

Realidad y significado

Una perspectiva acerca del problema del realismo

Ronald Teliz

REALIDAD Y SIGNIFICADO

Una perspectiva acerca del problema
del realismo

Ronald Teliz

REALIDAD Y SIGNIFICADO

Una perspectiva acerca del problema
del realismo

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la CSIC, integrada por Luis Bértola, Carlos Carmona, Carlos Demasi, Mónica Lladó, Alejandra López, Sergio Martínez y Aníbal Parodi ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2017.

© Ronald Teliz, 2017

© Universidad de la República, 2019

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)
Montevideo, CP 11200, Uruguay
Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906
Telefax: (+598) 2409 7720
Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>
<www.universidad.edu.uy/bibliotecas/>

ISBN: 978-9974-0-1697-2

CONTENIDO

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN BIBLIOTECA PLURAL, <i>Rodrigo Arim</i>	7
PRÓLOGO.....	9
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO I. ¿Qué podemos entender por análisis? Desde el análisis <i>disectivo</i> kantiano al <i>conectivo</i> como un tipo de homeopatía wittgensteiniana	21
CAPÍTULO II. Michael Dummett/Antirrealismo Verdad y significado.....	45
CAPÍTULO III. Desde el Realismo al realismo Putnam y algunas líneas del debate sobre el realismo.....	61
CAPÍTULO IV. Crispin Wright La concepción minimalista de la verdad y el debate realismo/antirrealismo.....	89
CAPÍTULO V. Kant: verdad y objetividad.....	115
CAPÍTULO VI. John Dewey Una perspectiva de su concepción de la verdad.....	133
CAPÍTULO VII. Reconsideración de algunos rasgos relevantes de la noción de verdad y la posibilidad del debate realismo/antirrealismo.....	153
CAPÍTULO VIII. Nihilismo, escepticismo e indeterminación del significado	181
CAPÍTULO IX. Davidson, Wittgenstein y la interacción dialógica en la triangulación	205
CAPÍTULO X. La socialidad del lenguaje, las reglas y las prácticas.....	219
BIBLIOGRAFÍA.....	239

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

Vivimos en una sociedad atravesada por tensiones y conflictos, en un mundo que se encuentra en constante cambio. Pronunciadas desigualdades ponen en duda la noción de progreso, mientras la riqueza se concentra cada vez más en menos manos y la catástrofe climática se desenvuelve cada día frente a nuestros ojos. Pero también nuevas generaciones cuestionan las formas instituidas, se abren nuevos campos de conocimiento y la ciencia y la cultura se enfrentan a sus propios dilemas.

La pluralidad de abordajes, visiones y respuestas constituye una virtud para potenciar la creación y uso socialmente valioso del conocimiento. Es por ello que hace más de una década surge la colección Biblioteca Plural.

Año tras año investigadores e investigadoras de nuestra casa de estudios trabajan en cada área de conocimiento. Para hacerlo utilizan su creatividad, disciplina y capacidad de innovación, algunos de los elementos sustantivos para las transformaciones más profundas. La difusión de los resultados de esas actividades es también parte del mandato de una institución como la nuestra: democratizar el conocimiento.

Las universidades públicas latinoamericanas tenemos una gran responsabilidad en este sentido, en tanto de nuestras instituciones emana la mayor parte del conocimiento que se produce en la región. El caso de la Universidad de la República es emblemático: aquí se genera el ochenta por ciento de la producción nacional de conocimiento científico. Esta tarea, realizada con un profundo compromiso con la sociedad de la que se es parte, es uno de los valores fundamentales de la universidad latinoamericana.

Esta colección busca condensar el trabajo riguroso de nuestros investigadores e investigadoras. Un trabajo sostenido por el esfuerzo continuo de la sociedad uruguaya, enmarcado en las funciones que ella encarga a la Universidad de la República a través de su Ley Orgánica.

De eso se trata Biblioteca Plural: investigación de calidad, generada en la universidad pública, encomendada por la ciudadanía y puesta a su disposición.

Rodrigo Arim

Rector de la Universidad de la República

Prólogo

La determinación de aquello que consideramos real y opuesto a la mera ilusión o a una injustificada creencia mal concebida ha sido un problema que atraviesa la historia de la filosofía y ha conformado una parte importante de su labor. Diversas formas de entender y tratar de justificar tales distinciones han dado origen a problemas acerca del realismo en filosofía. Sin embargo, no han sido pocas las voces —en el campo mismo del quehacer filosófico— que han llamado frecuentemente a olvidar o eliminar tales problemas por considerarlos resabios de una defectuosa concepción sobre ellos.

En cuanto a desoír el llamado de los viejos e inveterados problemas filosóficos —en confesado linaje wittgensteiniano— la influencia de las consideraciones de O. Quine al respecto ha sido sumamente influyente; dar un análisis filosófico implica *eliminación*.

De acuerdo con Quine,

Según una influyente doctrina de Wittgenstein, la tarea de la filosofía no consiste en resolver problemas, sino en disolverlos mostrando que no había realmente tales problemas, pues cuando la explicación disipa un problema lo hace mostrando que ese problema era irreal, en cierto importante sentido, a saber, en el sentido de que se debía a usos lingüísticos innecesarios (Quine, 1960, pág. 269).¹

Si la paradoja del análisis enunciada por Moore condenaba al análisis filosófico o bien a la trivialidad (mera identidad de significado) o bien a la incorrección (falsa identidad de significados), la concepción eliminativa quineana y su confesado pariente —la terapéutica wittgensteiniana— eliminan el problema filosófico mismo y, por lo tanto, ciertas maneras (sino todas) de entender la labor filosófica. El resultado de tales consideraciones ha generado una posición que ha dado en llamarse *quietista*,² particularmente acerca del debate sobre el realismo.

En tono combativo contra tal perspectiva, sugeriré que las diversas maneras de entender la noción misma de análisis filosófico puede operar como un hilo conductor para comprender la labor filosófica, los compromisos ontológicos de varias tendencias y la reconstrucción de la historia de la filosofía analítica. En particular, pretendo mostrar —en provecho del desarrollo del presente trabajo— que la valoración o expectativas con respecto a dar un análisis de ciertas nociones en debate (en nuestro caso nociones como realidad, verdad y significado) dependen de la manera en la que se conciba el análisis. Con ello pretendo mostrar que el quietismo es una consecuencia de cierta manera de entender el análisis filosófico y no un rasgo inherente al problema mismo del realismo en varias áreas.

1 Versión en español: *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor, pág. 260.

2 En el debate filosófico se considera a una posición o punto de vista como *quietismo* cuando se considera que todo debate metafísico es imposible; especialmente se pretende sostener tal posición en el debate sobre el realismo y sus oponentes antirrealistas.

En cuanto al presente trabajo, abordaré los problemas ligados al debate acerca del realismo en varias áreas (mundo físico, mente, significado, colores, etcétera) tal como este se ha dado a partir de mediados de los años setenta (del siglo xx), aunque, no obstante, analice un par de autores como Kant y Dewey, en tanto ellos son considerados o citados como referentes ejemplares con respecto a fijar una tradición ligada a maneras de tratar problemas como el de la verdad y el significado. En este marco, enfrentado a las concepciones quietistas, el tema central del siguiente trabajo no toma al problema del realismo y una posible defensa de algunas de sus tesis de forma directa. Nuestra pretensión consiste en fijar cómo se han llegado a conformar algunas de las principales claves en las que se ha sostenido el debate realismo/antirrealismo y desde allí defender la relevancia del vínculo entre verdad y significado, así como sus posibles consecuencias realistas (en un sentido modesto) que podrían seguirse de ello. Por lo que, indirectamente, se defiende no solo que el debate filosófico en varias áreas del conocimiento es posible, sino que involucra necesariamente conceptos tales como significado y verdad.

El desarrollo del presente trabajo considera un aspecto metodológico, una reconstrucción histórico-conceptual de la problemática y de la constelación de conceptos involucrados, así como pretende extraer algunas consecuencias metafisológicas que sobrepasan el debate acerca del realismo a partir de las consecuencias del análisis propuesto.

Metodológicamente propongo una breve reflexión acerca de la noción de análisis, que pretende adelantar la manera en que hay que evaluar el planteamiento y resultado del siguiente trabajo.

Por lo que, lo que finalmente cuenta como el propósito del análisis filosófico es clarificar las interconexiones de conceptos relacionados, sus implicaciones, compatibilidades e incompatibilidades, las condiciones y circunstancias de uso de expresiones filosóficamente problemáticas. Tal análisis no termina en proposiciones elementales lógicamente independientes o en un simple e inanalizable nombre o concepto. Termina en la claridad que se obtiene con respecto a una pregunta dada, cuando la red de conceptos se ha remontado a través de sus retículas relevantes.

Desde el punto de vista reconstructivo de la polémica acerca del realismo, ofreceré una reconstrucción y relectura de algunos de los puntos clave del debate, en particular algunas observaciones sobre el concepto de verdad y el de significado. Expondré una serie de conexiones que permitan esclarecer el vínculo entre verdad y significado. A partir de estas conexiones defenderé que la noción de verdad, aunque indefinible, posee un contenido que conforma un círculo con otras nociones como referencia y significado. Tomaré como guía las observaciones de D. Davidson al respecto, aunque no pretendo defender en particular su concepción del significado y la verdad, sino más bien una interpretación de ellas. Esta interpretación me permite hacer converger los diversos argumentos planteados en torno al realismo en la discusión acerca de la noción de significado, en

particular, en dar cuenta de la noción de normatividad (en especial del significado, pero vale para normatividad de los contenidos intencionales en general). En este punto, mostraré cómo la noción de verdad y error inteligible operan como una condición para la determinación del significado, revelando con ello la importancia de su interconexión. Por otra parte, mostraré cómo el problema de la normatividad, en tanto involucra las conexiones mencionadas, es una de las claves para evaluar todo el debate, en la medida que nos permite un acercamiento plausible a la defensa de algunas intuiciones realistas.

Finalmente, con respecto a las consecuencias metafisológicas, creo que replantear ciertos problemas vinculados a nociones clásicas (verdad, significado, realidad, representación, creencia, etcétera) en la tradición filosófica, desde una perspectiva que persigue aclarar y organizar nuestros conceptos —como ha sido habitual en la tradición— mostrando cómo su interconexión aporta a la comprensión global de nuestras diversas prácticas, es una tarea abierta al examen crítico y, sobre todo, posible.

Introducción

El debate acerca del realismo, en diferentes áreas del conocimiento, se encuentra estrechamente vinculado a la cuestión filosófica general de las relaciones entre el pensamiento (o lenguaje) humano y una realidad independiente de dicho pensamiento (o lenguaje) o, si se quiere, a cómo se asocian ciertas entidades en diferentes áreas del pensamiento con la realidad. Sin embargo, esta caracterización no puede tomarse como la expresión de consenso que se ha generado luego de que generaciones de filósofos dedicaran sus esfuerzos argumentales a fijar los límites y respuestas a las interrogantes surgidas en el debate. Cubrir un amplio espectro del debate acerca del realismo no es una tarea fácil; la variedad de argumentos y la intensidad que han tomado no permite un consenso acerca de cuáles son los temas y argumentos que deberían determinar la agenda más o menos persistente de tales debates. Puede decirse que las cuestiones vinculadas con la relación entre la mente (o sus contenidos) y el mundo externo independiente de ella es una característica presente en el debate —por lo menos desde los comienzos de la era moderna— y que el realismo tiene que ver justamente con los problemas acerca de nuestro acceso y determinación de los componentes de ese mundo independiente. Sin embargo, en este mismo tono no se ha generado un consenso que determine con meridiana claridad qué entendemos por el mismo término *realismo*. Tal vez, de manera introductoria, sea posible y todavía útil proponer algunos rasgos del significado del término *realismo*, sin pretender que ello localice el centro del debate técnico en las diversas áreas de la contienda.

En un sentido intuitivo o precrítico acerca de los compromisos realistas con respecto del mundo externo (externo e independiente de la mente), estos se pueden exponer como la fusión de dos tipos de ideas. Por un lado, una que muestra cierta deferencia³ (modestia) y otra muy segura de sí misma (pretenciosa). El pensamiento modesto con respecto a la independencia del mundo externo pretendería que este existe con independencia de nosotros, en el sentido de «independiente» de los conceptos y creencias a través de los cuales lo pensamos. Según esta perspectiva, podemos mapear la realidad sin que ello modifique las entidades que se representan, las que para nada dependen en su existencia de la institución de la cartografía, o las técnicas y convenciones usadas para mapearlas.

La idea pretenciosa en la concepción del realismo con respecto al mundo exterior pretende que el ajuste entre el mundo y nuestra cognición se da de manera independiente de nuestra intervención (tal vez causalmente), pero, sin embargo, al menos en situaciones favorables, la formación de los conceptos y

3 Haldane, J., & Wright, C. (Edits.). (1993). *Reality, representation and projection*. Oxford: Oxford University Press, págs. 3-4. El mismo ejemplo puede encontrarse en las primeras páginas de Wright, C. (1992). *Truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press págs. 2-3.

creencias que poseemos describen el carácter efectivo del mundo. No meramente como ajuste práctico que nos permite operar en él, sino que somos capaces de conocer justificadamente que el mundo es así de este modo, tal y cual lo concebimos. El mundo externo es (manteniendo la metáfora cartográfica) la parte sustancial de nuestro territorio cognitivo.

Aplicadas a la relación con el mundo externo, estas dos ideas (la modesta y la pretenciosa) presentan solo un conjunto de rasgos con muy poca sofisticación más allá del sentido común. Sin embargo, aplicadas a varias regiones del discurso en las que se ha dado el debate acerca del realismo, han invitado o provocado el acalorado ataque de escépticos e idealistas (antirrealistas). De todos modos, a partir de ello o por ello mismo, podríamos pensar que ser un realista acerca de un discurso o área de investigación se relaciona con la idea de que nuestro pensamiento aspira a reflejar una realidad independiente y objetiva, y que ello sucede en ciertas condiciones favorables; pero que el sentido general acerca de qué entendemos por realismo solo puede ser atrapado en la medida en que se cubra un sector amplio del campo de debate. Por lo tanto, determinar algunas claves del debate que permitan un acercamiento amplio a tal campo es parte de las preocupaciones que motivan el siguiente trabajo.

Ahora bien, dicho lo anterior podemos avanzar con cierta cautela para fijar los marcos dentro de los que hemos de desarrollar el presente trabajo.

El realismo puede ser adoptado ante ámbitos objetivos muy diversos y, en cada caso, puede presentar gradaciones distintas, dando lugar a formas más o menos extremas. Por ejemplo, se puede ser un consecuente y pretencioso realista acerca de objetos físicos y tener muchas dudas al extender este compromiso acerca de objetos matemáticos o valores éticos, cuestiones de significado, etcétera.

M. Dummett —junto a H. Putnam— ha sido uno de los autores más influyentes en la reflexión actual sobre el realismo y la verdad. Sostiene que el planteamiento tradicional acerca de la disputa entre realistas y sus oponentes antirrealistas en diferentes áreas del discurso (significado, matemáticas, colores, inducción, mente, el pasado, etcétera.) es mejor caracterizado como una disputa acerca de una cierta clase de enunciados, más que sobre la existencia de ciertos tipos de entidades (un ejemplo de esto último es la disputa entre nominalismo/realismo medieval sobre universales). Por lo tanto, la controversia puede enfocarse en la interrogante sobre la concepción de verdad y significado que se aplica a esa clase de enunciados.

Un ejemplo bastará para aclarar el punto. Supongamos la polémica entre matemáticos platónicos, por un lado, con respecto a la existencia de los números y, por otro, los antirrealistas del estilo de los constructivistas. Ambos sostendrán que $7 + 5 = 12$ es verdadero. Esto es obvio, no en virtud de recurrir a objetos que puedan enseñarse ostensiblemente o con los que tengamos algún encuentro perceptivo empírico, sino más bien en que tal enunciado y similares se encuentran regulados por constreñimientos formales, su forma lógica, a partir de la que podríamos ofrecer una prueba y adscribirle un valor de verdad.

Un realista platónico no se opone a que la prueba —como lo plantea el constructivista— sea una forma de garantizar y entender la aserción del enunciado, pero ante la pregunta ¿qué hace a un enunciado matemático verdadero; cuándo es verdadero? dirá: «la constitución de la realidad matemática». La realidad matemática está compuesta de *hechos* matemáticos, y, aunque esto pueda sonar a poco informativo, establece que cada enunciado matemático verdadero lo es en virtud del hecho matemático que enuncia. Tal respuesta acerca del tipo de cosas que hace a una clase de enunciados verdaderos nos da la indicación sobre el tipo de teoría semántica y el tipo de teoría del significado aludidas por ellas. Para el platónico, el significado de un enunciado matemático está dado de manera tal que no involucra nuestros medios de reconocimiento del valor de verdad del enunciado ni puede entenderse como constituido por medio de la prueba. Lo que cuenta como prueba, en todo caso, es indirectamente derivado de nuestro entendimiento del enunciado, en lugar de constituir su condición. Es decir, el significado de un enunciado es dado por la determinación de sus condiciones de verdad, independientemente de que estemos en condiciones o no de reconocer la satisfacción de tales condiciones.

Por lo tanto, la diferencia entre realistas y antirrealistas reside en que, para el antirrealista, el significado de un enunciado matemático consiste en lo que cuenta como una prueba de él, y la verdad del enunciado solo consiste en la satisfacción de ese criterio, mientras que un realista sostendría que un enunciado puede ser verdadero aun cuando no contemos con ninguna evidencia disponible para su reconocimiento.

Esta diferencia en el concepto de verdad a ser aplicado y las restricciones que operan sobre el significado se muestra útil a la hora de determinar las adhesiones realistas o antirrealistas en varias áreas del conocimiento. De acuerdo con ello, el realismo sostiene, como mínimo, que el valor de verdad de los enunciados de cierta clase está fijado por su relación (tradicionalmente se acude a la *correspondencia*) con una realidad determinada; realidad que es independiente de nuestro lenguaje o pensamiento sobre ella y que el valor de verdad de un enunciado no depende de los procedimientos epistémicos que empleemos para descubrirla. Para el realismo, según esta descripción, el concepto de verdad no es epistémico: más bien es independiente de nociones epistémicas como verificación, demostración o aceptabilidad racional.

El debate se centra —en lo esencial, como lo viera A. I. Goldman— en la manera de entender la naturaleza de la verdad (Goldman, 1986).⁴

4 Goldman plantea que tal disputa puede ser aislada en virtud de si entendemos la verdad como una noción puramente epistémica o no. Un realista considera que el valor de verdad de un enunciado es independiente de nuestra capacidad cognitiva o su capacidad de verificación, mientras que un antirrealista sostendría que nuestra noción de verdad está constreñida epistémicamente, es decir, emparentada con nociones como verificación, aceptación racional, afirmación justificada, prueba, etcétera.

Sin embargo, para muchos filósofos contemporáneos, es difícil aceptar esta revisión de las condiciones que determinan el debate sobre el realismo. Encuentran sumamente dudoso el que se puedan determinar condiciones generales que permitan fijar, en diferentes áreas del discurso, los mismos requerimientos o marcadores para identificar homogénea y claramente el estatus de las entidades u objetos a los que nuestro lenguaje intenta referir. Si bien las cosas que se parecen a mesas, sillas, plantas y seres humanos las consideramos ordinariamente fáciles de identificar y reidentificar, en caso de tener que evaluar un enunciado en el que se dice algo acerca de estas entidades, podremos juzgarlo como verdadero o falso de acuerdo a lo que se dice y cómo son las cosas efectivamente. Sin embargo, en las mismas condiciones ordinarias —nos dicen— no estaríamos dispuestos a pensar tan claramente que los valores morales (como la honestidad) o los números, o lo cómico, son tipos de objetos tan claramente identificables y reales como sillas y mesas. Tenemos tendencia a pensar que este tipo de entidades, en todo caso, son de dudosa reputación a la hora de determinar si lo que consideramos «ser el caso» se corresponde con su realidad o solo cumple con un estándar que nos justifica hablar de este modo.

