, la concepción de Hookway acerca de la verdad como la meta de la indagación estaría mostrando, en favor de los seguidores de Peirce, que si bien la discusión de Rorty y Putnam en torno a dicho concepto es completamente legítima, no ha de verse a Putnam como el defensor más fiel de la postura peirceana, y no deben verse los incesantes embates de Rorty a dicha postura como ataques a una adecuada concepción peirceana de la verdad como la meta de la indagación. Las críticas de Rorty, diría un peirceano inspirado por Hookway, no serían más que críticas a una lectura parcial y sesgada de dicha tesis. No obstante, todavía cabe hacer la siguiente pregunta: ¿no puede articularse una crítica de inspiración rortiana a la concepción peirceano-hookwayana de la verdad como la meta de la indagación? Lo que me propongo demostrar en lo que queda de este apartado es que si bien la propuesta de Hookway parece erigirse como una postura de corte pragmatista alternativa a la propuesta rortiana, dicha apariencia desaparece al mostrar que en estricto sentido la postura hookwayana es reinterpretable en términos de la filosofía de Rorty, al punto que deja de ser una defensa efectiva de la noción de la verdad como la meta de la indagación. En última instancia, mostraré que tanto la propuesta de Rorty como la de Hookway no son radicalmente diferentes y que la insistencia de Hookway por mantener viva la idea de que la verdad es la meta de la indagación no es diferente de la insistencia de Rorty por definir la verdad en función de la necesidad de ampliar nuestras audiencias de justificación.

²¹ Recuérdese que, según la condición B “en el término ideal de la indagación, está justificado que afirmemos, por ejemplo, que hay rocas”. Y de acuerdo a la condición D “una proposición como «Hay rocas» está vinculada por una relación de correspondencia –representación precisa– con la manera de ser del mundo.”(Rorty, 1986 p. 336).

4.1 Creencia no-tentativa v.s. Creencia justificada.

Evaluemos en primer lugar si la noción de 'creencia no-tentativa' de Hookway y la noción de 'creencia justificada' de Rorty es diferente en “términos completamente pragmatistas”, es decir, si hay o no una diferencia práctica entre nuestros usos habituales y aseverativos de los dos conceptos. Recordemos que para Hookway la noción de 'creencia no tentativa' abarca el conjunto de creencias que consideramos faliblemente ciertas, esto es, creencias de las que no tenemos razones explícitas presentes para dudar o sospechar que sean falsas, pero creencias falibles en el sentido de que no hay un criterio metafísico que nos permita afirmar que son absolutamente verdaderas. Dentro de este contexto, si deseo evaluar una creencia es porque de algún modo u otro ha dejado de ser una creencia faliblemente cierta para convertirse en una proposición dudosa; debo, en consecuencia, emprender toda una indagación con el propósito de evaluarla. Pese a lo falible que sea esa indagación o los métodos y presupuestos con los que se la lleva a cabo, existe un criterio que debo satisfacer siempre con el propósito de asegurar “la imparcialidad” de la evaluación y del resultado, a saber, tanto la evaluación como la creencia deben estar “libre de idiosincrasias”, es decir, deben ser “reales”. Eso es, según Hookway, lo que queremos dar a entender en nuestros uso habitual y aseverativo del concepto de 'verdad' y es esta concepción la que determina que nuestra meta sea alcanzar creencias que expresen tal característica. Ahora bien, si uno atiende al papel que cumple el concepto de verdad así entendido en nuestra práctica habitual de hacer afirmaciones, pronto deduce que no es distinto de nuestro uso habitual y aseverativo del concepto de “creencia justificada”. Recordemos ahora a Rorty:

Los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar diferencia alguna en la filosofía (...) Si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada –buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra (...) cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad (¿EVMI?, p. 32).

La única diferencia entre verdad y justificación [...] es, tal y como yo la veo, a diferencia entre viejas audiencias y nuevas audiencias [...] Dado el punto de vista pragmatista de la distinción verdad-justificación ¿qué decir acerca de la afirmación de que todos los seres humanos desean la verdad? Esta afirmación es ambigua entre la afirmación de que la totalidad de ellos desean justificar sus creencias para algunos, aunque no necesariamente todos, los seres humanos, y la afirmación de que todos ellos quieren que sus creencias sean verdaderas. La primera afirmación es inobjetable, la segunda dudosa. Pues la única interpretación que nosotros los pragmatistas podemos dar a la segunda afirmación es que todos los seres humanos están preocupados acerca del peligro de que algún día llegara una audiencia ante la cual alguna de sus creencias actualmente justificada no puede ser justificada (U&V. p. 4)

De acuerdo con lo anterior, preguntarnos si una afirmación o creencia es verdadera significa, por una parte, preguntar si poseemos razones que nos hagan pensar que estamos justificados en creerla y afirmarla y, por otra, si estamos dispuestos a defenderla ante un número cada vez más amplio de audiencias. Visto así, nuestra meta es lograr afirmaciones razonables que afinen o ajusten las posibles fallas de las justificaciones pasadas, y que puedan parecer fiables a un cada vez más amplio número de audiencias. Si, llegados a este punto, comparamos la concepción rortiana y la hookwayana, podemos notar que 'creencia no-tentativa' significa lo mismo (tiene la misma implicación práctica en nuestros usos habituales y aseverativos) que 'creencia justificada'. En realidad, lo que puede notarse es que ambas concepciones explotan diferentes aspectos pragmáticos de nuestro uso del concepto de verdad al punto que la primera concepción puede integrarse no-contradictoriamente con la segunda, lo cual no excluye la posibilidad de su reducción pragmática.

Decir de nuestras creencias que son verdaderas es decir que están justificadas (Rorty) y decir que están justificadas es decir que son creencias de las cuales no tenemos razones explícitas (no hay un criterio metafísico) para dudar o sospechar que sean falsas (Hookway), de modo tal que pensamos que pueden ser aceptadas por audiencias de justificación (Rorty), esto es, por comunidades que indaguen lo suficiente y lo suficientemente bien (Hookway). Palabras más, palabras menos, las dos posturas se integran y parecen una y la misma. Para dar claridad al concepto de 'creencia verdadera' Hookway explota el carácter faliblemente indudable de las afirmaciones que creemos y explota el hecho de que son las audiencias o comunidades de indagación las que tienen que hacer lo suficiente para que estén de acuerdo con nuestras creencias (i.e., para instaurar el hábito de acción que produce un estado de creencia); por su parte, Rorty explota el hecho de que nuestras creencias sean aceptables por nosotros de acuerdo a nuestros estándares de justificación y explota también el hecho de que son las audiencias (de indagación) aquellas ante quienes debemos poner en consideración nuestros resultados. Vistas de este modo, las dos posturas no son mutuamente excluyentes, después de todo, nuestros estándares de justificación podrían corresponderse con el conjunto de razones explícitas que no nos permiten poner en duda nuestras creencias y nuestras audiencias de justificación podrían no ser otra cosa que las comunidades de indagación. En este contexto, decir que apuntamos al establecimiento de creencias (hábitos de acción) no-tentativas y decir que apuntamos al establecimiento de creencias (hábitos de acción) justificadas, es decir una y la misma cosa.

No obstante lo anterior, la comparación recientemente hecha no es suficiente para mostrar que el concepto de Hookway y el de Rorty son pragmáticamente el mismo. Cabe indagar aún si lo que para Hookway cuenta en nuestras prácticas lingüísticas habituales como un criterio de evaluación de una creencia puede ser lo mismo

que lo que para Rorty cuenta como un adecuado estándar de justificación. En otras palabras, debemos preguntarnos si hay o no una diferencia en lo concerniente al criterio de evaluación de una creencia para ambos autores.

En este punto surge la pregunta cuya respuesta ha sido la manzana de la discordia entre Rorty y sus contemporáneos, a saber, ¿cuáles son los criterios de justificación que debemos emplear para evaluar una creencia? ¿Con base en qué estándares de justificación consideramos, en nuestros usos habituales del concepto de verdad, que una creencia es verdadera o está justificada? Sigamos con Rorty:

Cuando desaparecemos, desaparecen también nuestras normas y estándares de aceptabilidad racional. ¿Desaparece también la verdad? La verdad no aparece ni desaparece. Y no porque disfrute de una existencia atemporal, sino porque 'verdad', en este contexto, es solamente la reificación de un adjetivo aprobatorio, un adjetivo cuyo uso uno domina cuando capta, como dice Putnam, que “un enunciado es verdadero de una situación sólo en el caso de que fuera correcto usar de esa manera las palabras de que se compone el enunciado al describir la situación”. ¿Correcto según los estándares de quien? Según los nuestros. ¿De quién si no? ¿De los nazis?” (HP&AR., p. 76).