Tal vez por ello, a pesar de su relevancia histórica y lo arraigado de las intuiciones realistas, hay quienes piensan, junto a R. Rorty, que nada filosóficamente interesante ha de buscarse por detrás de nuestros triviales y cotidianos modos de dirigirnos al mundo, que tal preocupación es solo un falso resabio de una imagen heredada que debemos abandonar: una imagen que contrapone erróneamente dos reinos ontológicamente dispares, uno que contiene pensamientos o creencias (o sentencias que las expresan) y otro de no pensamientos o creencias (un reino extralingüístico) que nos sugiere una desencaminada necesidad de explicar en qué consiste la verdad o la realidad, así como diferentes formas de entender la relación entre ambos reinos. Concebir tal imagen como la causa de nuestras preocupaciones filosóficas supone que, de abandonarla, abandonamos junto a ella el motivo para intentar dar respuestas o explicaciones filosóficas.

Lo que se nos está sugiriendo es, entre otras cosas, que no hay ninguna necesidad de argumentar a favor o en contra de la verdad o realidad de tal o cual relación entre nuestro pensamiento o lenguaje y aspectos extralingüísticos del mundo. Que no hay ninguna necesidad —ni tiene sentido— de tomar parte en el tradicional debate entre realistas en diferentes áreas del conocimiento y aquellos oponentes en tales y cuales áreas, los antirrealistas.

Por lo tanto, renunciar a la clarificación o explicación filosófica tiene como consecuencia volver un sinsentido el debate mismo. Por ello, los filósofos «a la Rorty» nos sugieren adquirir una sabia posición «quietista».⁵

5 En el debate filosófico se considera a una posición o punto de vista como *quietismo* (*quietism*) cuando se considera que todo debate metafísico es imposible. Desde este punto de vista, se entiende que las tendencias metafísicas pretenden capturar un punto de vista olímpico (por sobre y fuera de nuestra piel) desde el cual posibilitar una revisión de las pretensiones de objetividad de nuestras prácticas lingüísticas, de nuestros juegos de lenguaje. Para el quietismo,

De acuerdo con este panorama y enfrentado a las concepciones quietistas, el tema central del siguiente trabajo no toma al problema del realismo y una posible defensa de algunas de sus tesis de forma directa. Nuestra pretensión consiste en fijar cómo se han llegado a conformar algunas de las principales claves en las que se ha sostenido el debate realismo/antirrealismo y, desde allí, defender la relevancia del vínculo entre verdad y significado, así como sus posibles consecuencias realistas (en un sentido modesto) que podrían seguirse de ello. Por lo que, indirectamente, se defiende no solo que el debate filosófico en varias áreas del conocimiento es posible, sino que involucra necesariamente conceptos tales como significado y verdad.

En virtud de lo anterior, y antes de fijar con claridad los objetivos del siguiente trabajo, es importante reseñar una serie de argumentos y retos que se han levantado contra el realismo, y que dará motivo a la primera parte de nuestro trabajo, en el que se mostrará cómo estos argumentos se han vuelto relevantes, formando parte central de la agenda del debate. Muy brevemente, los grandes retos semánticos del realismo son cinco. Los dos primeros han sido formulados y desarrollados principalmente por Michael Dummett y los tres últimos por Hilary Putnam. Todos ellos hacen referencia al problema de la representación, al problema de nuestro acceso y conocimiento del mundo externo. Es decir, todos intentan dar respuesta a la pregunta acerca de las conexiones existentes entre nuestras creencias y los estados de cosas o los objetos de un mundo independiente de nuestra manera de concebirlo (lo que supuestamente es evaluado en términos de su adecuada representación por nuestro sistema de creencias).

Veamos entonces, brevemente, los desafíos que el antirrealismo levantó contra las posiciones realistas.

1. *El problema de la manifestación (manifestation challenge)*. Si, de acuerdo con el *dictum* wittgensteiniano el significado es el uso, es decir, el uso que hacemos de las palabras y las frases, ¿qué aspecto de nuestro uso lingüístico puede proveer la evidencia necesaria en favor de la correlación entre nuestros enunciados y los estados de cosas independientes de la mente? O, de otra manera, ¿es posible que nuestro comportamiento semántico *manifieste* el conocimiento de las correlaciones entre el lenguaje y el mundo, tal como lo propone el realista? El problema es fácil de derivar, ya que, de acuerdo con esta dificultad, no hay nada en nuestro comportamiento lingüístico que proporcione dicha evidencia. Nuestro conocimiento debe manifestarse de alguna manera en nuestro comportamiento, de lo contrario no sería posible encontrar pruebas o evidencias de la existencia de una conexión creencias-mundo independiente. Un estado de cosas indetectable no

no hay tal punto de vista: la descripción de nuestras prácticas está subordinada al reconocimiento de que cada juego de lenguaje es autorregulado y responde a estándares inmanentes. No solo no hay un punto de vista exterior a los juegos de lenguaje, sino que no podemos dar sentido a la idea de un patrón común contra el cual contrastar los diferentes juegos.

es candidato para soportar ninguna forma de conocimiento, y si no podemos justificar en qué manera nuestro lenguaje depende de estos estados de cosas, no tiene sentido el supuesto realista de un estado de cosas que confiere verdad a nuestros enunciados, pero que puede ser potencialmente indetectable.

2. *El problema de la adquisición del lenguaje (language acquisition challenge)*. Estrechamente ligado a la formulación anterior se encuentra este desafío levantado contra el realismo. El punto es que si dicha conexión existiera (entre lenguaje y estados de cosas que confieren contenido y verdad a nuestros enunciados), pero no se manifestara en nuestro comportamiento, el aprendizaje del lenguaje sería imposible (al menos de explicar). ¿Cómo sería posible determinar una diferencia significativa en nuestras formas de dirigirnos al mundo si esta diferencia no cumple ningún rol detectable y, por lo tanto, ser registrada en el lenguaje, ya que ni siquiera los hablantes competentes del lenguaje sabrían determinar dónde se produce esta relación? En otras palabras, nuestra manera de dirigirnos al mundo —podríamos conceder— se registra en nuestro lenguaje en la medida en que asignamos referentes a nuestros términos; pero si las condiciones de tal asignación no se manifiestan de alguna manera en nuestro comportamiento, no tendría sentido decir que nuestro lenguaje registra la relación con el mundo extramental. El sentido en que nuestros lenguajes operan —por lo menos— como registro de nuestras actividades cognitivas quedaría sumido en un absoluto misterio, y con ello lo que el lenguaje pretendía registrar no está disponible para el aprendiz del lenguaje. Por lo tanto, no tendríamos ninguna explicación de cómo esto es posible.
3. *El problema de los cerebros en la cubeta (brains in a vat challenge)*. La suposición de un mundo que consiste en estados de cosas totalmente independientes de nuestra manera de concebirlos puede conducirnos hacia posturas radicalmente escépticas. El realismo implica que nuestras mejores teorías acerca del mundo podrían estar equivocadas (respecto a la verdadera constitución y estructura del mundo exterior), ya que el mundo independiente de nuestras maneras de concebirlo podría ser completamente distinto e indetectable para nuestras mentes. El escéptico, entonces, pretende que podríamos ser cerebros en una cubeta y, salvo que mostremos que ello es imposible, ningún candidato a ser presentado como genuino contenido cognitivo (verdadero) está justificado. Por esto, todo lo que creemos podría no ser más que una ficción.
4. *El problema de la relatividad conceptual (conceptual relativity challenge)*. Dado que es posible —según el punto de vista realista— que haya dos teorías acerca del mundo que sean descriptivamente equivalentes pero lógicamente incompatibles, ¿de dónde obtenemos justificación para pretender que podemos establecer claramente nociones como *objetos*

o *propiedades* del mundo real e independiente de la mente, sin acudir a la dependencia de estos de los esquemas conceptuales (de nuestras diversas maneras de concebir)? El considerar que el mundo tiene una cantidad fija de objetos o una estructura tal y cual, no pasa de ser más que una suposición insostenible en sus consecuencias.

5. *El problema del argumento modelo teórico (model-theoretic challenge)*. Existen demasiadas maneras en las que nuestros términos pueden ser satisfechos a través de la asignación de diversos elementos del mundo, sin que ello haga variar la asignación de valores de verdad de los enunciados que los contienen. Los realistas tendrían que aceptar que términos perfectamente definidos como *gato* o *cerezas* son finalmente indeterminados, por lo cual la concepción de que la verdad de un enunciado está determinada por las condiciones de verdad que, de obtenerse, otorgan verdad al enunciado y la dependencia de esta verdad de la asignación de referencia de sus términos componentes colapsa irremediablemente. Según lo anterior, el realismo no tiene manera de responder a los problemas de elección de teorías bajo algún criterio realista, con lo cual se conduce —curiosamente— hacia el antirrealismo, ya que hay varios modelos que asignan diversos referentes a nuestros términos manteniendo todas las constricciones e idealizaciones que el realista pudiera proponer, y se muestra que los diversos modelos son igualmente adecuados. Esto ataca, finalmente, la pretensión realista de que pueda tener sentido hablar de una única descripción verdadera del mundo.

Ahora bien, fijados brevemente algunos de los retos contemporáneos levantados contra el realismo e introductoramente las condiciones del debate entre realistas y antirrealistas, expondré los objetivos que persigue el siguiente trabajo.

En primer lugar, es necesario notar que abordaré los problemas ligados al debate realismo/antirrealismo tal como este se ha dado a partir de mediados de los años setenta, aunque, no obstante, analice un par de autores como Kant y Dewey, en tanto ellos son considerados o citados como referentes ejemplares con respecto a fijar una tradición ligada a maneras de tratar problemas como el de la verdad y el del significado. En este marco, no intentaré establecer un detallado análisis de la variedad de argumentos y contrargumentos que se han generado por ambas partes en el debate (realistas/antirrealistas). Mi motivación procura alcanzar tres objetivos: en primer lugar, propongo una breve reflexión acerca de la noción de análisis que pretende adelantar la manera en que hay que evaluar el resultado del siguiente trabajo; junto a ello expondré parte de las condiciones generales que —pretendo— determinaron la agenda de problemas a considerar y, con ello, la manera de ofrecer argumentos y réplicas por los partidarios de ambos bandos implicados en el debate. Es decir, plantearé el debate en términos semánticos, debido —particularmente— a la manera en que tal debate quedó determinado por la intervención de M. Dummett y los aportes de H.

Putnam y C. Wright. En segundo lugar, ofreceré una reconstrucción y relectura de algunos de los puntos clave del debate, en particular algunas observaciones sobre el concepto de verdad y el de significado. Tomaré partido en esta propuesta de relectura, proponiendo *leer* realismo en autores a los que clásicamente se los lee en clave antirrealista (especialmente Kant y Dewey), así como trataré de exponer una serie de conexiones que permitan esclarecer el vínculo entre verdad y significado. A partir de estas conexiones defenderé que la noción de verdad, aunque indefinible, posee un contenido que conforma un círculo con otras nociones como referencia y significado, y que su contenido se expresa en tanto permite recorrer el círculo de nociones emparentadas y echar luz sobre nuestras actividades cognitivas como usuarios del lenguaje que interactúan en un mundo común. Para ello, tomaré como guía las observaciones de D. Davidson al respecto, aunque no pretendo defender en particular su concepción del significado y la verdad, sino más bien hacer una interpretación de ellas. En un sentido muy mínimo e introductorio, lo que pretendo mostrar es algo similar a lo siguiente: si por razones históricas no hubiéramos evolucionado como seres con capacidades tales como las que permiten el uso del lenguaje, seguramente no tendría sentido hablar de verdad. Ahora, de ello no se sigue que consideremos que la verdad es solo una cuestión de constricciones epistémicas ligadas a la corrección en el uso del lenguaje; sí implica que la verdad depende en parte de cómo los usuarios de lenguaje interactúan y se comunican entre sí, en un mundo público y mutuamente accesible y confrontable. Para decirlo de otra manera, la verdad depende de cómo usamos las palabras y de cómo es el mundo.

En tercer lugar, propongo extraer del desarrollo mismo del trabajo algunas consecuencias metafísicas. El contexto filosófico actual se encuentra dominado por dos tendencias que marcan las tradiciones filosóficas, conocidas como *analíticas* y *continentales*. Por un lado, podemos encontrar en la filosofía analítica una fuerte tendencia naturalista que disuelve o aloja a la tradición filosófica en los suburbios de las ciencias o proponiendo un quietismo filosófico acerca de viejas y nuevas cuestiones tales como la verdad (al estilo Rorty, por poner un ejemplo). Por otra parte, en la tradición continental campean ciertas formas de deconstruccionismo que también tienen como consecuencia que viejos y nuevos problemas filosóficos sean considerados como parte de un resabio metafísico (de la época de la *imagen del mundo* o de la *metafísica de la presencia*) que deberíamos abandonar. En este contexto, creo que replantear ciertos problemas vinculados a nociones clásicas en la tradición filosófica — desde una perspectiva que persigue aclarar y organizar (como ha sido habitual en la tradición) nuestros conceptos, mostrando como su interconexión aporta a la comprensión global de nuestras diversas prácticas— es una tarea abierta al examen crítico y, sobre todo, posible.

¿Qué podemos entender por análisis? Desde el análisis *disectivo* kantiano al *conectivo* como un tipo de homeopatía wittgensteiniana

Ever since I abandoned the philosophy of Kant and Hegel, I have sought solutions of philosophical problems by means of analysis; and I remain firmly persuaded, in spite of some modern tendencies to the contrary, that only by analysing is progress possible (Russell, 1959, pág. 11).

What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use (Wittgenstein, 1953, pág. 116).

Introducción

Es peligroso intentar una formulación no controvertida de los orígenes y naturaleza de la filosofía analítica dado su desarrollo histórico complejo y el hecho de que, recientemente, parte del debate filosófico se ha abocado a preguntarse qué hemos de entender por origen e historia de la filosofía analítica. Aceptado esto, se puede conceder —como lo propone R. Hanna— que parte de la tradición analítica consiste en la labor llevada adelante por filósofos que, a partir de finales del siglo XIX y principios del XX, promovieron el desarrollo de la semántica y una teoría de la verdad necesaria basada en lógica matemática junto con una cuidadosa concepción convencionalista del lenguaje, la cual se transformó en el foco de atención filosófica, desplazando a la periferia la manera tradicional de tratar las preocupaciones ontológicas, epistemológicas y psicológicas (Hanna, 2001).

Más controversial es la tesis de J. A. Coffa (1991) —y recogida actualmente, entre otros, por el mismo R. Hanna—, quien ha mostrado que parte de la conformación histórica de la tradición analítica⁶ depende de haberse erigido en lucha con algunos aspectos de la filosofía kantiana, particularmente el vínculo

6 Coffa pone el énfasis en lo que él llama *tradición semántica*: «The semantic tradition consisted of those who believed in the a priori but not in the constitutive powers of mind. They also suspected that the root of all idealist confusion lay in misunderstandings concerning matters of meaning. Semanticists are easily detected: They devote an uncommon amount of attention to concepts, propositions, and senses to the content and structure of what we say, as opposed to the psychic acts in which we say it» (Coffa, 1991, Introducción, pág. 1).

entre *a priori* e *intuición pura*. En esta veta, y tomando a grandes rasgos la empresa kantiana, la labor filosófica consiste en la búsqueda de las condiciones y principios que permitan dar cuenta de la conformación del conocimiento objetivo y sus pretensiones de universalidad. Tal determinación se sostiene en una serie de distinciones que generaron un perdurable —aunque debatido— éxito filosófico: *analítico-sintético*; *a priori-a posteriori*; *necesario-contingente*, a la vez que una explícita concepción *disectiva* del análisis. El análisis disectivo se concibe como el proceso de descomposición lógica (*Zergliederung*, ‘disección’) de proposiciones analíticas en sus constituyentes (conceptos) en virtud de que la verdad de tales proposiciones o juicios está determinada por la forma lógica del vínculo conceptual.

Por lo tanto, la progresiva lucha contra alguno de estos puntos desde Bolzano y Frege —en especial en la manera de entender la analiticidad—; el rechazo por parte del positivismo lógico de la noción de intuición pura y especialmente de *sintético a priori*; hasta Quine y Kripke donde se pone en duda la noción misma de analiticidad o el vínculo entre *a priori* y necesidad;⁷ así como, por otra parte, la terapia wittgensteiniana tanto del *Tractatus* como en las *Investigaciones filosóficas (a priori)*, necesidad, análisis) han transformado la labor filosófica. Esto ha proporcionado, por una parte, origen a la tradición analítica y, por otra, modificado sustancialmente la manera de entender el análisis filosófico.

En lo que sigue sugeriré que las diversas concepciones del análisis en la conformación de la tradición analítica fungan de un hilo conductor —no pretendo que el único— para comprender las actuales tendencias minimalistas⁸ en la filosofía analítica (o posanalítica) contemporánea, y que, en parte, estas tendencias se asientan en una concepción de la filosofía en términos de análisis puramente lingüístico. Partiré de una breve exposición del marco de la discusión a través de algunas observaciones históricas —a partir de la tesis de J. A. Coffa— y

7 No es necesario introducir aquí distinciones entre tipos de necesidad y aprioridad, epistémicas o metafísicas (tal como distingue Kripke (Kripke, S. [1980]. *Naming and necessity*. Oxford: Blackwell, 12.ª ed.); hasta aquí la tesis de Coffa.

8 Uso el término *minimalista* para agrupar una tendencia en la filosofía contemporánea que reúne diversas concepciones (desde el quietismo a diversas formas de naturalismo cientificista, pragmatismos, así como heterogéneas formas de antirrealismo; bien podría usarse el término *deflacionismo*, si este no se encontrara ya cargado por debates en curso) que se oponen a concepciones robustas (generalmente comprometidas con alguna forma de realismo en algún área de debate filosófico contemporáneo). Es frecuente que tal tendencia minimalista se asocie de alguna manera —aunque no exclusivamente— con un tipo de labor filosófica ligada a la forma de análisis lingüístico del Wittgenstein tardío. Un ejemplo extremo —aunque no exclusivo— es el de R. Rorty: «We simply *refuse to talk in a certain way*. The views we hope to persuade people to accept cannot be stated in Platonic terminology. So our efforts at persuasion must take the form of gradual *inculcation of new ways of speaking, rather than of straightforward argument within old ways of speaking*» (Rorty, R. M. [1999]. *Philosophy and social hope*. Harmondsworth: Penguin. [cursivas agregadas]). Retomaré la terminología *minimalista* al exponer algunas observaciones sobre Wittgenstein más abajo; además, será retomada la discusión sobre el deflacionismo y cierta concepción minimalista con respecto a la verdad especialmente en el capítulo 3, en el tratamiento de C. Wright.

luego me centraré, a manera de ejemplo, en las actuales lecturas minimalistas de Wittgenstein. Trataré de mostrar cómo ellas se sostienen en una particular concepción del análisis (*Auffassung*, para decirlo en términos de Wittgenstein). Finalmente sugeriré que las diversas maneras de entender el análisis son un hilo conductor para comprender la labor filosófica, los compromisos ontológicos de varias tendencias y la reconstrucción de la historia de la filosofía analítica. En particular pretendo mostrar que la valoración o las expectativas con respecto a dar un análisis de ciertas nociones en debate (en nuestro caso nociones como realidad, verdad y significado) dependen de la manera en la que se conciba el análisis.

En un texto de finales de los noventa, Rorty nos recuerda el consejo quineano a sus alumnos de Harvard y que luego se transformaría en toda una tendencia predominante en Princeton: «leer tan pocos textos canónicos como sea posible».⁹

De alguna forma, la confianza en una cierta manera de entender los problemas filosóficos y el instrumental para encararlos —básicamente el *análisis*— abonó esta perspectiva explicitada en el consejo quineano. En *Word and object* Quine nos dice:

[El par ordenado como lo formulo Wiener en 1914] Esa construcción es paradigmática de lo que típicamente buscamos cuando, con espíritu filosófico, ofrecemos un «análisis» o una «explicación» de alguna «idea» o expresión hasta entonces formulada inadecuadamente. No pretendemos sinonimia. No pretendemos aclarar ni explicitar lo que tienen inconscientemente en la cabeza los que usan la expresión sin aclarar. No pretendemos exponer significaciones ocultas, contra lo que sugieren las palabras «análisis» y «explicación»; lo que hacemos es llenar las lagunas, cubrir deficiencias. Establecemos las funciones de la expresión oscura que la hacen merecedora de esfuerzos, y entonces establecemos un sucedáneo de ella, claro y formulado con los términos preferibles, el cual satisface aquellas funciones (Quine, 1960, pág. 267).¹⁰

Y agrega, un poco más adelante:

Según una influyente doctrina de Wittgenstein, la tarea de la filosofía no consiste en resolver problemas, sino en disolverlos mostrando que no había realmente tales problemas... Pues cuando la explicación disipa un problema lo hace mostrando que ese problema era irreal en cierto importante sentido, a saber, en el sentido de que se debía a usos lingüísticos innecesarios (Quine, 1960, pág. 269).¹¹

9 «He [Quine] was openly scornful about the study of the history of philosophy. In his own student years, Quine had made a point of reading as few of the canonical texts as possible, and he recommended this practice to his students at Harvard. He believed the history of philosophy to be just as irrelevant to current philosophical inquiry as is the history of physics to current research in that field» (Rorty, R. M. [1999]. *Analytic philosophy and transformative philosophy*. Recuperado el 27 de agosto de 2012, de <http://evans-experimentalism.freewebspace.com/rorty02.htm>).

10 Versión en español: Quine, W. V. (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor, págs. 258-259.

11 *Ibidem*, pág. 260.

La influencia de las consideraciones quineanas sobre los textos canónicos y el valor de la historia de la filosofía se han revertido en los últimos años, particularmente en la toma de consciencia sobre la importancia de la historia en la conformación de la tradición analítica que ha dado sus propios textos canónicos. En estos ocupan un lugar central las diversas formas de concebir el análisis, y resulta de ello una serie de textos dedicados a dar cuenta de la tradición.¹² Sin embargo, la concepción del análisis *eliminativo* que se formula en la cita de arriba ([...] «*explicación es eliminación*») y su parentesco declarado con el análisis wittgensteiniano es una fuente viva en la consolidación de una tendencia filosófica minimalista. Si la paradoja del análisis enunciada por Moore condenaba al análisis filosófico o bien a la trivialidad (mera identidad de significado) o bien a la incorrección (falsa identidad de significados),¹³ la concepción eliminativa quineana y su confesado pariente —la terapéutica wittgensteiniana— eliminan el problema filosófico mismo y, por lo tanto, ciertas maneras (sino todas) de entender la labor filosófica.

Este resultado (indeseable para algunos) se sostiene en concebir que los problemas filosóficos se originen en usos lingüísticos innecesarios; por lo tanto, la labor filosófica tendrá que ver escasa o nulamente con análisis de significados (sinonimia), que, por otra parte, supondría un compromiso *non grato* con entidades de sospechosa estofa ontológica. La opción derivada desde el nihilismo quineano del significado parece ser la epistemología naturalizada: hagamos ciencia natural sobre fundamentos pragmáticos; o, en el caso de Wittgenstein, la terapia *homeopática*: ni ciencia natural ni ninguna clase de teoría; dediquémonos a una especial forma de gramática.

En este punto quiero sostener que esta manera casi natural de entender la sedimentación histórica y las consecuencias de la filosofía analítica inadvertidamente ha dejado de lado diversas formas de entender el análisis filosófico y, por lo tanto, las diversas maneras de evaluar la labor filosófica y sus resultados. Por lo que la comprensión de la manera en que operan diversas formas de análisis puede mostrarse como un criterio útil para evaluar la tradición analítica.

12 Ver, entre otros: Bell & Cooper (Edits.). *The analytic tradition*; Coffa, J. A. *The semantic tradition from Kant to Carnap*; Soames, S. *Philosophical analysis in twentieth century* (vol. 1), *The dawn of analysis* (vol. 2), *The age of meaning*; Biletzki, A. & Matar, A. (Edits.). (1998). *The story of analytic philosophy: Plot and heroes*. Nueva York: Routledge; Monk, R. & Palmer, A. (Edits.). (1998) *Bertrand Russell and the origins of analytical philosophy*. Reino Unido: Thoemmes Press; Strol, A. (2000). *Twentieth-century analytic philosophy*. Nueva York: Columbia University Press; T. Sorell & Rogers, A. J. (Edits.). (2005). *Analytic philosophy and history of philosophy*. Nueva York: Oxford University Press; Beaney, M. (Ed.). (2007). *The analytic turn analysis in early analytic philosophy and phenomenology*. Nueva York: Routledge; Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy*; French et al. (Edits.). *The foundations of analytic philosophy*; Hacker, P. *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*; Pap, A. *Elements of analytic philosophy*.

13 Schilpp, P. A. (Ed.). (1952). *The philosophy of G. E. Moore* (2.^a ed.). The Library of Living Philosophers.

Mi interés en este punto se centrará en desarrollar algunos aspectos de la tesis de J. A. Coffa con respecto al origen de la tradición analítica y, en consecuencia, mostrar la relevancia de diversas formas de entender la labor de análisis filosófico.

Kant, los orígenes de la filosofía analítica y el análisis disectivo

De acuerdo con Coffa,¹⁴ cierta tradición crítica de Kant ha señalado que las dificultades de su filosofía residen en una falta de comprensión semántica a la hora de exponer su doctrina de lo *a priori*.

Si para Quine el significado es «aquello en lo que las esencias se convierten una vez que se casan con las palabras», en términos kantianos debería entenderse como que los significados son aquello en lo que se convierten los conceptos cuando se casan con las palabras, por lo que su semántica ha de buscarse en lo que dijo acerca de los conceptos. Un concepto, para Kant, debe pensarse como una representación que está en una infinita cantidad de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y que, consiguientemente, las *subsume* (Kant, 1995, A25/B40). Un concepto es una representación mediata que representa a los objetos indirectamente por medio de atributos o marcas características (*Merkmale*) (Kant, 1992, 8: 58).¹⁵ Estas marcas son conceptos parciales (coordinados o subordinados) de la representación total de alguna cosa. El ordenamiento y la estructuración de los subconceptos de un concepto dado es isomórfico al ordenamiento y estructura de los conceptos más generales (Kant, 1992, 8: 58-61, 95-9).¹⁶

Desde esta perspectiva, la noción semántica básica de Kant (así como de toda la época moderna) es la de representación (*Vorstellungen*), construida como «modificaciones de la mente [...] pertenecientes al sentido interno» (Kant, 1995, A-98, 99). Por lo tanto, si queremos entender el significado de nuestras expresiones, debemos *analizar los componentes* de nuestras representaciones (análisis químico de las representaciones, y que llamaremos *disectivo*; ver Kant, *Prolegómenos*, nota sobre análisis). Por ello, el análisis se vuelve la explicitación de los constituyentes simples y últimos de nuestras representaciones. Dice Kant:

14 En lo que sigue expondré algunos aspectos de la concepción de Coffa, citado arriba: parte I: «The semantic tradition», especialmente del cap. I: «Kant, analysis, and pure intuition».

15 Todas las notas sobre la *Lógica* de Kant son tomadas de esta edición; los textos son los citados en el texto de Coffa que estoy exponiendo.

16 Nótese la subordinación en los siguientes ejemplos kantianos: «If we think of a series of several concepts subordinated to one another, e. g., iron, metal, body, substance, thing, then here we can attain ever higher general - for every *species* is always to be considered at the same time as *genus* in regard to its lower concept, e. g., the concept *learned man* in regard to the concept *philosopher*» (Kant, 1992, 9: 97, nota). De acuerdo con las relaciones horizontales y verticales de los conceptos, sería fácil llegar al análisis del célebre «soltero = hombre adulto no casado» sin pecar contra la paradoja de Moore.

[Por medio del análisis] aprendo a distinguir mejor o con mayor claridad de consciencia lo que ya estaba contenido en el concepto dado. Así, como nada se añade a un mapa cuando simplemente se le ha iluminado, la mera elucidación de determinado concepto por medio del análisis de sus características no le adiciona nada en los mismos.¹⁷

Mientras que en la *Wiener Logik* lo explica así:

Todos nuestros conceptos, en la medida en que están dados ya sea *a priori* o *a posteriori*, se pueden definir únicamente por medio del *análisis disectivo* (*Zerghiederung*). En efecto, cuando está dado solo puedo lograr que el concepto se torne distinto haciendo que sean claras las características (*Merkmale*) que contiene. Esto es lo que hace el análisis. Si tal análisis es completo [...] y además, las características no son muchas, entonces es preciso y se constituye, así, una definición.¹⁸

Cuando se trata de conceptos no dados, es decir, contruidos, el análisis es una trivialidad, pues en ese caso, para empezar, nosotros hemos decidido cuáles son los constituyentes del concepto. Sin embargo, si los conceptos están dados (conceptos empíricos o *a priori*, que no se pueden definir), lejos de ser una trivialidad, *el análisis constituye la esencia misma de la genuina actividad filosófica*. El análisis parcial de un concepto, su descomposición en las marcas constituyentes es una verdadera y necesaria parte de la filosofía (Kant, 1995, A 729-31, B 757-59).

Si los conceptos pueden clarificarse, esto parece suponer que hay actos mentales distintos mediante los que se nos presentan los conceptos a clarificar; actos mentales que, de alguna manera, preservan el mismo contenido (*Inhalt*), pero aprehendido de manera distinta (tal vez algún tipo de conocimiento implícito). El contenido de los actos se diferencia, entonces, de los actos mismos incorporando —si bien no un compromiso con alguna entidad extramental o extrasubjetiva— algún tipo de comunicabilidad intersubjetiva que opere como criterio de objetividad. Por ello, la determinación de la objetividad ha de buscarse en la constitución de los juicios.

Dado que, para Kant, un juicio no es más que la relación entre dos conceptos, la extensión del análisis de los conceptos a los juicios parecerá de lo más natural y de allí a una de las definiciones de juicio analítico, a saber: juicios no extensivos de nuestro conocimiento.

Ahora bien, ¿de qué manera determinamos cómo han de estar contruidos los conceptos; con qué criterio determinamos que ciertos aspectos o rasgos están ya pensados en el concepto y pueden expresarse en un juicio?

En los antecedentes históricos inmediatos a Kant encontramos la postura de Leibniz, quien sostenía que si el sujeto de una proposición —tomado absoluta e indefinidamente y considerado en sí mismo— siempre contiene el concepto del predicado (ya sea necesaria o contingentemente) el juicio será siempre

17 Kant, I. *Logik*, pág. 64.

18 Kant, I. *Wiener Logik*, pág. 924.

verdadero; necesariamente. Sin embargo, Kant comprendió tempranamente que la analiticidad (en el sentido de estar fundada en el análisis conceptual) es una cosa y la *aprioridad* (verdad y necesidad), otra, ya que descubrió juicios verdaderos y necesarios que no eran analíticos: los famosos *juicios sintéticos a priori*.

El percatarnos de que hay juicios que conocemos *a priori* —y que, no obstante, no podemos afirmarlos por la mera comprensión de su contenido— parece forzarnos a tener que fundar su síntesis (S y P) en alguna característica del sujeto cognoscente (*giro copernicano*). Ello le permitió a Kant cruzar dos distinciones: *conocimiento analítico (definiciones y lógica)*-*conocimiento sintético* por un lado y *juicios clarificadores (en virtud del significado)*-*juicios amplificadores* (o más bien ampliativos) por otro.

Por lo tanto, los juicios sintéticos exigen que su conocimiento se oriente en la búsqueda de una fuente extraconceptual distinta a la de los juicios analíticos. No en vano la pregunta más importante de la *Crítica* será ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?

De todo ello se desprende que el *análisis conceptual disectivo* (único recurso de base semántica) confine la semántica kantiana a lo analítico y deje inexplorada la base semántica de los juicios sintéticos teniendo, por lo tanto, que fundar la síntesis de representaciones en los juicios sintéticos con respecto al conocimiento en general de una manera distinta a los juicios analíticos.¹⁹

Dado que las fuentes del conocimiento son o bien el entendimiento o bien la sensibilidad, parece que la única alternativa a la cual recurrir a la hora de justificar los juicios sintéticos *a priori* es la intuición; a la vez, dada la necesidad y universalidad requerida para el tipo de juicios necesitados de explicación, la fuente ha de ser la *intuición pura* y, por lo tanto, *a priori*.

En resumen, Kant había distinguido el conocimiento matemático del filosófico: el primero operaría por construcción de conceptos (en la intuición pura, especialmente para las matemáticas: el tiempo), mientras que el segundo solo es conocimiento discursivo (solo puede recurrir a conceptos discursivos dados) y opera por análisis. Así, en el pensamiento filosófico de Kant, analítico coincide con verdadero en virtud de conceptos y por lo tanto la fuente de los juicios sintéticos no reside en la semántica. En oposición a la fuente de los juicios analíticos, los juicios sintéticos se fundamentan en la intuición, y para el caso de los sintéticos *a priori* especialmente en la intuición pura.

Ahora bien, si se puede mostrar que la aritmética o las matemáticas en general no dependen en sus fundamentos de la intuición pura —dando una explicación alternativa—, ello es un reto directo a la argumentación kantiana de los fundamentos de los juicios (analíticos-sintéticos, sobre todo los sintéticos *a priori*

19 Que el concepto de sujeto no contenga el concepto del predicado (criterio de analiticidad) puede ejemplificarse con juicios muy sencillos, como podría ser el caso: si esto es rojo, entonces no es verde; si *a* es mayor que *b* y *b* mayor que *c*, entonces *a* es mayor que *c*. En estos juicios el sujeto no contiene al predicado (por lo que no serían analíticos); sin embargo, parecen verdaderos y necesarios *a priori*.

de las matemáticas). Esto es justamente lo que realizará particularmente Bolzano y heredará Frege, dando origen a la tradición semántica.²⁰ Caracterizada según el problema que enfrenta, la tradición semántica puede ser definida como el intento de resolver lo *a priori* sin recurrir a la intuición pura. A diferencia del idealismo kantiano, Bolzano decidió escrutar más de cerca los ejemplos paradigmáticos de lo *a priori*, sobre todo los vinculados a la geometría y el cálculo. El análisis se separará de los procesos psicológicos particulares y el análisis del contenido será entendido ahora como significado. Se distingue, por tanto, entre:

1. representación objetiva (el contenido intersubjetivo que se transformará, en sus herederos, en *significado*);
2. el objeto de la representación;
3. el proceso psicológico particular y sus representaciones subjetivas.

Una de las principales consecuencias que Bolzano sacó de estas distinciones es modificar un principio semántico básico que estaba implícito en la noción de representación: el isomorfismo estructural²¹ entre representación y objeto. El análisis debe confrontar explícitamente la relación que se da entre la representación objetiva y las representaciones subjetivas subyacentes. El análisis nos muestra que no siempre que el contenido es pensado como simple se corresponde objetivamente con la simplicidad del objeto de la representación; eventualmente, es el análisis el que pondrá de acuerdo lo objetivo y lo subjetivo de la representación. La modificación de la dirección del análisis conducirá a los *Begriffsschrift* de Frege.

A partir de aquí, se considerará que los constituyentes de las proposiciones objetivas expresadas en un enunciado son los mismos constituyentes asociados con las unidades gramaticales del enunciado. El estatus ontológico de la proposición retornará a la discusión desde una perspectiva no psicologista, estilo que retomarán directamente Frege, Russell y Wittgenstein. La teoría conceptual-disectiva del análisis sostenida por Kant será rechazada y sustituida por una concepción lógico-disectiva de análisis. El análisis lógico-disectivo refina la noción de la descomposición, reemplazando la noción psicológica de un concepto por la noción lógico-matemática de función (Frege), requiriendo además la traducción de oraciones del lenguaje natural a una notación simbólico-canónica que evite confusiones lógicas basadas en la gramática superficial de los idiomas naturales (Frege, Russell, Wittgenstein).

La concepción de función y objeto (sobre la idea de saturación e insaturación) le permite a Frege sustituir la concepción tradicional de la forma de los

20 J. A. Coffa, *op. cit.*, parte 1, cap. 2: «Bolzano and the birth of semantics».

21 «La representación está compuesta de sus conceptos componentes del mismo modo en el cual la cosa representada está compuesta de sus partes. Así como, por ejemplo, uno puede decir que las notas de una pieza musical son una representación de la conexión armónica de los tonos, no porque cada nota sea similar a cada tono, sino porque las notas están conectadas unas con otras exactamente como los tonos mismos» (como aparece citado por Coffa, J. A., *op. cit.*, pág. 21: «Die Vernunftlehre», Reflexionen 1676, *Kant Gesammelte Schriften*, vol. 16, pág.78c).

juicios en sujeto y predicado (S y P), y, por ende, puede ampliar la concepción de proposición analítica de manera no kantiana, dentro de un programa diseñado para hacer posible la reducción de la aritmética a la lógica. Russell reemplaza la concepción de los juicios y conceptos kantianos por una concepción lógica, metafísica y epistemológica de proposición, que será el centro de su atomismo lógico y la maduración del análisis lógico-disectivo. Finalmente, el Wittgenstein del *Tractatus* revisará tanto el atomismo lógico de Russell como la doctrina lógica de Frege (únicos autores explícitamente nombrados y discutidos), dando curso definitivo al programa filosófico de la filosofía analítica.

En el próximo punto consideraré esta transformación —de manera concisa— en la concepción del análisis y algunas de sus consecuencias en la conformación de la tradición analítica.

Filosofía analítica y las diversas formas de entender el análisis

Más arriba hemos insistido en la dificultad de dar cuenta de la tradición analítica sin transformar el punto en parte del debate mismo. Sin embargo, parece indiscutible que el análisis debería ser parte de cualquier caracterización de filosofía analítica. Pero, tal como lo señala Peter Hacker en su *Analytic philosophy: what, whence, and whither?*,²² el término *filosofía analítica* es introducido relativamente tarde en la consideración de la tradición, y tal vez por ello mismo las reconstrucciones sucesivas fueron remarcando aspectos diferentes de la tradición y con ello diversas maneras de considerar el paradigma de análisis filosófico. El mismo Hacker se opone a que la filosofía analítica pueda ser definida de acuerdo con los diversos métodos de análisis, ya que la idea de análisis es demasiado elástica y capaz de dar cabida a divergentes y hasta conflictivas interpretaciones. Sin embargo, sugiere que la manera de tomar en cuenta la lógica formal o, por otro lado, el lenguaje y sus usos permite plantear ampliamente los desacuerdos al interior de la filosofía analítica.

22 «It is surprising to discover that although the terms “analysis”, “logical analysis”, and “conceptual analysis” were widely used from the inception of the movement to characterize the methods of philosophy advocated, the name “analytic philosophy” became current relatively late. It was used in the 1930s, but does not seem to have caught on. Von Wright (1993: 41, n. 35) has conjectured that it entered currency partly through the postwar writings of Arthur Pap, who published his *Elements of analytic philosophy* in 1949, *Analytische Erkenntnistheorie* in 1955, and *Semantics and necessary truth: An inquiry into the foundations of analytic philosophy* in 1958. Certainly it is striking that the two most influential postwar anthologies of writings in early analytic philosophy, Feigl and Sellars’ *Readings in philosophical analysis* in America (1949) and Flew’s *Logic and language* in Britain (1951), did not invoke the name “analytic philosophy” in either their titles or introductions. The purported successor to Flew’s anthology, published in 1962, was Butler’s *Analytic philosophy*; in *The story of analytic philosophy: Plot and heroes*, (Edits.) Anat Biletzki and Anat Matar Routledge 1998 NY; págs. 3-34.»

Ahora bien, se puede estar de acuerdo en que la misma idea de análisis conlleva cruciales suposiciones filosóficas y por lo tanto diferentes constricciones que limitan el proceso mismo. Los presupuestos del análisis, cualquiera que ellos sean, son parte de la comprensión de los compromisos ontológicos y epistemológicos de cualquier posición filosófica y tal vez por ello mismo parece poco eficaz como criterio para dar cuenta de la unidad de la tradición analítica. Pero, por otra parte y al contrario de Hacker, explotar las diferencias en el análisis nos permite situar las afirmaciones como las de Quine citadas arriba, su parentesco con ciertas posiciones minimalistas vinculadas al Wittgenstein tardío y a la vez contraponerlas a otras vertientes en el seno de la misma tradición analítica, justamente en términos de las diferencias en la concepción del análisis, sus supuestos y los compromisos subyacentes.