Al definir la verdad por referencia a los estándares de justificación de una comunidad, Rorty relativiza (él prefiere decir 'etnocentriza') los criterios de evaluación de nuestras creencias. Este autor considera que nuestra evaluación de lo que se considera una creencia verdadera en una comunidad es relativo a los actuales estándares de justificación de esa comunidad. Hookway, por su parte, adopta el criterio peirceano estándar para la evaluación de nuestras creencias (a pesar de lo falible que puedan ser nuestros métodos para evaluarlas). Como mostramos arriba, para este autor nuestro uso habitual y aseverativo del concepto de verdad tiene como trasfondo normativo el hecho de que nuestras creencias se ajusten a los hechos, que sean 'reales', es decir, independiente de idiosincrasias, que no sean el producto de imposiciones dogmáticas, de individualismos ciegos o de filosofías autoritarias. Este criterio de evaluación no es otra cosa que un requisito que deben satisfacer aquellas creencias que consideraremos verdaderas. Así las cosas, admitir que los dos autores comparten una visión diferente acerca de los presupuestos que, en nuestros usos habituales y aseverativos del concepto de verdad, yacen a nuestros estándares de justificación, es admitir, en consecuencia, que hay una diferencia entre ambas posturas.

Si uno se ciñe a lo anterior, aparentemente ambos autores sí diferirían en lo que, según ellos, hacemos cuando poseemos creencias. Sin embargo, esta no deja de ser una diferencia aparente. Después de todo, no hay nada en la insistencia de que las creencias deban ser reales y se ajusten a los hechos que conlleve a una

suerte de tesis correspondentista o representacionista de la verdad, y si no hay una tal implicación no se ve en qué sentido ambas posturas podrían estar difiriendo en cuanto a lo que subyace a nuestra posesión de creencias. En efecto, la exigencia normativa según la cual una creencia, para ser considerada verdadera, debe ser independiente de idiosincrasias, puede verse como un criterio que exige de nuestras creencias un cierto carácter de imparcialidad (por oposición a la noción de objetividad, siempre ligada al correspondentismo y al realismo en epistemología). Si usted emprende una indagación sobre una cuestión cualquiera, siempre siendo fiel “a lo que ocurre”, “a los hechos”, independientemente de cualquier consideración emotiva, parcial, arbitraria, sesgada, tendenciosa, entre otras, usted está llevando a cabo una indagación cuyo resultado será imparcial y a la cual llegará todo aquel que investigue del mismo modo y lo suficiente. Que esa indagación comporte algún tipo de compromiso metafísico acerca de la naturaleza del mundo es una cuestión secundaria por la que ni el mismo Hookway y su “punto de vista pragmatista” se preguntaría. Dentro de este contexto, decimos que tomamos una creencia como verdadera si pensamos que ha superado el filtro de la imparcialidad a pesar, claro está, de lo falibles que sean nuestros actuales criterios de imparcialidad.

Si esto es así, no veo razón alguna que haga de este criterio algo radicalmente diferente a la propuesta de Rorty. Si no se está apostando por una tesis correspondentista, realista o representacionista de la verdad, entonces la propuesta de Hookway es mucho más cercana a la de Rorty de lo que uno podría pensar. En efecto, dentro de dicha propuesta vemos un intento por estipular un criterio que podría incluirse consistentemente dentro de lo que, para Rorty, contaría como uno de nuestros actuales estándares de justificación. Decir que la verdad es la meta de la indagación porque a ella llegará todo aquel que indague lo suficiente y lo suficientemente bien –i.e., de manera imparcial a pesar de lo falible que sean sus métodos–, puede reinterpretarse como afirmando que la meta de la indagación es alcanzar afirmaciones justificadas y que todo aquel que se base en ciertos criterios de justificación, entre los cuales podemos incluir “la imparcialidad”, será bien aceptado por un número amplio de audiencias. En otros términos, lo que significa que una proposición sea verdadera en términos de Hookway, esto es, la implicación práctica de una proposición como “*p* es verdadera”, es que aceptamos que será una proposición cuyo destino es que sea aceptada por todo el que investigue lo suficiente (en términos de tiempo) y lo suficientemente bien (imparcialmente); lo que significa que una proposición sea verdadera en términos de Rorty, esto es, la implicación práctica de una proposición como “*p* es verdadera”, es que aceptamos que es una proposición que ha superado el filtro de nuestros estándares de justificación, y será en consecuencia, aceptada por un número amplio de audiencias. Visto así, tanto la explicación de Rorty como la de Hookway acerca de aquello que suponemos hay detrás de nuestros usos aseverativos del concepto de 'verdad' son pragmáticamente equivalentes.