En el texto de Hacker citado arriba se nos proporciona un rápido esquema del desarrollo de la tradición que parece ir en contra de su intención explícita, ya que el esquema radica en diferenciar el tipo de análisis y los supuestos del proceso.²³ El análisis supone —*prima facie*— descomponer ciertos complejos en sus constituyentes, pero diversas formas de filosofía analítica fueron producidas según las diversas concepciones de los complejos que eran el tema de tal análisis. Para algunas concepciones —por ejemplo, la realidad o los hechos en los que consiste— debía ser el tema de análisis filosófico. Por consiguiente, el análisis fue pensado para divulgar los últimos componentes del mundo y las formas más generales de los hechos o las proposiciones (Russell). Alternativamente en otra perspectiva, el análisis consiste en revelar la composición de los conceptos y las proposiciones independientes de la mente que constituyen la realidad objetiva (Moore). En otros casos, el pensamiento y el lenguaje son la materia del análisis, cuyo resultado supone revelar la manera en la que las formas del pensamiento y del lenguaje reflejan necesariamente la realidad (*Tractatus*). A la vez, el tema mismo del lenguaje se orientará de manera muy diferente si lo concebimos en términos de sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia (Carnap) que si lo pensamos en términos de análisis del lenguaje ordinario (filosofía analítica de Oxford).

Además —agrega Hacker— *diversas clases de análisis* emergieron, dependiendo de si el análisis fue concebido para terminar en componentes simples no analizables o no. Por consiguiente, el análisis ontológico atomístico característico del atomismo lógico reduccionista y de aspiración constructivista-lógico —aspiración que compartió con muchos de los positivistas lógicos— se puede poner en contraste con el análisis lingüístico *conectivo* más holístico que surgió después de 1945 y que programáticamente evitó la reducción y la construcción lógica. Siguiendo a Hacker, si la idea del análisis toma como paradigmático el estilo atomista reduccionista, obviamente excluirá al Wittgenstein tardío así como a muchos filósofos analíticos de la posguerra, tanto en Oxford como en otras partes. Alternativamente, uno puede estirar la noción del análisis al punto de incluir el análisis *conectivo* característico de la filosofía analítica de la posguerra.

23 *Ibidem*, págs. 5-6.

Eso se puede hacer legítimamente, pero solo con el coste de perder el contenido distintivo de la temprana filosofía del siglo xx. Pero, a la vez y contra Hacker, ¿qué nos hace pensar que todos ellos comparten una misma tradición, sino la manera de llevar adelante diversas formas de entender el análisis, así como los compromisos ontológicos y epistemológicos que limitan o constriñen el proceso y el resultado de tal análisis?

Retornemos por un momento a Frege —para ejemplificar nuestro caso— a quien la tradición ubica en el origen de la filosofía analítica y quien remplace el viejo *análisis disectivo conceptual kantiano* por una nueva concepción lógico-semántica. Frege logra romper con la tradición que había impuesto la distinción clásica de un enunciado o proposición constando de S, P, cópula, así como de una cualidad y una cantidad, remplazándolo por la distinción entre objeto y función en lo que refiere a la distinción primera, a las características de cantidad con una teoría de la cuantificación y a la cualidad con la distinción entre contenido y afirmación (o juzgar) del contenido.

La cuestión central de Frege reside en entender lo propiamente *lógico* como el contenido asertivo o juzgable que se hereda en la deducción, es decir, la semántica. Lo lógico es entendido como una doctrina sobre el contenido, su estructura, su naturaleza y no solo como su fragmento formal, entendido como inferencia y validez. Así, dar sentido a una teoría del conocimiento presupone una semántica, y hasta que entendamos la última, no deberíamos tratar con la primera. Los conceptos básicos serán: conceptos (funciones, entidades no saturadas) y objetos (entidades completas, expresadas por la variable de individuos). La estrategia de Frege es asumir una posición holística mediante la que el concepto será el producto de la asignación de valores a una función en la que tal asignación dará un valor de verdad. Al igual que Kant, en este sentido, el contexto del juicio es determinante para identificar los conceptos. Pero, teniendo en cuenta los componentes semánticos propuestos por Frege, ello involucra dos tipos de problemas: ¿qué es lo que nosotros entendemos cuando entendemos un enunciado?, ¿bajo qué circunstancias dicha comprensión tiene lugar?

Como lo señalará M. Dummett (Origins of analytical philosophy, 1993),²⁴ la respuesta a tales interrogantes desde la semántica fregeana se pueden ver claramente cuando en *Die Grundlagen der Arithmetik* (§ 62)²⁵ Frege retoma el célebre principio de contexto (presentado en la introducción) para responder la pregunta kantiana ¿cómo nos son dados los números, aceptado que no tenemos ninguna idea o intuición de ellos? Su respuesta consiste en transformar la

24 Dummett caracteriza la filosofía analítica en virtud de adherir a dos principios: «first, that a philosophical account of thought can be attained through a philosophical account of language, and, secondly, that a comprehensive account of thought can only be so attained» (cap. 2, págs. 4 y 5). Ver además: Dummett, M. (1991b). *Frege: Philosophy of mathematics*. Londres: Duckworth (cap. 1 más adelante).

25 Frege, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik : eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: W. Koebner. Versión en español: (1972). *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*. México: UNAM.

dirección de la investigación en una investigación lingüística *acerca del significado de los enunciados que contienen palabras para números*. Según Dummett —a pesar de cierta ambigüedad con tal compromiso lingüístico—, con ello se da origen al giro lingüístico en filosofía y constituirá la filosofía analítica dedicada al análisis del lenguaje. Es cierto que si nos tomamos literalmente la manera de precisar el giro lingüístico que caracteriza a la filosofía analítica, según la versión de Dummett, no solo podría quedar fuera el de G. Evans *The varieties of reference*²⁶ —como lo señala Dummett— sino el propio Russell, cuando afirma: «meaning, in the sense in which words have meanings, is irrelevant to logic» (Russell, 1903, pág. 27n). Al igual que su argumentación en *On denoting*, paradigma de análisis filosófico, quedaría excluido de la tradición analítica ya que la dirección del análisis russelliano consiste en dar cuenta del mundo y no del lenguaje.

Todo ello tal vez le daría la razón a Hacker, pero justamente es en virtud de entender el análisis a la manera que lo ensayaron Frege y Russell —como *análisis transformativo* o parafrástico— lo que nos permite entender la natural continuidad entre ambos y no los compromisos con el valor del lenguaje como objetivo del análisis, *pace* Dummett y Hacker.

Michael Beaney²⁷ plantea la continuidad natural entre Frege y Russell de acuerdo con el desarrollo de un tipo de análisis transformativo. Lo que es crucial de la teoría de las descripciones de Russell es que introduce un concepto distinto de análisis (al disectivo) que se puede caracterizar como *o transformativo o explicativo*. El análisis consiste en la reformulación de la oración que contiene una expresión denotativa («The present King of France») y que en su forma superficial sugiere una forma completamente distinta a la que resulta del análisis, donde ya no aparece la expresión denotativa (su célebre «The present King of France is bald», parafraseado: «There is one and only one King of France, and whatever is King of France is bald»)²⁸.

Pero, justamente, el *análisis transformativo* de estilo russelliano, en su versión moderna, se originó con Frege. El proyecto de Frege era demostrar que la aritmética es reductible a la lógica y para ello proporcionó la lógica cuantificacional moderna, así como un análisis de los enunciados que contienen términos para números. Desde su perspectiva, un enunciado que contiene términos para números tal como «Venus tiene o lunas» se analiza como «el concepto luna venusina no posee ninguna (instancia) cosa bajo sí» (cf. Frege 1884: § 46, 159), introduciendo diferentes niveles de análisis que le permite la lógica cuantificacional, que le ofreció un nuevo y potente medio para representar las proposiciones y la inferencia. La naturaleza radical de estas transformaciones fregeanas y russellianas, junto a la perspectiva del análisis que ello implica, permitió la apertura a nuevas interrogantes en el plano semántico, epistemológico e inevitablemente

26 Evans, G. (1982). *The varieties of reference*. (J. McDowell, Ed.) Oxford: Clarendon Press.

27 Beaney, M. (Ed.). (2007). *The analytic turn: Analysis in early analytic philosophy and phenomenology*. Nueva York: Routledge.

28 En su expresión formal: $(\exists x) (Fx \ \& \ (\forall y) (Fy \ @ \ y = x) \ \& \ Gx)$.

metafísico. Entre otras cosas, es el éxito del análisis transformativo y su regimentación lógica lo que permite a Russell la posibilidad de un análisis eliminativo que cierra la puerta a los compromisos ontológicos con la ontología de Meinong, a quien anteriormente él mismo había sostenido (en cambio, el eliminativismo no es un objetivo fregeano).

Como parte de la justificación del propio proceso de análisis se incorporó el uso de nociones tales como *contenido*, *significado*, *sentido*, *denotación* o *referencia*, obligándonos a pensar en la relación que se da entre ellas, así como tener que dar cuenta de la relación entre lenguaje y pensamiento, lenguaje y mundo. La introducción de esta forma de análisis permite volcar viejas preguntas filosóficas en nuevos odres y, si bien la regimentación lógica permite proveer la clarificación de los diferentes niveles de análisis a partir de los cuales evaluar los compromisos ontológicos, a la vez hace posible introducir el eliminativismo quineano que le guía en su criterio de compromiso ontológico: «ser es ser el valor de una variable».²⁹

Estos y otros rasgos marcaron la fisonomía y dinámica de la tradición analítica desde Frege y Russell. Si bien es difícil hacer justicia a la variedad de perspectivas de análisis que cubren el desarrollo de la tradición durante el siglo xx, es importante el papel y las consideraciones surgidas en el desarrollo de la filosofía wittgensteiniana que veremos en el próximo punto.

De la exigencia de un análisis completo tractariano al análisis conectivo como una forma de homeopatía wittgensteiniana

En el prólogo a su *Tractatus logico-philosophicus*,³⁰ Wittgenstein anuncia que pretende mostrar que los problemas filosóficos descansan en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje. Sin embargo, más adelante deja claro que la lógica debe cuidarse de sí misma (TLP, 5.473) ya que los problemas de la filosofía no residen en la lógica. En lógica no podemos equivocarnos, dado que nada ilógico puede ser pensado. Por ello, la lógica de nuestro lenguaje impide el error lógico y, por lo tanto, no es necesario que los filósofos intenten reformar nuestro

29 «A theory is committed to those and only those entities to which the bound variables of the theory must be capable of referring in order that the affirmation made in the theory be true» (tomado de Quine, W. O. [1980]. On what there is. En W. O. Quine, *From a logical point of view* [págs. 13-14]. Cambridge: Harvard University Press). Recordemos la explícita referencia al análisis russelliano que realiza Quine en este artículo como parte de su argumentación: «This supposition [not meaningfully affirm a statement... with a simple or descriptive singular noun in place of “so-and-so”, unless so-and-so is] is now seen to be quite generally groundless, since the singular noun in question can always be expanded into a singular description, trivially or otherwise, and then analyzed out à la Russell». (*Ibidem*, pág. 8; énfasis agregado).

30 6.ª edición, Routledge & Kegan Paul, 1955, Londres. Edición en español: (1992). *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial.

lenguaje ordinario. Desde un punto de vista lógico, nuestro lenguaje ordinario está perfectamente ordenado (TLP, 5.5563).

Por lo tanto, la resolución de los problemas filosóficos consiste en liberarnos de los malentendidos provocados por la falta de comprensión de nuestra lógica lingüística; así «toda filosofía es “crítica lingüística”» (TLP, 4.0031). La mayoría de nuestros problemas filosóficos no son falsos, sino *sinsentido*. Esta manera de entender el análisis lógico-filosófico, que guía la propuesta del *Tractatus*, con cierta facilidad parece concordar con la labor perseguida en las *Investigaciones filosóficas*,³¹ a saber: los problemas filosóficos no se resuelven aduciendo nueva experiencia, «sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje» (IF, § 109). La labor consiste en «reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano» (IF, § 116).

Presentado así, parece haber una continuidad —por lo menos en el diagnóstico y dirección del análisis filosófico— entre el Wittgenstein temprano del *Tractatus* y el maduro de las *Investigaciones filosóficas*. Precisamente, en los últimos años se ha iniciado una corriente de lectura de la obra wittgensteiniana que ha abierto una nueva perspectiva o que nos convoca a concebir a un «nuevo Wittgenstein».³² Dentro de esta perspectiva y de manera influyente, cuenta una lectura que ha dado en llamarse *resoluta* (*resolutely* o, para otros, *austere*) de la filosofía wittgensteiniana del *Tractatus*.³³ El término hace referencia, básicamente, a dos características con las que se comprometen tales propuestas de lectura: primero, revalorizar el *Tractatus*, tomando la filosofía del llamado primer Wittgenstein y la de su segundo período (o tardío) como el desarrollo de una perspectiva metodológica *continua* que persigue el mismo objetivo filosófico: en primer lugar, desprendernos de las ilusiones provocadas por una mala comprensión de nuestro lenguaje; en segundo, que tal perspectiva puede sostenerse sin

31 Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical investigations* (2.ª ed.). Blackwell Publishers. Versión en español: (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Ed. Crítica/UNAM.

32 They agree [los proponentes de dicha lectura] in representing him as tracing the sources of our philosophical confusions to our tendency, in the midst of philosophizing, to think that we need to survey language from an external point of view. They invite us to understand him as wishing to get us to see that our need to grasp the essence of thought and language will be met —not, as we are inclined to think in philosophy, by metaphysical theories expounded from such a point of view, but— by attention to our everyday forms of expression and to the world those forms of expression serve to reveal (Crary, A., & Read, R. [Edits.]. [2000]. *The new Wittgenstein*. Londres: Routledge, pág. 1). Contra esta lectura, llamada «austera» (austere reading) e ingenua del *Tractatus*, ver Williams, M. (2004). Nonsense and cosmic exile: The austere reading of the *Tractatus*. En M. Kölbel, & B. Weiss (Edits.), *Wittgenstein's lasting significance* (págs. 1-27). Londres: Routledge.

33 M. Kölbel, & B. Weiss (Edits.). (2004). *Wittgenstein's lasting significance*. Londres: Routledge, particularmente «On reading the *Tractatus* resolutely» de J. Conant y Cora Diamond (págs. 42-97). Las primeras propuestas de este tipo de lectura pueden encontrarse en: Diamond, C. (1991). *The realistic spirit*. Cambridge: MIT Press y en Conant, J. (2002). The method of the *Tractatus*. En E. H. Reck (Ed.), *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on early analytic philosophy* (págs. 374-462). Oxford: Oxford University Press.

comprometerse con una lectura que adjudique a Wittgenstein un fuerte compromiso metafísico o una concepción filosófica positiva, es decir, no adjudicarle una teoría positiva del lenguaje y el significado.

Ambas características se sostienen en la medida en que se toma como clave de lectura cierta noción de *análisis lingüístico terapéutico*, a partir del cual entender la labor filosófica wittgensteiniana y sus resultados. Según esta, resultará desencaminado identificar una perspectiva teórica en los diferentes momentos del desarrollo de su filosofía, ya sean concepciones conductistas, fenomenistas, naturalistas o de cualquier otro estilo con respecto al significado y el lenguaje. A esta perspectiva se le puede bien denominar, en general, deflacionaria o minimalista, en virtud de deflacionar o minimizar los compromisos ontológicos.

Por otra parte, la concepción estándar de lectura nos dice que en el período postractatus Wittgenstein varía, o directamente abandona, la *concepción pictográfica del significado* (relación especular entre estructura lógica del lenguaje y el mundo) en favor de una *teoría* del significado como uso, además de incorporar una concepción del lenguaje como «juegos de lenguaje» y de análisis de la «gramática» de dichos juegos, en sustitución de la forma lógica y espacio lógico como ámbito natural del análisis en el *Tractatus*. En el segundo período las cuestiones de significatividad de las expresiones quedarían determinadas por la gramática. En otros términos, en cuestiones de significado se pasaría de una concepción de condiciones de verdad tractarianas (con el sesgo realista que ello implica) a una concepción de condiciones de aseverabilidad (con el sesgo antirrealista que ello implica). De esta manera, parte de la diferencia entre el primer período y el tardío estaría dado por un abandono de los compromisos metafísicos realistas de los trabajos tempranos y una deriva hacia una concepción terapéutica de la filosofía y el significado (antirrealista),³⁴ característica del período tardío.

Contraria a la versión estándar, la propuesta minimalista del «nuevo Wittgenstein» consistiría en mostrar la continuidad de la perspectiva terapéutica entre el *Tractatus* y el período tardío. El objetivo central de la filosofía wittgensteiniana consistiría en una invitación a abandonar la búsqueda de un punto de vista exterior al lenguaje desde el cual analizar, explicar o *construir una teoría* sobre la relación entre el lenguaje y el mundo; en otros términos, abandonar la ilusión de un punto de vista olímpico, por fuera y sobre el lenguaje.

A partir de las dos corrientes de lectura, los puntos que parecen enmarcar el debate filosófico acerca de la filosofía wittgensteiniana pueden enfocarse considerando si entre los dos extremos que fijan estas lecturas —el realismo tractariano y el contextualismo pragmatista con respecto a la verdad y el significado con que se identifica su posición tardía (IF)— se deja lugar para observaciones filosóficas que den cuenta de nociones claves para sostener casi cualquier postura filosófica: nociones como análisis, necesidad, normatividad, corrección; o, por lo contrario, todo lo que queda es una experiencia terapéutica que ha

34 Ver Dummett, M. (1991). *The logical basis of metaphysics*. Cambridge: Harvard University Press, especialmente los capítulos 14 y 15.

abandonado todo objetivo filosófico positivo. Si ahondamos las presentaciones paradójales que sugieren las observaciones tractarianas: «arrojar la escalera después de haber subido por ella».

En lo siguiente, no pretendo abrir una discusión erudita sobre la pertinencia de diversas corrientes de lecturas wittgensteinianas, ya en clave «nueva» o bien en la estándar, ni resolver la continuidad o discontinuidad de la perspectiva metodológica y los objetivos filosóficos. Pretendo evaluar, a partir de una propuesta «minimalista» de lectura, el rol del *análisis completo* como exigencia tractariana; luego presentar el *análisis conectivo* que se puede ejemplificar en la propuesta de terapia filosófica wittgensteiniana tardía. Para ello, primero caracterizaré el análisis completo y luego lo vincularé con la lectura *resolutely* de Cora Diamond y James Conant con respecto al *Tractatus* (que reseñaré brevemente). En segundo lugar, me serviré de ciertas observaciones «desatendidas» (*neglected*) acerca del método wittgensteiniano realizadas por G. P. Baker, en el marco del análisis conectivo. Mi intención es mostrar la eficacia de enfocarlos a través de la concepción del análisis y mostrar en qué consiste el énfasis en el análisis lingüístico que promueve la primera lectura, así como sugerir prestar atención a otros rasgos desatendidos de la concepción del análisis wittgensteiniano, a pesar de Baker.

El análisis completo en el *Tractatus*

En el *Tractatus* (3.25), Wittgenstein nos dice que «hay un *análisis completo*, y solo uno, de la proposición» (énfasis agregado), para agregar más adelante que es manifiesto que en el análisis de las proposiciones hemos de llegar a proposiciones elementales que constan de nombres en conexión inmediata (4.2.2 I) que, como partes simples del signo proposicional, se corresponden con los objetos del pensamiento. La proposición que consta de «signos simples» en conexión inmediata se llama proposición «completamente analizada» (3.2; 3.20 I). Es decir, el análisis exige un término último e inanalizable, que a la vez es condición del propio análisis. La exigencia de análisis lógico del pensamiento (*Gedanke*) no sería posible si, en principio, la proposición que lo expresa no fuera *completamente analizable*.³⁵ Esto no quiere decir que efectivamente se identifique el método filosófico con la efectiva realización de un análisis completo, sino que la propia noción de clarificación filosófica presupone la constricción que provee la forma general de la proposición y un orden lógico preexistente que asegura el orden del lenguaje. La necesidad de análisis lógico-filosófico se debe a que en el lenguaje ordinario es frecuente que las mismas palabras tengan diferentes modos de significación —que pertenezcan a diferentes símbolos— o que dos palabras que tengan diferentes modos de significación sean empleadas en

35 TLP (4.52): «Suppose *all* elementary propositions were given me: then we can simply ask: what propositions I can build out of them. And these are *all* propositions and *so* are they limited». TLP (4.53): «The proposition are everything which follows from the totality of all elementary propositions...».

proposiciones en que superficialmente son usadas de manera similar (3.323). Esto significa decir que la aparente forma de la proposición puede diferir de la genuina forma lógica —y de la que surgen las «confusiones más fundamentales (de las que está llena la filosofía entera)» (3.324)— de la que el análisis debe liberarnos. Por ello el análisis consiste en volver nuestras proposiciones más claras (*das Klarwerden von Sätzen*).