4.2 A modo de conclusión

En conclusión, si es cierto, como acabo de mostrar, que la propuesta de Hookway podría sumirse dentro de la postura de Rorty, entonces no habría razones que nos muestren diferencia radical alguna entre uno y otro autor y no habría razones para pensar que la defensa de Hookway en favor de la tesis de la verdad como la meta de la indagación sea una defensa realmente eficaz en contra de los ataques de Rorty. En última instancia, Hookway no puede escapar a la objeción de Rorty expuesta arriba, según la cual no parece haber diferencia práctica alguna entre

- (i) nuestra afirmación de que estamos en el “final de la indagación”, y
- (ii) nuestra afirmación de que no nos es posible encontrar objeción alguna a nuestras posturas debido a que no encontramos un conjunto de razones que subviertan las creencias que damos por verdaderas.

Poseer creencias no-tentativas, esto es, creencias que no ponemos en duda, es un indicio de que nuestra indagación acerca de la cuestión que dio origen a la duda ha terminado, pero esta concepción no es pragmáticamente diferente de la idea según la cual, nuestra posesión de creencias es relativa a nuestra falta de imaginación para encontrar objeción alguna que las subvierta.

Uno puede ver el esfuerzo de Hookway por mantener viva la idea de que la verdad es la meta de la indagación como un intento por responder a la pregunta formulada párrafos arriba, a saber, ¿no es posible construir una teoría de la verdad como el fin de la indagación que no incurra en los compromisos metafísicos entrañados por las condiciones de verdad del tipo D (i.e., “una proposición como «Hay rocas» está vinculada por una relación de correspondencia –representación precisa– con la manera de ser del mundo.”)? Lo que he mostrado hasta este punto es que dicho esfuerzo resulta infructuoso. En efecto, al concebir la verdad de un modo no-correspondentista y al mantenerse dentro de la tradición pragmatista, Hookway no puede encontrar una diferencia práctica realmente importante entre creencia no-tentativa y creencia justificada. Su concepción de la verdad como la meta de la indagación no es distinta a la tesis que Rorty considera reducible a su concepción pragmática de la verdad como justificación, a saber, que “en el término ideal de la indagación, está justificado que afirmemos, por ejemplo, que hay rocas”.

Ahora bien, alguien podría objetar inmediatamente que si bien no hay ninguna diferencia entre la manera en que Hookway y Rorty conciben aquello que subyace a nuestras creencias consideradas verdaderas, sí hay una diferencia en cuanto a su visión global de lo que caracteriza un adecuado estándar de justificación. El

carácter relativo o etnocéntrico que Rorty atribuye a las justificaciones es algo que contrasta con la apuesta hookwayana de un criterio único global (llámese imparcialidad u objetividad) que trasciende cualquier estándar de justificación local. Pese a que esto es cierto, la discusión acerca de cuáles deberían ser los estándares de justificación, y de si existe un punto de referencia universal que deba satisfacer todo estándar de justificación es, por lo pronto, una discusión que está al margen de la disputa que hemos delineado hasta aquí; en efecto, una vez hemos abandonado cualquier tipo de compromiso metafísico que sirva como punto de referencia para calificar los estándares de justificación, la controversia acerca de cuáles son o deben ser los mejores criterios de justificación se convierte en una cuestión de tinte más político que estrictamente epistemológico. Lo importante en este punto ha sido mostrar que Rorty no estaría en desacuerdo con que la imparcialidad cuente como uno de *nuestros* estándares de justificación.

Cabe mencionar una última consideración a propósito de la discusión recién expuesta. La discusión entre Rorty y Hookway puede ser parte de una radiografía que nos permite empezar a arriesgar un primer diagnóstico: Quizá la insistencia de Hookway por responder en “términos completamente pragmatistas” a las objeciones de Rorty no sea el camino adecuado para responder eficazmente a dichas objeciones y mucho menos para concebir una manera alternativa de pensar acerca de la verdad. Rorty reiteró varias veces que su intención no era demostrar que las filosofías tradicionales basadas en algún sistema metafísico fueran contradictorias, irreales, incoherentes y de más.²² Dado que este autor ha sido tan directo con estas alusiones, intentar articular una filosofía basada en algún tipo de sistema metafísico (v.g., el realismo en cualquiera de sus versiones, fuerte, débil, de sentido común, mágico, etc.) que responda a las objeciones de Rorty parece un despropósito. No vale la pena aunar esfuerzos para entrar a un campo de batalla (el de la metafísica) al que un contrincante no desea entrar. Una vez Rorty ha descartado la idea de responder a las filosofías tradicionales en el campo de batalla de la metafísica, no por el hecho de mostrarse contradictorias o incorrectas, sino porque no contribuyen en nada a la construcción de una sociedad mejor, la disputa sobre si la verdad es o no la meta de la indagación no debe ponerse en un campo de batalla que Rorty ya no desea enfrentar. A mi juicio, una manera adecuada de enfrentar a Rorty es en su mismo campo de batalla, es decir, no aunando esfuerzos para mostrar que su filosofía es contradictoria, irreal, y demás, sino mostrando que hay una forma de hacer filosofía que contribuye de mejor manera a construir y pensar el mundo. Las líneas generales de una filosofía tal serán expuestas en el último capítulo del presente texto.

Indiana University and Purdue University at Indianapolis (IUPUI)

²²Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje en “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo”: “No debería hablar, como a veces hago, de “pseudoproblemas”, sino de problemáticas y de vocabularios que podrían haberse mostrado de algún valor pero que, de hecho, no lo han tenido. No debería haber hablado de distinciones filosóficas “irreales” o “confusas”, sino de distinciones cuyo empleo ha demostrado no conducir a ninguna parte, cuyo valor ha resultado ser menor que los trastornos que creaban. Para los pragmatistas, la pregunta debería ser siempre «¿De qué sirve?» y no «¿es real?». La crítica a las distinciones y problemáticas de otros filósofos debería esgrimir el cargo de su relativa inutilidad, en vez de “carencia de significado”, o “ilusión” o “incoherencia”” (HP&AR., p. 66).

Bibliografía:

- BRANDON, Robert.
(2000) *Rorty and His Critics* (ed.). Oxford: Blackwell.
- DAVIDSON, Donald.
(2000) "Truth Rehabilitated" En: Brandon, 2000. P. 66 - 74
(2005) *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press.
- FARBER, Ilya
(2005) "Peirce on Reality, Truth, and Convergence of Inquiry in the Limit". *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. XLI, No. 3, Summer, 2005. P. 541 - 566
- HOOKEYWAY, Christopher
(2000) *Truth, Rationality, and Pragmatism*. Oxford: Clarendon Press.

(2004) 'Truth, Reality and Convergence'. En: Misak (2004b), pp. 127–50.

(2007) 'Falibilism and the End of Inquiry'. En: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, Volume LXXXI. pp. 1-22.
- MISAK, C.J.
(2004a) *Truth and the End of Inquiry* (expanded paperback edition). Oxford: Clarendon Press.

(2004b) *The Cambridge Companion to Peirce* (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- PEIRCE, CH. S.

[CP] *Collected Papers*, 8 vols. Hartshorne, Weiss & Burks (eds.) Bristol: Thoemmes Press, 1998 (reedición de la edición original de Harvard University Press, 1931-1958) Edición electrónica (CD-ROM): Intelix Corporation, 1992.
- PUTNAM, Hilary.
(1990) *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard UP.

(2000) "Richard Rorty on Reality and Justification". En: Brandon (2000), pp. 81-87.
- RORTY, Richard.
(1986) "Pragmatism, Davidson and Truth". En: Lepore. E. (1986), pp. 333-355.

(1993) "Putnam and the Relativist Menace." En: *Journal of Philosophy* 90:9 (Septiembre, 1993): 443–461. Versión en español en: *Verdad y Progreso*, (2000). "Hilary Putnam y la amenaza del

relativismo”. pp. 63-87.

(1995) “Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright”. *Philosophical Quarterly* 45:180 (Julio 1995): 281–300. Versión en español en: *Verdad y Progreso*, (2000). “¿Es la verdad la meta de la indagación? Donald Davidson vs. Crispin Wright”. pp. 29-61.

(1996) *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Jorge Vigil Rubio (trad). Buenos Aires: Paidós.

(2000) “Universalidad y Verdad”. En: *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona. Ariel. pp. 79- 137. (“Universality and Truth”. En: R. Brandom. (2000), pp. 1-30)

(1997) “La verdad sin correspondencia”. En: *¿Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. pp. 7-42

WIGGINS, D.

(2004) ‘Reflections on Inquiry and Truth Arising from Peirce’s Method for the Fixation of Belief’, in Misak (2004b, pp. 87–126).

WRIGHT, Crispin.

(1992) *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.