El análisis completo y la lectura *resolutely* del Tractatus

Cora Diamond y James Conant, en su *On reading the Tractatus resolutely*,³⁶ enfocan —por lo menos en parte— su lectura *resolutely* en la concepción del análisis lógico-lingüístico completo, y, a partir de ella, leen los compromisos metafísicos wittgensteinianos. El esfuerzo de los autores es contrarrestar las críticas a su austera o minimalista lectura de Wittgenstein.³⁷ Para ello proporcionan una serie de precisiones textuales y argumentos contra las objeciones más frecuentes a la consistencia de su posición. Ellos marcan el acento en que el método del *Tractatus* es similar en muchos aspectos al del Wittgenstein tardío, aunque obviamente posea diferencias significativas (de ninguna manera pretenderían que el pensamiento wittgensteiniano no sufrió cambios). Sin embargo, anticipa el método de las *Investigaciones* en un aspecto central: guiar a sus lectores a reconocer que ciertas palabras que estamos inclinados a usar en el discurso filosófico son un sinsentido. Se establece con ello una clara continuidad entre la labor de análisis filosófico del período temprano y el tardío, unificando el método y el objetivo perseguido por Wittgenstein: «lo que quiero enseñar es cómo pasar de un sinsentido no evidente a uno evidente» (IF, § 464).

En este contexto se cita una temprana formulación de la lectura *resolutely* de Cora Diamond:

Es metafísico [el *Tractatus*]... en sostener que cada una de las relaciones lógicas de nuestros pensamientos puede ser mostrada, *completamente mostrada*, en un análisis de nuestras proposiciones. Es metafísico en sostener que es posible para las proposiciones ser reescritas de tal modo que todas las relaciones lógicas sean claramente visibles, y que, por describirlas de esta manera, también debería ser claro cuáles proposiciones son nuestras proposiciones, qué combinaciones de signos, así como lo que todas las proposiciones tienen en común... Lo que es metafísica [en el *Tractatus*] no es el contenido de alguna creencia, sino el *disponer de un requerimiento*, el requerimiento de análisis lógico. El que nuestras proposiciones tengan sentido descansa en las relaciones lógicas que tienen unas proposiciones con otras. Y tal cosa y tal otra es *requerida* para que ello sea así. La metafísica no es otra cosa que lenguaje y el requerimiento de que algo es similar a esto o aquello: [...] La metafísica del *Tractatus* —no

36 En Kölbel, M., & Weiss, B. (Edits.). (2004). *Wittgenstein's lasting significance*. Londres: Routledge.

37 En particular a M. Williams y P. Sullivan, críticas que pueden verse en el mismo volumen en el que aparece el texto de Diamond y Conant. *Ibidem* nota anterior.

irónica y no cancelada— está en el requerimiento que es interno al lenguaje como lenguaje, en que haya una forma general de la proposición y que toda proposición tenga esa forma.³⁸

Un poco más adelante se especifica que los compromisos metafísicos pueden verse como subyacentes a la concepción del análisis como actividad de clarificación de las proposiciones. En la lista que se propone, estas son algunas de las expresiones que pueden mostrar dónde ubicar estos compromisos:

- las relaciones lógicas de nuestros pensamientos pueden ser mostradas *completamente* en el análisis de nuestras proposiciones;
- estas relaciones pueden desplegarse en una notación *absolutamente* perspicua;
- a través del empleo de dicha notación, es posible reescribir las proposiciones para que las relaciones lógicas sean *todas* claramente visibles;
- *toda* proposición puede ser analizada; hay tal cosa como *el* orden lógico del lenguaje;
- el orden lógico del lenguaje está *ya allí esperando* ser descubierto y el rol del análisis lógico es descubrirlo;
- al reescribir claramente las proposiciones (producto del análisis lógico), se vuelve claro lo que *todas* las proposiciones tienen en común;
- hay una forma general de la proposición y *todas* las proposiciones tienen esa forma;
- la clarificación lógica muestra lo engañoso de la forma superficial de la proposición *que disfraza* la real y *oculta* estructura lógica;
- *a través de una notación* perspicua, cierta ristra de signos puede ser desenmascarada como sinsentido;
- *toda* confusión filosófica puede ser clarificada de esta manera;
- por la actividad de clarificación, los problemas *básicos* de la filosofía finalmente han de resolverse.

Las expresiones en cursivas mostrarían los compromisos metafísicos asociados al análisis lógico-lingüístico. En frases corridas: toda proposición puede ser completamente analizable, ello es posible por la restricción que aporta la forma lógica de la proposición que antecede y guía el análisis, desenmascarando la estructura oculta de la proposición a través de una notación perspicua, que mostrará qué proposiciones son genuinas y cuáles sin sentido, por lo que finalmente se disolverán los problemas básicos de la filosofía.

Más allá de los problemas que pueda presentar para la lectura resoluta establecer el estatus de sentido o sinsentido de los compromisos metafísicos del *Tractatus*, para nuestro interés parece obvio que tal lectura austera o minimalista, a la hora de evaluar los compromisos metafísicos wittgensteinianos que conlleva su lectura, lo hace sosteniendo el foco sobre el requerimiento de *análisis completo* como la guía

38 Diamond, C. (1991). *The realistic spirit*. Cambridge: MIT Press (págs. 18-19); en el texto que estamos citando de Diamond y Conant, pág. 78 (la traducción me pertenece).

del *análisis terapéutico lingüístico* del *Tractatus*. Por esto tomaría sentido la afirmación «resoluta» de concebir el método wittgensteiniano como una unidad.

Para nosotros, lo importante —en este punto— es que, tanto para llevar adelante una postura resoluta o bien para criticarla, el tipo de análisis filosófico es un buen hilo conductor. Su propuesta minimalista o austera depende crucialmente de concebir el análisis filosófico en términos de análisis puramente lingüístico. Según esto, deberíamos vencer la ilusión de la necesidad de un punto de vista exterior al lenguaje. Sin embargo, la propia lectura resoluta reconoce que los compromisos metafísicos del *Tractatus* leídos a través del análisis «involucran muchos compromisos subsidiarios acerca del carácter del proceso de análisis, acerca de la presuposición de que hay un punto en el cual el análisis termina, acerca de cuándo se ha alcanzado tal punto, acerca de lo que por consiguiente se manifiesta, etcétera»,³⁹ puntos que, al parecer, quedarían pendientes para nuestra labor filosófica.

G. P. Baker y el análisis conectivo como un tipo de homeopatía

El tipo de lectura del Wittgenstein tardío que nos propone el «tardío»⁴⁰ Baker puede considerarse minimalista en un sentido distinto al de la lectura *resolutely*. En principio, el minimalismo haría referencia a un principio exegético de caridad interpretativa aplicado a los textos wittgensteinianos:⁴¹ un tipo de «minimalismo» como antídoto para nuestro «anhelo por la generalidad, debemos asociar a cada expresión la interpretación que da el *mínimum* de generalidad compatible con el contexto».

Este principio hermenéutico, sin embargo, tiene su paralelo en la manera en que Baker entiende la propuesta metodológica wittgensteiniana. El método no tendría que ver con una propuesta general (anhelo por generalidad) acerca de la gramática y los límites del sentido de nuestros «juegos de lenguajes» fácticos, sino con el objetivo de liberarnos de los tormentos intelectuales a través de

39 *Ibidem*, nota al pie 76, pág. 93.

40 Recordemos los trabajos seminales de Gordon Baker junto a Peter Hacker que se ubican en su período intermedio, dando como resultado los dos volúmenes monumentales sobre las *Investigaciones filosóficas* (Baker, G. P., & Hacker, P. [1980]. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford: Basil Blackwell.; [1985]. *Wittgenstein: Rules, grammar and necessity*. Oxford: Basil Blackwell). En este período, su clave de lectura de Wittgenstein consiste en identificar la labor filosófica wittgensteiniana con la tarea de remplazar la teorización (acerca de los fundamentos de la semántica o una teoría del significado) por observaciones sobre la gramática de nuestros efectivos juegos de lenguaje, las que permitan custodiar el límite entre el sentido y el sinsentido. Es a partir de los textos que comentaremos, a continuación, que se da una radicalización en la lectura que promueve Baker, seguramente influenciado por su trabajo sobre la filosofía de Waismann. Ello lo lleva a replantear la manera de entender el método filosófico wittgensteiniano, enfatizando la analogía con la terapia psicoanalítica; esta *nueva* perspectiva de Baker se encuentra diseminada en una serie de artículos recogidos en el volumen póstumo: Baker, G. P. (2004). *Wittgenstein's method: Neglected aspects*. (K. J. Morris, Ed.) Blackwell Publishing Ltd.

41 Baker, G. P. (2004). Remarks on 'language' and 'grammar'. En G. P. Baker, & K. J. Morris (Eds.), *Wittgenstein's method: Neglected aspects* (pág. 67). Blackwell Publishing Ltd.

analogías y concepciones sinópticas que nos permitan *ver* conexiones de sentido «desatendidas» (visión de aspectos) en el uso de nuestras palabras. Por lo tanto, implicaría una «radical reevaluación de los *métodos de clarificación conceptual* exhibidos en el corpus completo de los escritos de Wittgenstein»,⁴² que básicamente consistiría en retrotraer las palabras de uso metafísico a su uso cotidiano (IF, § 116).

Baker sugiere prestar atención a la concepción terapéutica global que Wittgenstein expone en las *Investigaciones*, la cual sería contraria a los que abogan por encontrar en ella una posición general positiva (ya sea antirrealista, convencionalista, idealista o la que fuera) y también contraria a la pretensión de ofrecer un bosquejo general de la geografía lógica de nuestro lenguaje (incluso para dominios específicos como el *mentalista*). Wittgenstein —según Baker— siempre buscó sacar a la luz las confusiones conceptuales de problemas filosóficos específicos en individuos específicos (Agustín, Platón, James, Frege, Russell y el autor del *Tractatus*) que se enmarañaron en sus propias reglas.

Agrega Baker:

Él [Wittgenstein] no se vio en el papel de un responsable de sanidad pública cuyas instrucciones eran suprimir la viruela de la faz de tierra (p. ej., eliminar el dualismo cartesiano de una vez por todas, por medio del argumento del lenguaje privado). Él operó, más bien, como internista que trató los chichones que varios pacientes individuales se ocasionaron por dar con sus cabezas contra los límites del lenguaje (cf. § 119). O, más exactamente, él comparó su procedimiento con el psicoanálisis: su objetivo era llevar a reconocer, a cada paciente, los orígenes particulares de sus desórdenes conceptuales (especialmente en el funcionamiento de analogías e imágenes de las cuales no eran conscientes); y el reconocimiento de parte del propio paciente de las reglas en las cuales se encuentra enredado es una precondition de la corrección del diagnóstico (BT, 410), así como de la eficacia de la curación (BT, 410). La práctica filosófica de Wittgenstein no es menos, sino mucho más consistentemente terapéutica que lo que comúnmente reconocemos.⁴³

Creo que se puede conceder que estas observaciones se correlacionan perfectamente con la expresión wittgensteiniana de que «el filósofo trata a una pregunta como una enfermedad» (IF, § 255), y que es suficientemente reconocible en la perspectiva de Baker su minimalismo, no solo hermenéutico, sino que él asume e intenta justificar como un rasgo que caracteriza al método filosófico wittgensteiniano. Ello enmarca su manera de leer al Wittgenstein tardío como un terapeuta para quien

quizás su principal objetivo no fuera establecer algunos hechos de gramática, sino más bien revelar o llamar la atención de los lectores dispuestos, de aspectos desatendidos o patrones inadvertidos en lo que decimos.⁴⁴

42 *Ibidem*, pág. 93 (énfasis agregado).

43 *Ibidem*, pág. 68 (la traducción me pertenece).

44 *Ibidem*, pág. 59.

Es claro que la intención de Baker (como cualquier lector de Wittgenstein) es arrojar un poco de luz sobre un amplio rango de temas que, según él, han sido concebidos imperfectamente o debatidos inapropiadamente. Pero el propio Baker se pregunta si, luego de todo ello, es iluminante rotular a Wittgenstein como un filósofo analítico o un filósofo del lenguaje. ¿Cuáles son las semejanzas y las diferencias entre sus descripciones de la gramática de nuestro lenguaje y trazar la geografía lógica del lenguaje a la Ryle; o compararlo con el tipo de análisis del lenguaje ordinario de Austin; o con la búsqueda de las características más generales de nuestro esquema conceptual en Strawson? ¿Cómo su concepción del significado como uso se relaciona con la semántica de las condiciones de verdad en Carnap o Davidson, con el antirrealismo de Dummett o la gramática generativa-transformacional de Chomsky; con las teorías de los actos de habla y con la fuerza ilocucionaria, etcétera?⁴⁵

A pesar de todas las dificultades generadas por la amplitud de temas y autores que pueden enumerarse, creo que la dirección de respuesta a Baker se encuentra en la hipótesis que hemos venido desarrollando, es decir, en las diversas maneras de concebir el análisis filosófico.

El punto no estaría en ser más o menos minimalista —enfaticar más o menos la terapia—, sino en contrastar los supuestos del análisis en tanto labor de clarificación filosófica, clarificar

los compromisos subsidiarios acerca del carácter del proceso de análisis, acerca de la presuposición de que hay un punto en el cual el análisis termina, acerca de cuándo se ha alcanzado tal punto, acerca de lo que por consiguiente se manifiesta como resultado del análisis.⁴⁶

Lo que finalmente cuenta como el propósito del análisis filosófico es clarificar las interconexiones de conceptos relacionados, sus implicaciones, compatibilidades e incompatibilidades, las condiciones y circunstancias de uso de expresiones filosóficamente problemáticas. Tal análisis no termina en proposiciones elementales lógicamente independientes o en un simple e inanalizable nombre o concepto. Termina en la claridad que se obtiene con respecto a una pregunta dada, cuando la red de conceptos se ha remontado a través de sus retículas relevantes. El término con el que se asocia este tipo de análisis se debe a P. Strawson, quien lo denominó *análisis conectivo*, y que lo contrapone al tipo de análisis reduccionista eliminativo.⁴⁷

45 *Ibidem*, pág. 52.

46 *Op. cit.*, nota 35 arriba.

47 Lo curioso de la deriva histórica que brevemente he reseñado es que, según ella, no se podría emparentar —tan fácilmente como lo propone Quine, citado arriba— el análisis eliminativo con el promovido por el Wittgenstein tardío. Pero lejos de ser esto un contrargumento a favor de la laxitud del concepto de análisis y de allí su ineficacia para enmarcar la lectura de la tradición analítica, creo que muestra fehacientemente lo productivo de comparar perspectivas filosóficas que reclaman superficial familiaridad, a través de las diferentes concepciones y compromisos del análisis.

Es cierto que bajo esta misma caracterización de análisis conectivo estamos describiendo una perspectiva como la de Strawson en *Analysis and metaphysics: An introduction to philosophy*, (Strawson, 1992)⁴⁸ donde no solo parece literalmente oponerse a la metáfora de la terapia y promover la superioridad de la metáfora gramatical, sino que además pretende —con anhelo de generalidad— que la descripción de nuestro más amplio esquema conceptual es una tarea metafísica. Pero justamente lo hace comparando las supuestas virtudes de la metáfora gramatical con respecto a las de la terapia, considerando sus similitudes y diferencias. Ambas metáforas permiten dos posturas distintas sobre una misma base: o bien enfocarse hacia una forma menguada de naturalismo (católico en la versión de Strawson), describiendo la articulación de nuestros conceptos más generales que componen nuestro esquema conceptual, o bien disolver terapéuticamente los problemas dejando todo como estaba (cf. IF, § 125). En todo caso, ambas orientaciones pueden subsumirse bajo el *análisis conectivo*; ambas exigen recorrer las conexiones de nuestros conceptos o bien para corregir y restaurar la mala comprensión de la gramática de los usos fácticos de nuestro lenguaje o bien para encontrar insospechados nexos que nos permitan abandonar ciertas ilusiones que nos agobian y aprender a *ver* nuevos aspectos que disuelvan los problemas filosóficos.

No en vano el propio Baker sostiene su nueva lectura del método de Wittgenstein como una concepción terapéutica individual, considerando el lugar de las metáforas, imágenes, concepciones, ejemplos que nos conducen a una nueva representación sinóptica que nos permite considerar una configuración y sus aspectos hasta ese momento *desatendida* (*neglected*). Lo que es hermenéutica de los textos wittgensteinianos, en Baker, tiene un inmediato paralelo en la perspectiva de análisis filosófico. Es necesario recorrer la red de palabras de un cierto dominio de uso y los diagramas que las conectan para lograr una representación perspicua (*übersichtlich* o *übersehbar*) de ese dominio (su gramática y la representación de la gramática),⁴⁹ la que sería el objetivo del análisis.

48 El tipo de análisis conectivo —según la caracterización de Strawson— puede comprender a una gama de filósofos contemporáneos. Por ejemplo, en sus conclusiones a las *Dewey lectures*, Putnam nos sugiere que la tarea de elucidación filosófica debe conducirnos a explorar el círculo de interconexión entre diferentes conceptos como percepción, comprensión, representación, verificación y verdad, en vez de intentar reducir este círculo de conceptos (familia) a un punto. El intento de reducción, clásico exponente de un ideal en análisis filosófico es, para Putnam, entre otros puntos, la causa de nuestra tendencia a «[...] “recoil” from one horrendous position to another in philosophy»; Putnam, H. (setiembre de 1994). *The Dewey lectures. The Journal of Philosophy*, 91(9), 516.

49 En el artículo que citamos a continuación (ver siguiente nota abajo) Baker se dedica a esclarecer la aparente tensión entre las dos interpretaciones de *representación perspicua* (*übersichtlich*), pero su objetivo hermenéutico persigue, además, lo que él identifica como las consecuencias deseables de una de las posiciones: «we do arrive at a conception of perspicuous representations which has the merit of giving them a central place in Wittgenstein’s account of the nature of philosophy. On this view, the general aim of the philosopher must be to produce surveyable descriptions of the uses of words which have a high degree of

Baker reflexiona sobre estos aspectos del análisis en su *Philosophical investigations (§ 122): Neglected aspects*.⁵⁰ El objetivo del texto es tratar de resolver las tensiones debidas a dos interpretaciones del método wittgensteiniano que se sostienen en observaciones de IF § 122. La primera pone el foco sobre la representación de nuestra gramática; la segunda, en el ordenamiento o disposición de nuestro uso de las palabras. Baker pretende dar una visión unificada del método introduciendo la analogía de la visión de aspectos.

Al caracterizar una de las interpretaciones que llama *bird's-eye view model* y que, por lo tanto, puede ser considerada como parte de las observaciones sobre el método wittgensteiniano, Baker describe la labor filosófica de análisis a partir de la actividad del filósofo que ha de recordarnos los hechos familiares que se han escurrido de nuestro campo de atención, y que debe dirigir nuestro pensamiento hacia una trayectoria menos enrevesada que muestre *el nexa gramatical que abarca una amplia gama de conceptos relacionados*, sobre todo para producir los esquemas que eviten los detalles confusos.⁵¹ Esta interpretación del método wittgensteiniano da lugar a la posibilidad de ciertos aspectos positivos o propositivos de la concepción terapéutica, pero excluye la posibilidad de una completa o exhaustiva expresión de esa red conceptual.

En general, Baker reconoce que no hay un simple método para disolver todo problema filosófico, pero considera que hay una estrategia general, exhibida en las varias formas de terapia, que da lugar a la convicción de que el correcto tratamiento de cada problema puede arrojar luz sobre la manera de entender lo que ha de ser el *correcto tratamiento* en general. Como estrategia unificadora, Baker recurre a la analogía con la visión de aspectos, tomando a la propuesta terapéutica de Wittgenstein como si fuera «a kind of homeopathy».⁵²

El método *conectivo homeopático* a la Baker nos permite comprender y evaluar su lectura de Wittgenstein en clave minimalista, considerando sus supuestos, el proceso y lo esperable a ser manifestado en el análisis filosófico.

comprehensiveness and which can therefore be employed to clarify sizeable domains of grammar and to dissolve many different philosophical problems all at once» (pág. 26).

50 En Morris, K. J., & Baker, G. P. (Edits.). (2004). *Wittgenstein's method: Neglected aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon Baker*. Hoboken: Blackwell Publishing, Ltd. (págs. 22-51).

51 *Ibidem*, p. 26.

52 *Ibidem*, p. 34.

Conclusión y observaciones finales

Lo que he procurado en el desarrollo del presente capítulo —aunque de manera somera y más bien programática— es mostrar la eficacia de concebir y evaluar la tradición analítica a partir de los diversos modos de entender el análisis filosófico. Aunque la hipótesis es histórica, sin embargo la considero sumamente relevante a la hora de evaluar y comparar las virtudes y defectos de varios programas filosóficos. No hay una deriva natural entre las primeras formas reivindicadas de análisis en el origen de la tradición analítica que nos obligue a identificar a la tradición con el *giro lingüístico* a la Dummett, o con el deflacionismo lingüístico pragmatista de Rorty. A la vez, nuestro *anhelo* por la generalidad debería dar cuenta de los chichones causados por los límites del lenguaje sin necesidad de recurrir al terapeuta homeopático o al eliminativismo quineano. Toda esta aparente laxitud no hace más que mostrarnos que los diversos compromisos con la noción de análisis —así como los compromisos subsidiarios acerca del carácter del proceso de análisis, acerca de la presuposición de que hay un punto en el que el análisis termina, acerca de cuándo se ha alcanzado tal punto, acerca de lo que por consiguiente se manifiesta como resultado del análisis, etcétera— deben guiarnos a la hora de evaluar lo que consideramos la labor filosófica y nuestras expectativas con respecto a su resultado.

Finalmente —y más como una sugerencia que como un argumento, entre otras cosas porque sería inmanejable en este capítulo, y en algún sentido será retomado y explicitado en los capítulos finales— quisiera recordar, frente a las nuevas lecturas minimalistas de Wittgenstein, un límite autoimpuesto y *desatendido* o no analizado por los herederos del Wittgenstein tardío. En la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* se comenta:

Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que le subyace a ella en la naturaleza? Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales (con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención).⁵³

Una última observación metodológica: todavía me parece pertinente «People who have no need for transparency in their argumentation are lost to philosophy» (Wittgenstein, 1993, pág. 183).

53 *Op. cit.*, pág. 523.

Michael Dummett/Antirrealismo

Verdad y significado

I became interested in the different varieties of realism. One could be a realist about one or another subject-matter; but the arguments for and against different varieties of realism are remarkably, although not totally, similar in form.⁵⁴

En la compilación de algunos escritos de Michael Dummett bajo el título *Truth and other enigmas* a finales de los setenta (que abarca el período 1954-76; 1978) ya pueden apreciarse los temas centrales que ocuparán su pensamiento filosófico por décadas. Obviamente tales temas se concentran en la verdad, mientras que los *otros enigmas* se focalizan fundamentalmente en los problemas del significado y la comprensión, el realismo, la lógica, etcétera. En este largo período de su pensamiento —recogido en los ensayos— si bien no se ofrece una unidad, sin embargo, se destacan dos cuestiones centrales que se repiten con diferente énfasis en los distintos ensayos.

I) Un tema refiere a un conjunto de observaciones sobre el realismo, es decir, aquellos debates que se preguntan si uno u otro aspecto del mundo es independiente de la forma en que nos lo representamos (desde entidades matemáticas a objetos físicos), con preguntas del estilo ¿hay un reino de entidades matemáticas que existen con completa independencia de la actividad de los individuos que operan con la matemática? ¿Hay hechos del pasado que nuestro uso de expresiones en tiempo pasado pretende capturar?

El otro tema o perspectiva proviene, según Dummett lo presenta, del último Wittgenstein, y consiste en preguntarse por la naturaleza del significado y pretender que el significado de una expresión está completamente determinado por su uso, por la manera en que es empleada por los hablantes.⁵⁵ Si observamos

54 Dummett, M. (2007). Intellectual autobiography. En R. E. Auxier, & L. E. Hahn (Edits.), *The Philosophy of Michael Dummett. The library of living philosophers* (pág. 18). Illinois: Open Court Publishing Company.

55 En *Truth and the past* puede encontrarse una tardía y clara exposición del sentido en el que Dummett lee la perspectiva del significado como uso, en términos del último Wittgenstein. Allí dice: «Wittgenstein's writings, there are *three fundamental features of use*. First is what is accepted as justifying an utterance. If the utterance is of an assertoric character, this becomes what vindicates it or establishes it as correct. This comes under the head of the *grounds* for asserting a statement: these include what is acknowledged as entitling a speaker to make the assertion, what requires him to withdraw it, and in what circumstances, if any, it is conclusively shown to be correct. The second feature consists of what a speaker commits

con cierta distancia la obra de Dummett, veremos que gran parte de su trabajo ha consistido en un intento de argumentar a favor de esta tesis, ya sea para aclarar su contenido, así como para elaborar sus consecuencias. Parte importante de la elaboración de esas consecuencias ha sido ligar la teoría del significado con los problemas del realismo; por lo tanto, unir los dos puntos de vista que consideramos surgía en *Truth and other enigmas*. Es decir, el hilo conductor de su obra se volcará sobre la cuestión de cómo una teoría del significado es una pieza central para el debate acerca del realismo. Las incursiones en esta temática conformarán una línea de trabajo que si bien se irá modificando y ampliando en las décadas subsiguientes, mantendrá la continuidad y centralidad hasta sus últimos escritos recogidos en *Thought and reality* (que recoge *The Gifford lectures*, 1996-7; 2006) y *The truth and the past* (que recoge su *Dewey lectures*, 2002; 2004),⁵⁶ donde se han matizado sus perspectivas críticas con respecto a diversas maneras de caracterizar los compromisos realistas. En particular, su búsqueda se centra en dar con una concepción de la verdad que pueda cumplir un rol adecuado en una teoría del significado (incluso proponiendo alternativas distintas en dichos textos).⁵⁷ Empecemos por examinar el punto de vista de que el significado es el uso y avancemos hacia su vínculo con los problemas del realismo.

himself to by saying something, and what is counted as a proper response to another's utterance. When the utterance is assertoric, this comes under the head of the *consequences* of making the assertion: what actual or potential difference it makes to what is done or said by the speaker or his hearers. It includes what constitutes acting on an assertion when it is accepted, as well as inferences drawn from the statement so asserted. The third feature is a more reflective one, namely the point of having a given form of words in the language. To ask after its point is to ask what we are able to do with that form of words that we could not do without it. Often there will be little reason to ask such a question—the point of having a given form of words may be obvious. But it may seem worthwhile to inquire, for instance, what is the point of having such a form of sentence as counterfactual conditionals, and right to criticize some account of their meanings on the ground that it deprives them of any point. But, although a question of the form, “What is the point of having such-and-such a form of words in the language?” is often philosophically useful to ask, it is arguable that this is not a genuinely independent feature of use: a fully adequate account of the use of a given form of sentence will always *show* what is the point of having it in the language, whenever there really is a point in this» (págs. 23-24, cursivas agregadas).

56 Así como otro conjunto de textos recogidos en *The seas of language* (1991), *The logical basis of metaphysics* (1993), además de una serie de libros sobre Frege, que es una figura permanente en los escritos de Dummett, incluso en aquellos en los que no lo toma como figura central.

57 «There are two differences between the two conceptions of truth. In the Gifford Lectures, a proposition is reckoned to be true just in case *we*, as we are or were, are or were in a position to establish it to hold good; my present standpoint, as stated in the Dewey Lectures, is that it is true just in case *anyone suitably placed in time and space* would be or have been in such a position. The difference has an evidently far-reaching effect: far more propositions will be rendered true under the Dewey than under the Gifford conception... The second difference is that, in the Gifford Lectures, the past and the future are not treated symmetrically, whereas, under my present interpretation, they are.» (2006, págs. VII-VIII).

Significado como uso (manifestación, aprendizaje, lenguaje privado)

La tesis de que el significado es el uso puede ser considerada como la afirmación de que si dos hablantes están de acuerdo en el *uso* que hacen de una expresión, entonces esa expresión significa lo mismo para cada uno de ellos. Pero ¿por qué esto debiera ser el caso? Supongamos que fuera posible para dos hablantes diferir en el sentido que le han conferido a una expresión. Sin embargo, a pesar de ello, aún parecen utilizar la expresión del mismo modo. De ser así, entonces, la diferencia de significado sería tal que no se manifestaría en la interacción de los hablantes y, por lo tanto, cómo determinaríamos tal diferencia, de haberla. La respuesta parece obvia: la única evidencia con la que cuentan los hablantes para basar sus juicios sobre el significado que se ha conferido a una expresión es la evidencia de su uso. Si el significado trascendiera el uso, entonces el significado que un hablante atribuye a una expresión no estaría disponible para otros hablantes y, en este sentido, sería privado a ese hablante. Por esto, Dummett pretende que tal concepción es insostenible, ya que no tendría sentido pensar en un significado o aspecto del significado que nunca se expresa en la interacción comunicativa entre hablantes, ya que para él «el significado de un enunciado consiste únicamente en su papel como instrumento de comunicación» (Dummett, 1978, pág. 216).

Veámoslo de otro modo. Si he de comunicar algo mediante el uso de una frase determinada, entonces esa frase debe tener un cierto contenido (significado) para mí y para aquel a quien está dirigida, y a ambos —hablante y oyente— debe sernos posible conocer que esa sentencia tiene tal contenido. Pero si el contenido dependiera de algo esencialmente privado y no manifestable en la interacción, no habría manera de que cualquier otro obtuviera la posibilidad de hacerse con ese conocimiento. Según Dummett, el oyente «no tendría ninguna manera de tomar conciencia de la asociación de la oración con un contenido en particular» (Dummett, 1978, pág. 216) y así no habría manera de que la oración sea utilizada con éxito en la comunicación.

En consecuencia, lo que Dummett está diciendo es que si la comunicación se produce debe ser posible para un oyente determinar el significado del hablante. Para ello, entonces, el éxito en la comunicación dependerá de que los oyentes puedan fijar el significado correcto de una expresión de manera no accidental; de hecho, la posibilidad de determinar la corrección en la aprehensión de un significado ha de ser un proceso sistemático. En otras palabras, la comunicación no se limita solamente a que hablante y oyente compartan tal o cual significado casualmente, sino que les debe ser posible —tanto al hablante como al oyente, por principio— llegar a conocer que comparten tal significado, y este conocimiento es parte de un proceso sistemático.⁵⁸

58 En el prefacio a *The seas of language*, Dummett nos recuerda: «Not long after *Truth and other enigmas* came out, however, I began to have doubts about its treatment of the notion of a speaker's knowledge of a language: it offered two incompatible conceptions of that notion,

Así, comprender una expresión es conocer su significado. Por esto, un modelo del significado es un modelo de la comprensión, una representación de lo que el individuo conoce cuando conoce el significado. Es decir, la comprensión es un estado de conocimiento y las atribuciones de conocimiento se deben justificar en términos de capacidades que constituyen la posesión del tal conocimiento. En algunos casos podríamos poner por ejemplo que dicha capacidad será una capacidad para articular el contenido de mi propio conocimiento. Estos son los casos en que el conocimiento que alguien posee de sus propios procesos cognoscitivos es explícito. Es evidente que, so pena de circularidad viciosa o regreso al infinito, el conocimiento del lenguaje no siempre se puede caracterizar de esta manera. Porque, de lo contrario, la capacidad de los hablantes para utilizar algunos trozos de lenguaje se explicaría solo en términos de su capacidad para usar otros trozos del lenguaje, y de esta manera nadie podría aprender un lenguaje a menos que conozca ya un trozo importante del mismo lenguaje. Por esto tendremos que aceptar que la posesión de los conocimientos que cuentan para la comprensión, en ocasiones, depende de cierto conocimiento implícito.⁵⁹ Ahora bien, si la posesión de conocimientos solo es posible cuando puede ser atribuida por otros; es decir, cuando puede reconocerse o manifestarse en la interacción, entonces el argumento de Dummett se completa: atribuir conocimiento implícito requerirá exposición a otros hablantes de ciertas capacidades en relación al uso de una expresión. He aquí la importancia de la interacción comunicativa y la posibilidad de atribuciones mutuas entre oyente y hablante que se presenta como el terreno común para asegurar el reconocimiento de ese conocimiento implícito que se determina en la corrección de las mutuas atribuciones. Pero ¿qué otra cosa podrían ser esas capacidades que la capacidad para utilizar las expresiones de forma correcta? Así, nuestra pregunta acerca de si la comunicación requiere el conocimiento de significados compartidos se convierte en la cuestión de si el conocimiento del significado debe ser imputable por otros. De lo contrario, la alternativa sería claramente afirmar que algunos estados de conocimiento solo son autoatribuibles y ello chocaría inevitablemente contra el argumento del lenguaje privado, al que Dummett expresamente adhiere como «incontrovertible» (pág. xxxiii).

neither of them satisfactory. One is that knowledge of a language is simply a practical ability, like knowing how to swim, save for being immeasurably more complex: this view is expressed in the characterization of a theory of meaning as a theoretical representation of a practical ability, and its articulation as corresponding to the articulation of that complex ability. I now think that a knowledge of a language has a substantial theoretical component; better expressed, that the classification of knowledge into theoretical and practical (knowledge-that and knowledge-how) is far too crude to allow knowledge of a language to be located within it. For one thing, a ground for taking seriously the attribution of *knowledge* to someone able to speak a language is that his linguistic utterances are (usually) rational acts, concerning which we may ask after the motives and intentions underlying them...» (pág. x). Para lo que venimos tratando, véanse las páginas 216-217 de *Truth and other enigmas*.

59 «Knowledge which shows itself partly by manifestation of the practical ability, and partly by readiness to acknowledge as correct a formulation of that which is known when it's presented» (1978, pág. 96).

Por lo tanto, si el conocimiento del significado dependiera de la autoatribución, entonces no habría ninguna distinción entre parecer estar en posesión de él y realmente poseerlo, es decir, el conocimiento supondría la posibilidad de un lenguaje privado, que justamente es lo que Wittgenstein pretende desacreditar. Así, el compromiso de Dummett con la tesis de que el significado es el uso parece derivar de su aceptación del argumento de Wittgenstein contra el lenguaje privado, solo que expuesto en términos de condiciones de aprendizaje del lenguaje y manifestación de las capacidades o conocimientos explícitos.

Holismo, molecularidad, composicionalidad del significado

Vamos a pasar de los argumentos a favor de la tesis del significado como uso hacia la naturaleza misma de la tesis, ya que, como acertadamente señala Dummett, la tesis es poco más que un eslogan, una directriz para juzgar la aceptabilidad de una concepción del significado, pero no una concepción del significado en sí mismo. Por supuesto que alguien que conoce el significado de una expresión sabe cómo usarlo; la pregunta sigue siendo: ¿cómo vamos a caracterizar este conocimiento? La razón por la que esto es un problema es que una expresión se utilizará en combinación con otras expresiones en oraciones gramaticales. Así, para saber el uso de una expresión, lo que uno necesita saber es cómo usarla en todas estas posibles combinaciones que, a su vez, requieren la comprensión de las expresiones con las que se combina. Dado que el rango de posibilidades de combinación de estas expresiones incluye todas las otras expresiones gramaticales (simples y complejas) en el lenguaje, la capacidad de utilizar la expresión sería indistinguible de la capacidad de usar el lenguaje como un todo, es decir, aceptar el holismo. Dummett rechaza tal holismo, ya que considera que aceptar la multidependencia que implica el holismo, más que aportar a una teoría del significado, es la negación o la muestra de la imposibilidad de una teoría como tal. En *Truth and other enigmas* dice:

Desde un punto de vista holístico, ningún modelo para el contenido de una sentencia particular puede ser dado: nosotros no podríamos atrapar el poder representativo de una sentencia salvo que logremos atrapar las tendencias lingüísticas completas subyacentes a nuestro uso de la lengua como una totalidad, y cuando tenemos una comprensión del todo, no hay manera en que esto pueda ser sistematizado con el fin de dar una visión clara de la contribución de cualquier parte particular al resto del aparato. Ninguna sentencia puede ser considerada como diciendo algo por sí misma: la unidad más pequeña que se puede considerar como diciendo algo es la totalidad de las sentencias creídas, y en cualquier tiempo, verdaderas.⁶⁰

A partir de la cita es claro que Dummett rechaza el holismo por considerarlo inapropiado para dar cuenta de las condiciones que el conocimiento requiere para

60 *Ibidem*, pág. 309.

que podamos afirmar que el uso de una oración —y por ende su significado— es atrapado correctamente. Ello solo podría darse si la determinación del correcto uso de una expresión pudiera ser limitado sistemáticamente con independencia del conocimiento del resto del lenguaje. Por ello, Dummett cree que debe haber alguna manera de caracterizar una pieza determinada del conocimiento que un hablante posee cuando comprende la expresión de un lenguaje. Este punto de vista podría considerarse una concepción *molecular* del significado, por oposición a la concepción holista. Ahora bien, si hemos negado el holismo en tanto consideraba que la comprensión de una cierta expresión exigía el conocimiento completo de su uso, debemos decir en qué consiste el conocimiento particular que participa en la comprensión de una expresión de acuerdo con un conjunto limitado de usos. Este conjunto establecería o determinaría canónicamente el significado de una expresión. Es evidente que una concepción molecular de este tipo está de acuerdo con el eslogan del significado como uso, pero ¿cómo podemos explicar, a partir de esta concepción, el uso completo de la expresión? El punto parecería estar en considerar que el uso completo de la expresión fluye, de alguna manera, uniforme de aquellos usos canónicos que determinarían el significado (una especie de lo que Wittgenstein una vez caracterizó como «rails invisibly laid to infinity» [Wittgenstein, 1953, § 218]). Por ejemplo, supongamos que hemos caracterizado el uso que determina el significado de una expresión: en ello deberá haber un procedimiento de aplicación uniforme que nos permita derivar sus otros usos. Así, nuestra concepción del significado como uso en la perspectiva molecular debe tomar en cuenta dos aspectos: los usos canónicos que determinan el significado, por un lado, y cómo otros usos se derivan de ellos. Ahora bien, uno puede preguntarse por qué Dummett se siente atraído por una concepción molecular. Vimos que una motivación es la negación del holismo y, por otro lado, el compromiso con la idea de que la tarea de una teoría del significado es ofrecer una representación sistemática de los contenidos de cualquier oración que pueda ser expresada en el lenguaje, es decir, mostrar cómo el significado de una oración está determinado sistemáticamente por los significados de sus partes. Entonces, o bien aceptamos (según Dummett) cierta forma de molecularismo que permita dar cuenta de la composicionalidad del significado, o bien abandonamos la esperanza de una teoría del significado como tal. Dicho de otro modo, el molecularismo no es para Dummett una mera elección entre concepciones rivales, se muestra más bien como una posición predeterminada.

Ahora bien, Dummett admite en *The logical basis of metaphysics* que un enfoque holístico del significado no necesita ser no composicional, ya que, incluso en un enfoque holístico, el significado de una oración está en función de los significados de sus partes y la forma en que se componen. Pero los significados de esos componentes no pueden ser caracterizados con independencia de la comprensión de todo el lenguaje y, por lo tanto, un enfoque holístico como «teoría» del significado no tendría la capacidad explicativa de una teoría molecular de sentido, ya que implica la idea misma del holismo de la confirmación.

Otra característica del lenguaje que una teoría holística no podría explicar —o mejor, no podría dar una explicación *adecuada*— sería cómo se dan los cambios en el lenguaje. Intuitivamente, suponemos que existe una diferencia real entre un cambio en las creencias de uno y un cambio de significado poseído por una oración. Pero ya que para un holista el significado de cualquier expresión se determina en función de la totalidad de las oraciones sostenidas o creídas como verdaderas, cualquier cambio en la creencia equivale a un cambio en el significado. Por ello no determinaríamos claramente un cambio en el significado de algunas expresiones que implica un cambio en el lenguaje de un cambio en las creencias que provoca la redistribución de los valores de verdad de algunas oraciones. Aquí la cuestión no es si se puede o no revisar la asignación del valor de verdad de una sentencia, de lo que se trata es de si tal revisión debe ser vista como un cambio en el significado. En otras palabras, estamos preguntando si la revisión de la asignación de valor de verdad de una oración constituye solo un cambio en nuestras disposiciones a usar el lenguaje o puede ser considerada como un cambio de significado. Un holista a la Quine diría, por ejemplo, que no hay tal opción, dado que el significado se reduce solo a las disposiciones de los hablantes frente a la experiencia; toda revisión en la asignación de valores de verdad implica un cambio en nuestras disposiciones en respuesta a la experiencia, y por ello no hay ninguna sentencia inmune a la revisión por preservar algo que llamaríamos *su significado*.

Más allá de la toma de posición con respecto a una solución para la composicionalidad, está claro que para Dummett este problema es crucial ya que implica —como vimos— su punto de vista sobre cómo entender que el significado está determinado por el uso.

Dejemos de lado las posibles soluciones a la composicionalidad y volvamos al problema de la determinación de las condiciones del conocimiento que se encuentran implicadas en la determinación de la comprensión del significado de una expresión.

Condiciones de verdad, indecidibilidad, bivalencia

¿Cuáles han de ser las condiciones que debería atrapar un hablante cuando afirmamos que ha llegado a comprender una frase u oración en particular?

Dummett sostiene que comprender las condiciones que determinan el uso canónico de una oración no puede equivaler a comprender sus condiciones de verdad, por lo menos a la manera en que ello ha sido concebido tradicionalmente, por ejemplo por Frege, el primer Wittgenstein y, en la actualidad, por Davidson. Ellos han supuesto que comprender una oración es atrapar las condiciones bajo las cuales es verdadera, o mejor: aquello que, de darse, haría a la oración verdadera. Si ello fuera así podemos entonces explicar, sobre esa base, el uso de una oración por sí misma: se afirma la oración solo en aquellos casos en

que tales condiciones que la oración expresa se han obtenido. También podemos explicar el uso de esta oración como un componente de otras oraciones, porque se puede explicar cómo las condiciones de verdad del complejo se determinan por las condiciones de verdad de sus componentes.

Sin embargo, Dummett sostiene que esta concepción tradicional es errónea. Algunas oraciones son indecidibles, es decir, hay oraciones para las que no tenemos ningún medio garantizado que nos permita la determinación de su valor de verdad. Él está pensando, en particular, en enunciados sobre el pasado, sobre regiones remotas del espacio, en frases que generalizan sobre totalidades que no podemos garantizar que seamos capaces de inspeccionar, en contrafácticos y condicionales subjuntivos. La base por la que esto no nos resultaría claro —sostiene Dummett— es que tradicionalmente tendemos a creer que cada oración es determinadamente verdadera o falsa (bivalencia). En aquellos casos en los que no tenemos garantía para determinar la verdad o falsedad de estas oraciones, consideramos que cada una de ellas es determinadamente verdadera o falsa independientemente de nuestra manera de llegar a conocer si se obtienen o no tales condiciones de verdad. Ahora bien, si la concepción de las condiciones de verdad del significado es correcta, entonces, en la comprensión de frases indecidibles nos aferramos a las condiciones de verdad, entendiendo que lo que hace verdadera a una oración se puede dar o no determinadamente, con independencia de nuestro conocimiento de ello. Según Dummett, no podemos tomar el reconocimiento de estas condiciones de verdad como la comprensión del significado, ya que va contra el lema de que el significado se agota en el uso. Si el teórico de las condiciones de verdad acepta el requisito de que el significado no trasciende el uso, entonces debe explicar cómo la comprensión —comprensión de las condiciones de verdad— se manifiesta en estos casos en el uso de la oración por parte de los hablantes. Se podría argumentar que la comprensión no siempre puede consistir en conocimiento explícito. Pero entonces la pregunta ahora es: cuando el conocimiento está implícito, ¿qué serían capaces de hacer los hablantes que demuestre su comprensión del significado de una expresión a partir de determinadas condiciones de verdad que no somos capaces de determinar en su darse o no darse?

Pues bien, los hablantes son capaces de utilizar sus capacidades para reconocer la obtención de ciertos estados de cosas en el mundo, estados de cosas que confieren verdad o falsedad a las oraciones, o que constituyen evidencia a su favor o en su contra. Esto es aceptable, pero solo cuando la oración es decidible podemos pensar que estas capacidades de reconocimiento constituyen la comprensión de las condiciones de verdad que determinadamente pueden darse o no, porque cuando la oración es decidible tenemos una manera garantizada de ejercer nuestra capacidad de reconocimiento con el fin de determinar su valor de verdad. Pero en aquellos casos en que la oración es indecidible, a lo sumo podremos ejercer nuestra capacidad de reconocimiento para determinar si es posible llegar a tener evidencia o no a favor de la verdad de la oración, no

pudiendo alegar que habría una cierta circunstancia en la que seríamos capaces de justificar nuestra presunción, ya que esa circunstancia trasciende la evidencia. O mejor aún, no podemos justificar esta presunción sin, además, suponer que hay un ingrediente de la comprensión que va más allá de lo que uno es capaz de lograr con relación al uso de la oración. Es decir, la comprensión no puede acudir a justificarse en los usos de la oración, ya que lo determinante para la comprensión de las condiciones de verdad trasciende los usos de la oración. Esto último, obviamente, viola la tesis de que el significado se agota o se manifiesta completamente en su uso.

En resumen, el argumento de Dummett para encontrar inconsistente la identificación del significado con las condiciones de verdad podría exponerse de la siguiente manera:

1. El significado de un enunciado está determinado por sus condiciones de verdad.
2. Hay enunciados de los que es imposible conocer si sus condiciones de verdad se obtienen o no.
3. Por las constricciones que limitan una teoría del significado aceptable, el significado debe ser aprehensible y manifestable en el uso.
4. Por esto, se produce una contradicción si aceptamos 1, 2, 3.
5. Dado que 2 y 3 son irrenunciables, entonces debemos abandonar 1 (el significado de un enunciado no puede ser sus condiciones de verdad).

En este punto es importante señalar que la derivación de la contradicción en el punto 4 se debe a la aceptación de una premisa no mencionada que debe agregarse al paso 3:

- 3.1. Si es imposible conocer si las condiciones de verdad de *p* se dan o no, entonces es imposible conocer las condiciones de verdad de *p*. Solo en la medida de este agregado se obtiene la pretendida contradicción.

Así, parece que el argumento que sostiene Dummett tiende a confundir o igualar sin más el conocimiento de las condiciones de verdad y el conocimiento de la *obtención* (darse o no darse) de tales condiciones de verdad. Ambos tipos de conocimiento pueden (algunos críticos dirían *e incluso deben*) ser separados.

Supongamos que conjeturamos que «no hay seres extraterrestres inteligentes». El hecho de que esta conjetura no pueda ser verificada, ni siquiera en principio, no significa que no comprendamos la expresión y aquello que, de darse, haría verdadero el enunciado.

Ahora bien, de todos modos parecería que lo que realmente parece necesitar justificación para un teórico de las condiciones de verdad es la idea de que estas condiciones son determinadas en su darse o no con independencia de nuestro conocimiento de ello, es decir, que estas condiciones de verdad son bivalentes. Es decir, aceptar la lógica clásica y el principio lógico del tercero excluido y, junto con él, el principio semántico de bivalencia: «*P* o no-*P*» es válido para todos los *P* y la disyunción es verdadera solo en el caso de que uno de sus

disyuntos es verdadero. Así que, o «P» es verdadera, o «P» no es verdadera (no P es verdadera). Así, lo que parecería mostrar la comprensión de un hablante en los casos indecibles es la aceptación de la bivalencia de las condiciones de verdad y el principio lógico del tercero excluido.

Dummett objeta esta explicación, ya que ella pretende atribuir a los hablantes la comprensión de cierta expresión sobre la base de que ellos están dispuestos a aceptar una cierta noción de verdad implicada en un modo de inferencia o en la aceptación de la verdad lógica de cierta expresión. Según Dummett, nuestra manera de inferir debería estar justificada sobre las bases de una noción de verdad que nosotros podamos atribuirnos a nosotros mismos basándonos en los usos del lenguaje y que no implicaran la comprensión de la misma regla de inferencia que debo suponer ya atrapada.

Tratemos de entender esto de una manera un tanto general. Desde una perspectiva realista de la consecuencia lógica, uno podría decir que, dado un conjunto de sentencias Γ , este entraña una sentencia α si y solo si (syss); no es lógicamente posible para toda sentencia de Γ ser verdadera mientras α es falsa. De aquí que la consecuencia se sostiene vía una concepción de verdad comprendida con anterioridad e independiente de la caracterización misma de la consecuencia. Por otra parte, desde una concepción antirrealista, Γ entraña α syss hay una prueba para α a partir de Γ ; dado que las pruebas son construcciones humanas, la noción de consecuencia hace sentido en términos de las capacidades epistémicas humanas.

En última instancia, el argumento de Dummett descansa en la puesta en duda de la aceptación sin más del principio de tercero excluido y, particularmente, el principio semántico de la bivalencia,⁶¹ por lo cual considera que en nuestro uso cotidiano del lenguaje realizamos inferencias ilegítimas. Por ello, la noción de verdad, la justificación de la lógica —entre otros problemas— ponen en conexión el problema del significado con el problema del realismo. La relevancia que toma la aceptación o no de la bivalencia es explícito en el siguiente pasaje:

Thus the topic of bivalence raises very large issues, with which several of the essays in this volume are concerned, and which have formed my principal philosophical preoccupation from 1960 onwards; they underlie the metaphysical disputes that arise in many different areas of philosophy between a realist and a positivist or idealist, or, in the colourless term I have preferred to use, an anti-realist, interpretation of some large class of statement.⁶²

Por lo tanto, el problema al que se enfrenta Dummett es el de desarrollar una semántica convincente que mantenga la uniformidad semántica entre las

61 En el prefacio a *Truth and other enigmas*, Dummett reconoce la importancia en su perspectiva de la puesta en duda del principio semántico de la bivalencia: «One of the mistakes of “Realism” lay in taking, as a touchstone for a realistic interpretation of the statements of some givens class, the acceptance of the law of excluded middle, rather than of the principle of bivalence, for those statements» (pág. xxx).

62 *Ibidem*.

distintas áreas del discurso, y que permita concebir una estructura común con la cual evaluar una serie de disputas clásicas en el terreno de la metafísica, en particular, el debate sobre el realismo.

Veamos el punto.

La verdad y el debate acerca del realismo

Las discusiones acerca del significado y la verdad nos conducen al debate sobre el realismo. Tales disputas han surgido en un número de áreas diferentes. Se podrían tener compromisos con tesis realistas acerca de las otras mentes, o acerca de objetos materiales, matemáticas, el pasado, mundos posibles, etcétera. Y, por supuesto, el realismo en cada una de estas áreas también puede ser rechazado. Como lo dijimos en el apartado anterior, Dummett está motivado por encontrar un núcleo común que pueda encontrarse en las diversas áreas del debate, para poder establecer a partir de ello una perspectiva semántica uniforme para evaluar las diversas áreas, es decir, un núcleo común a partir del cual dividir las aguas entre los realistas y sus oponentes antirrealistas. En la introducción a *Truth and other enigmas* afirma lo siguiente:

I think it is possible to construct a uniform framework by means of which what may be called the abstract structure of each particular such dispute can be characterized.⁶³

Veamos cómo esta *estructura abstracta* no es otra cosa que una nueva caracterización de las condiciones que marcan el debate, en términos de verdad y significado. A menudo, en alguna región del conocimiento se ha presentado a un realista como aquel que cree en la existencia de algunas entidades, objetos, propiedades y relaciones cuya existencia se da con independencia de nuestro pensamiento o percepción (independientes de la mente o del lenguaje, a través de los cuales las expresamos, tal vez podría decirse). Así, un realista extremo (algunos dirían metafísico) sobre objetos materiales cree que estos existen con independencia de nuestros procedimientos prácticos, técnicos y nuestras mejores teorías para conocerlos; un realista acerca de la aritmética cree que los números existen más allá de los procedimientos matemáticos y las pruebas que puedan darse a favor de su aceptación, etcétera.

Así podríamos pensar que ser un realista acerca de un área de investigación se relaciona con la idea de que nuestro pensamiento aspira a reflejar una realidad independiente y objetiva, y que ello sucede en ciertas condiciones favorables.

El realismo, como dijimos, puede ser adoptado ante ámbitos objetivos muy diversos y en cada caso puede presentar gradaciones distintas, dando lugar a formas más o menos extremas. Por ejemplo, como dijimos un poco más arriba, se puede ser un consecuente y pretencioso realista acerca de objetos físicos y tener muchas dudas al extender este compromiso acerca de objetos

63 *Ibidem.*

matemáticos o valores éticos, la mente, etcétera, por lo cual la caracterización del debate no ha parecido proponer una estructura común en todas sus áreas. Además, si la caracterización del realismo se compromete con la tesis de la independencia de la mente, parecería que ya de antemano nos condena al antirrealismo con respecto a las mentes y a la experiencia, que en principio diríamos que son *mente-dependientes*. Es así como Dummett sugiere que la mejor manera de acercarse a la estructura común de estas disputas es verlas no como una disputa acerca de entidades, sino como controversias relativas a cierto rango de enunciados. En sus términos:

For these reasons, I shall take as my preferred characterization of dispute between realist and anti-realists one which represents it as relating, not to a class of entities or a class of terms, but to a class of statements, which may be, e. g., statements about the physical world, statements about mental events, processes or states, mathematical statements, statements in the past tense, statements in the future tense, etc. This class I shall, from now on, term 'the disputes class'. Realism I characterize as the belief that statements of the disputed class possess an objective truth-value, independently of us.⁶⁴

Dummett sugiere que tenemos que centrar la disputa en la cuestión acerca de si los enunciados de la clase en disputa poseen un valor objetivo de verdad, con independencia de nuestros medios de conocerlo. Así, el realista a la Dummett cree que una noción bivalente de verdad se aplica a los enunciados en cuestión, mientras que un antirrealista (también a la Dummett) lo niega en virtud de razones que se vinculan con sus compromisos con respecto a una teoría del significado, como lo vimos más arriba. Posteriormente, en *The seas of language*, Dummett ofrece una visión más matizada, donde al realista se lo caracteriza en virtud de la adopción de un concepto bivalente de la verdad basada en la noción de referencia. Se toma al realista en un área determinada como aquel que suscribe una determinada teoría semántica (una teoría sobre la relación de las palabras con elementos del mundo, o si se prefiere el *valor semántico* es considerado como la contribución de una expresión a la determinación de la verdad o falsedad de un enunciado en el que ocurre) y se podría sostener que la noción de ser un componente último del mundo se evalúa en términos de cómo la teoría semántica en cuestión atribuye un relación de referencia para un conjunto dado de expresiones.⁶⁵

64 *Ibidem*, pág. 146.

65 También en *The seas of language* Dummett aclara cuál habría sido su motivación para plantear los debates acerca del realismo de esta forma; dice: «Very often, realism of a particular variety is referred to as realism about some particular class of putative entities—mental events, for example, or mathematical objects. I chose to speak instead of the “disputed class of statements”, rather than of the “disputed class of objects”. The motive was twofold. 1. in some cases -e.g the dispute over realism concerning the future and that over realism concerning the past- there did not seem to be any objects in question; to count states of affairs as objects for this purpose would be mere sophistry, like the man imagined by Wittgenstein as say that a ruler modifies our knowledge of length 2. To characterize a type of realism as a thesis about (putative) objects of some kind focused attention, I thought, on the wrong

Ahora estamos en condiciones de vincular nuestra discusión anterior acerca del significado y verdad con los debates sobre el realismo. Lo que vimos anteriormente fue parte de un argumento de Dummett sostenido en la comprensión de los enunciados indecibles y la justificación de las inferencias que pretendían mostrar la ilegitimidad de la aceptación de una noción bivalente de verdad, y que ello caracterizaba genéricamente posiciones realistas.

Ahora bien, una vez planteado así el debate, es legítimo preguntarse acerca de ¿qué noción de verdad ha de considerarse adecuada para iluminar una teoría del significado en un determinado rango de enunciados de la *clase en disputa*?

Según Dummett, el problema con las posiciones realistas es que ellas no se preguntan acerca de qué concepción de la verdad estamos forzados a aceptar para que tenga sentido nuestra práctica lingüística ni qué concepción subyace a una justificada comprensión de aquello en lo que consiste el dominio de esa práctica. Las concepciones realistas no hacen ninguna seria contribución a la comprensión filosófica de cómo funciona el lenguaje ya que aceptan la comprensión de la noción de verdad como dada, y nosotros, por lo tanto, no podemos tener la esperanza de obtener claridad al tomar la noción de verdad como dada, ya que es a través de ella que deberíamos obtener y ganar claridad sobre la comprensión. Esto requeriría desplazar la noción de verdad —la verdad de un enunciado que se da con independencia de nuestro conocimiento— de su rol central en la explicación del significado, sustituyéndola por aquello que nosotros podemos tomar como *estableciendo* su verdad; es decir, nuestro criterio debiera ser *el reconocimiento* por nuestra parte de lo que hace verdadero a un enunciado.

El criterio para reconocer un enunciado como verdadero debiera ser aquello que realmente cuenta para establecer su verdad, sin ninguna presunción de que este proceso pueda ser independiente del lenguaje, sino más bien, debiera incluir, en general, las inferencias realizadas en el lenguaje.⁶⁶

La noción de verdad no puede aceptarse como dada simplemente por la mera existencia de una práctica lingüística que involucra preferencias con

issue. For example, a neo-Fregean platonist about mathematical objects, such as Wright or Hale, could still deny that they have any properties other than those we are capable of recognizing, whereas, conversely, a Dedekindian who maintained that mathematical objects are free creations of the human mind might nevertheless insist that, once created, they have properties independently of our capacity to recognize them. It appeared to me evident, and still appears to me evident, that, interesting as the questions about the nature of mathematical objects, and the ground of their existence, may be, the significant difference lies between those who consider all mathematical statements whose meaning is determinate to possess a definite truth-value independently of our capacity to discover it, and those who think that their truth or falsity consists in our ability to recognize it. Hence, from my standpoint, the Dedekindian would be a species of realist, and the neo-Fregean a species of constructivist. Put more generally, what reality consists in is not determined just by what objects there are, but by what propositions hold good: the world is the totality of facts, not of things. This was the reason for the concentration on acceptance or rejection of the principle of bivalence» (*The Seas of Language*. Clarendon Press. Oxford. 1993, pág. 465).

66 *Ibidem*, pág. 472.

carácter asertórico. Dummett pretende que los intuicionistas en matemáticas y lógica hayan mostrado la posibilidad de tomar las declaraciones (más que las afirmaciones) con pretensión de objetividad (prueba, justificación) como el foco para pensar el contenido de nuestras expresiones y no las condiciones de verdad independientes de nuestro conocimiento, aunque inmediatamente reconoce que la posibilidad de extender esta perspectiva a una clase de enunciados no matemáticos queda sometida a la duda.⁶⁷ De esta manera, Dummett parece pensar que el contenido de un debate metafísico ha de ser considerado en virtud de la noción de verdad que se encuentra comprometida y cómo ella aporta a justificar nuestra práctica, proporcionando una adecuada teoría del significado. Una teoría adecuada será aquella que pueda justificar nuestras prácticas cotidianas de hacer sentido.

En resumen, el realismo como posición metafísica ha de ser visto de acuerdo con su compromiso con una clase de enunciados y la noción de verdad y significado involucrados. Planteado así, el debate acerca del realismo y sus oponentes en varias áreas del conocimiento se vuelve más claro y pierde el aura de debates abstrusos y vacíos. Una estructura abstracta implicada en los debates particulares puede salir a la luz y permitir análisis comparativos acerca de los compromisos y argumentos a ser dados en las diversas áreas de debate. Las similitudes entre los distintos conflictos llegan a ser evidentes porque análogas pretensiones semánticas están en juego en estas diferentes áreas. Finalmente, dado que la aceptabilidad de una teoría semántica se juzga desde el punto de vista de nuestra teoría general del significado —o, de manera equivalente para Dummett, de la comprensión—, la filosofía del lenguaje es el escenario en el que se arbitran las disputas metafísicas y, en particular, los debates acerca del realismo y sus oponentes. Vimos que Dummett ha arribado a esta perspectiva una vez que ha asumido los siguientes compromisos filosóficos: el rechazo de las condiciones de

67 Lo problemático en la perspectiva de Dummett consiste en el hecho de que en matemáticas las pruebas son conclusivas, pero en el caso empírico, no. Para Dummett, dada su concepción justificacionista del significado, un enunciado puede ser considerado verdadero si es posible, desde nuestro estado de información actual, verificar o probar que lo es. Las pruebas matemáticas (de ser correctas) son así conclusivas y no varían de acuerdo al cambio de información posterior. Mientras tanto, en el caso empírico, los estados de información varían sustancialmente de un momento a otro alterando las condiciones que determinan la justificación; por lo que si consideramos la verdad en términos de las determinaciones para la justificación de un enunciado, la verdad dejaría de ser una noción estable. Además, es claro que la noción de la completa determinación del significado en el uso es obtenido del campo matemático. Dice Dummett: «The meaning of a mathematical statement determines and is exhaustively determined by its use. The meaning of such a statement cannot be, or contain as an ingredient, anything which is not manifest in the use made of it, lying solely in the mind of the individual who apprehends that meaning: if two individuals agree completely about the use to be made of the statement, then they agree about its meaning. The reason is that the meaning of a statement consists solely in its role as an instrument of communication between individuals, just as the powers of a chess-piece consist solely in its role in the game according to the rules» (Dummett, M. [1978]. *The philosophical basis of intuitionistic logic*. En M. Dummett, *Truth and other enigmas* [pág. 216]. Londres: Duckworth).

verdad como dando cuenta del contenido o significado de nuestras expresiones, el rechazo del holismo, el rechazo del principio semántico de la bivalencia y con ello de la lógica clásica, mientras que, por otra parte, ha aceptado o adoptado una perspectiva molecular (frente al holismo), una lógica intuicionista y el verificacionismo o justificacionismo con respecto al significado.

Llegados a este punto, la determinación de los problemas metafísicos en la arena del lenguaje (vuelta así la *filosofía del lenguaje* en *filosofía primera*) y con ello identificar la tradición analítica con un tipo particular de análisis —el análisis lingüístico—⁶⁸, así como la aceptación, por ende, de algo similar a la tesis fregeana de que vamos del sentido a la referencia (todo lo cual es altamente controversial) generó, sin embargo, una manera prolífica de tratar los problemas metafísicos.

68 «[First,] the goal of philosophy is the analysis of the structure of *thought*; secondly, the study of *thought* is to be sharply distinguished from the study of the psychological process of *thinking*; and, finally, [...] the only proper method for analysing thought consists in the analysis of *language*» (*Truth and other enigmas*, pág. 458, énfasis en el original).

Desde el Realismo al realismo. Putnam y algunas líneas del debate sobre el realismo

But, in the light of my criticisms, might it not be suggested that even my employment of the term reality is misleading and a potential source of Philosophical puzzlement? It is of course true that such general terms as reality, reason (and one might add language, meaning, reference...) are sources of deep philosophical puzzlement. Yet the solution is not simply to jettison these words
(Putnam, 1999, pág. 9).

The idea that the philosophical problems surrounding the notion of truth have been solved once and for all either by the idea of disquotation, or by the semantical conception of truth, or by some combination of these two is simply an error. It is a very important error, because if one commits it, and especially if one appeals to the work of Alfred Tarski, then one is liable to have the illusion that the major problem of philosophy —the problem of the way language and thought «hook on» to the world— has been solved by modern mathematical logic (Putnam, 1994a, pág. 315, redondas agregadas).

Desde el *Realismo* hasta el *realismo*

El tránsito de Putnam —desde sus tempranos escritos hasta aquellos de finales de los años noventa— puede ser considerado como un viaje redondo desde el realismo hasta el realismo, pero con alguna que otra detención en paradas antirrealistas. Además, el *Realismo* de llegada ha perdido pretensiones debido a sus paradas antirrealistas y se ha vuelto un *realismo natural* (con *r* minúscula).

La observación de este tránsito permite localizar fácilmente varias paradas que pueden encontrarse si se sigue la pista de los diversos calificativos que acompañan al término *realismo* en las diferentes épocas: científico, metafísico, interno, pragmático, de sentido común, natural. Por muy diferentes que pudieran ser considerados estos diversos tipos de realismo se podría decir, sin embargo, que todos tienen en común ser *realismo*. Pero a la vez se puede seguir diciendo que las tesis o compromisos asumidos en los diversos períodos no siempre son

similares, llegando incluso a ser diametralmente opuestos. Una muestra de ello han sido sus argumentos encaminados a rechazar el realismo metafísico por considerarlo incoherente. Es decir, que se puede calificar a Putnam en sus diversos períodos como realista, pero nunca como un realista a secas. Podemos ver que *realismo* significa cosas distintas en los sesenta, en los setenta, en los ochenta y a finales de los noventa. Es frecuente encontrar en sus libros referencias críticas a sus puntos de vista pasados y ello ha motivado que se distinga su obra en dos grandes bloques: aquel primero donde sus adhesiones son hacia el realismo metafísico (en su versión realista científico) y, por otro lado, una perspectiva continua y matizada de diversas formas de realismo que culmina en lo que él ha llamado *realismo natural* (una versión depurada o más bien matizada y renovada de su célebre *realismo interno*).

En el último período —influenciado por el pragmatismo de W. James y J. Dewey, pero sobre todo por temas de Austin, tal como aparecen en *Sense and sensibilia*— el realismo como lo entiende Putnam se enfoca en los problemas de la percepción. Ello lo lleva a adquirir un fuerte interés por desactivar la imagen de intermediarios (epistémicos) entre nuestra manera de percibir (concebir) y usar el lenguaje (o nuestras capacidades cognitivas en general), por un lado, y el mundo, por el otro.

Así visto, este último Putnam asume rasgos en su concepción del realismo que recuerdan a ciertas formas del realismo ingenuo o realismo directo (pretendiendo una segunda ingenuidad). Pero si además acepta que «la noción de que nuestras palabras y nuestra vida están constreñidas por una realidad, la cual no inventamos, juega un rol profundo en nuestras vidas y debe ser respetada» (Putnam, 1999, pág. 9), parece retener algo de aquello a lo cual se opuso con ahínco en las décadas anteriores, es decir, el realismo metafísico: aquel tipo de realismo que era caracterizado como el punto de vista exterior a nuestras prácticas, el punto de vista del ojo de Dios.

Por lo tanto, los intentos por dar cuenta de los diferentes períodos no deben evitar el encontrar una cierta continuidad en la diferencia, continuidad que el mismo Putnam ha remarcado. Tal vez la continuidad más obvia haya sido su interés en tratar de entender lo que determina nuestros juicios de corrección objetiva en nuestras prácticas de investigación, particularmente en las ciencias.

En virtud de ello, es importante recortar las tesis que se vinculan al período realista metafísico de Putnam donde defiende un tipo de realismo representacional acerca de una realidad única y objetiva que subyace a nuestras prácticas, para luego analizar las variaciones que sufren estos compromisos en su deriva hacia el realismo interno (en primera instancia) y luego al realismo natural. El hilo conductor para guiarnos puede ser encontrado en la siguiente cita —que completa la ya mencionada un poco más arriba— y donde Putnam parece resumir algunos de los rasgos de lo aceptable y no aceptable de este último período. En *The threefold cord. Mind, body, and world* dice:

The notion that our words and life are constrained by a reality not of our own invention plays a deep role in our lives and is to be respected. The source of the puzzlement lies in the common philosophical error of supposing that the term reality must refer to a single superthing instead of looking at the ways in which we endlessly renegotiate—and are forced to renegotiate our notion of reality as our language and our life develop.⁶⁹

Es decir, el núcleo realista parece residir en esa intuición mínima de que la realidad que constriñe nuestras prácticas no es producto de nuestra capacidad inventiva, pero esto debe ser entendido de manera precisa y en acuerdo con la idea de que no podemos pensar a esa realidad como una *supercosa* (cantidad fija de objetos, una totalidad ya realizada) que no es afectada en lo absoluto por nuestra acción. Por el contrario, esa realidad acepta ser descrita por diferentes teorías o esquemas conceptuales cuyos criterios de corrección son internos a dichos esquemas. Nuestra noción de una realidad independiente debe ser explicada y coordinada con los procesos de cambios dinámicos de nuestros lenguajes y del desarrollo de la propia vida.

En lo siguiente expondré algunas claves de este viaje que he mencionado arriba, en particular aquellas que nos aporten a la comprensión de lo que podemos entender por *realismo*, tanto en sus épocas de realismo metafísico (salvo por motivos de la discusión, escribiré siempre *realismo* con minúscula) como en su llegada al realismo natural. El tratamiento siguiente no pretenderá defender ningún argumento en especial de la batería ofrecida por Putnam contra el realismo metafísico u otras versiones en disputa. De acuerdo con la importancia que asumieron estos argumentos en el debate (en particular los argumentos modeloteóricos, los cerebros en la cubeta y la relatividad conceptual —pluralidad de esquemas conceptuales—) se ha generado una completa y ardua bibliografía al respecto. Mi objetivo, por lo tanto, no procurará juzgar los resultados efectivos de tales debates, sino más bien presentar y tratar de comprender cómo esta deriva putnamiana aporta a nuestra consideración de algunas de las claves del debate realismo/antirrealismo.

¿Qué es el realismo metafísico, según Putnam?

Desde una perspectiva histórica, el Putnam anterior a *Meaning and the moral sciences* (*John Locke lectures*; Oxford; 1976, 1978) expuso y defendió una forma de realismo que se ha caracterizado como realismo metafísico. En este período, la noción central de referencia —sostuvo Putnam— debería ser entendida en términos de una relación de correspondencia entre nuestro lenguaje y la realidad extralingüística⁷⁰ (al estilo de la relación de satisfacción en las teorías

69 *Ibidem*.

70 «Perhaps the main way in which the (traditional) correspondence view would be false, on this account, would be in having left out the parenthetical “and linguistic” - it is very important that a true sentence is not one which bears a certain relation to extra-linguistic facts, but

tarskianas de la verdad, con el agregado de constricciones causales que determinan la asignación referencia a los términos), la cual determina los significados y los valores de verdad de nuestros enunciados, como puede apreciarse en la siguiente cita:

As language develops, the causal and non causal links between bits of language and aspects of the world become more complex and more various. To look for any one uniform link between word or thought and object of word or thought is to look for the occult; but to see our evolving and expanding notion of reference as just a proliferating family is to miss the essence of the relation between language and reality. The essence of the relation is that language and thought do asymptotically correspond to reality, to some extent at least. A theory of reference is a theory of the correspondence in question (Putnam, 1974b, pág. 290).

El núcleo del realismo metafísico queda determinado, en la versión temprana de Putnam, de acuerdo con la manera de entender la noción de referencia y, con ella, la noción de verdad implicada. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los supuestos de esta caracterización se diferencian de lo que posteriormente el propio Putnam entenderá como la versión general del realismo metafísico al que combatirá. Si bien hay claras similitudes en los supuestos de la posición del Putnam temprano y el realista metafísico que se irá dibujando en el debate, los compromisos que atraen a Putnam en este período temprano se vinculan más a una manera de entender la objetividad de las teorías científicas (realismo científico) que por asumir un modelo interpretativo independiente de la ciencia. Modelo que sostiene que hay una única relación de correspondencia entre las proposiciones de nuestro lenguaje y rasgos del mundo externo, que hay una única teoría verdadera acerca de ese mundo externo e independiente de la mente y finalmente el compromiso con la bivalencia, que estas proposiciones de nuestro lenguaje serán o bien verdaderas, o bien falsas. Los aspectos que atrajeron a Putnam hacia el realismo científico (como una variedad del realismo metafísico) y las diferencias con las claves generales del realismo metafísico pueden apreciarse en la siguiente cita de *Representation and reality*:

In various places I have described metaphysical realism as a bundle of intimately associated philosophical ideas about truth: the ideas that truth is a matter of Correspondence and that it exhibits Independence (of what humans do or could find out), Bivalence, and Uniqueness (there cannot be more than one

one which bears a certain relation to extra-linguistic facts and to the rest of the language (the “correspondence” is triadic rather than diadic).» (Putnam, H. [1975b]). Do true assertions correspond to Reality? En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* [pág. 82]. Cambridge: Cambridge University Press).

Además en *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers Vol. 1* Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. vii dice: «The statements of science are in my view either true or false (although it is often the case that we don't know which) and their truth or falsity does not consist in their being highly derived ways of describing regularities in human experience. Reality is not a part of the human mind; rather the human mind is a part —and a small part at that— of reality».

complete and true description of Reality); but I don't think that this characterization caught the appeal of metaphysical realism to me- which was, of course, a grave defect. What I used to find seductive about metaphysical realism is the idea that the way to solve philosophical problems is to construct a better scientific picture of the world. That idea retains the ancient principle that Being is prior to Knowledge, while giving it a distinctively modern twist: all the philosopher has to do, in essence, is be a good «futurist» – anticipate for us how science will solve our philosophical problems. From this idea I was led naturally to the thought that science should be understood «without philosophical reinterpretation». In such an outlook, Independence, Uniqueness, Bivalence, and Correspondence are regulative ideas that the final scientific image is expected to live up to, as well as metaphysical assumptions that guarantee that such ~ final scientific resolution of all philosophical problems must be possible (Putnam, 1988, pág. 107).

Son claras las motivaciones que llevaron a Putnam a abrazar el realismo científico; ellas apuntan a hacia el compromiso de construir una mejor imagen científica del mundo que finalmente resuelva los problemas filosóficos. De allí, la aceptación como idea regulativa de independencia, unicidad y el principio semántico de bivalencia, junto con la correspondencia.

Con el rechazo de las tesis que se encuentran ligadas a la perspectiva del realismo metafísico, comienza la deriva de Putnam hacia finales de los años setenta. Ello le llevará a considerar que la adopción de tales tesis realistas solo conduce a la incoherencia. Este rechazo es de sumo interés, ya que los argumentos desplegados para mostrar la incoherencia del realismo metafísico tienen consecuencias directas sobre la manera de considerar la noción de verdad y significado, dando con ello material para enriquecer la disputa acerca del realismo en su polémica con las posiciones antirrealistas. De aquí la importancia de las señaladas tesis del realismo metafísico a las que se enfrentará Putnam, que podrían ser resumidas de la siguiente manera:

1. El mundo consiste en una totalidad fija de objetos independientes de la mente.
2. La verdad consiste en una relación de correspondencia ente ítems lingüísticos y objetos en el mundo.
3. Hay una única teoría completa y verdadera que describe el mundo.
4. La verdad es, radicalmente, no epistémica.

Según Putnam, la maquinaria en la que se insertan tales tesis ha sido variada en la historia de la filosofía (las formas en Platón; la substancia en Aristóteles; los vórtices en un espacio substancial más las mentes en Descartes; las ideas en Hume; los puntos de materia tetradimensionales en el espacio-tiempo más conjuntos), pero lo que es común a todas las versiones del realismo metafísico es la noción de que hay una definida totalidad de objetos reales y cuestiones de hecho a partir de los que se pueden determinar las propiedades intrínsecas de esos objetos (Putnam, 1994a, pág. 303).

Putnam acepta que su rechazo del realismo metafísico —de acuerdo con su acusación de incoherencia o inconsistencia— no se sostiene en un preciso sentido lógico deductivo, sino más bien mostrando cómo la aceptación de las tesis comprometidas en el realismo metafísico son fuertemente compatibles, o sin más conducen hacia un fuerte antirrealismo. En *Words and life* nos recuerda cuál fue su intención y motivación (diferenciándose de R. Rorty) para llevar adelante los argumentos contra el realismo metafísico, particularmente en los diversos artículos en los que expuso variaciones del argumento modelo-teorético;⁷¹ nos dice:

My aim in those essays, therefore, was not to argue for the truth of a metaphysical counter-thesis (one which could be identified with the negation of metaphysical realism), but rather simply to provide a *reductio ad absurdum* of metaphysical realism by teasing out the consequences of its own presuppositions.

I argued that the truth of this theory, should it prove to be true, could be accounted for on either a realist understanding of truth or an antirealist understanding of truth.

But if both the metaphysical realist and his opponent can agree that the «scientific realist» metatheory of scientific progress is true, that shows that the «theses» about which they disagree are not captured by that «scientific realist» metatheory; and, by parity of reasoning, I argued, no attempt to capture metaphysical realism by a set of overarching empirical claims can possibly succeed (Putnam, 1994a, pág. 303).

Una vez identificadas las tres tesis semánticas con las que se compromete el realista metafísico (correspondencia, una única y verdadera teoría, la naturaleza no epistémica de la verdad), se puede capturar el compromiso del realista con la noción de verdad y su asociada noción de referencia, tal como podría ser caracterizada en la línea de una concepción tarskiana. De aquí que los argumentos modelo-teoréticos estén destinados a mostrar la incoherencia que se seguiría de asumir tales tesis y las nociones de verdad y referencia implicadas. Como lo he adelantado más arriba, tal refutación no es estrictamente el resultado de mostrar inconsistencia en sentido lógico-deductivo, sino más bien mostrar cómo se siguen de sus supuestos consecuencias insostenibles para el realista metafísico, particularmente un fuerte antirrealismo, por lo que los argumentos operan como una especie de *reductio ad absurdum*.

Mi objetivo, en lo que sigue, no es proveer una detallada reconstrucción de tales argumentos: tales reconstrucciones se encuentran disponibles en abundancia. Lo que procuraré es proveer un breve resumen de las intuiciones básicas que están en juego en los argumentos y en qué medida aportan al debate acerca del realismo.

71 Los textos mencionados acerca de diferentes presentaciones de los argumentos modelo-teorético son: *Reason, truth, and history*; «Realism and reason» en *Meaning and the moral sciences*; «Models and reality» en *Realism and reason*.

Argumento modelo-teorético y las antinomias del realismo

Como vimos más arriba, los argumentos modelo-teoréticos tienen la finalidad de operar como una *reductio* de las posiciones del realista metafísico. Putnam confiesa que antes de escribir los argumentos que aparecen en *Realism and reason* y *Models and reality* se encontraba preso de las antinomias en la que había caído por sus compromisos realistas, o bien debería aceptar un realismo dogmático o un antirrealismo igualmente insatisfactorio:

no veía cómo defender el realismo o cómo podría haber otra manera de entender la relación entre lenguaje y realidad. ¡Me pareció que me había enredado en antinomias sin salida! (Putnam, 1999, pág. 15).

La salida la encontró, según confiesa, una vez que tomó la llamada *paradoja de Skolem* en filosofía de las matemáticas. La paradoja de Skolem es relevante en tanto muestra algunas implicaciones sobre las descripciones teóricas de un cierto dominio. La intuición básica de Skolem consiste en preguntarse cómo es posible que un conjunto de fórmulas o proposiciones verdaderas sobre los números reales, que forman un conjunto no numerable, también pueda ser verdadero en un ámbito numerable. De otra manera, ¿cómo pueden los mismos principios que demuestran la existencia de conjuntos no numerables ser satisfechos por un modelo que es en sí mismo numerable? ¿Cómo puede satisfacer un modelo numerable una sentencia de un lenguaje de primer orden que dice que hay objetos matemáticos no numerables, por ejemplo, los números reales? El conflicto parece surgir si lo que intentamos hacer es determinar unívocamente un ámbito tal, de modo que no haya otro ámbito que responda a esa caracterización. Es decir, siempre que tengamos una teoría de estructura infinita (enunciada en un lenguaje de primer orden) habrá diferentes modelos de esa teoría, por lo que el supuesto que podemos definir un único ámbito que la teoría describe se muestra injustificado. Parece obvio lo que Putnam tomó como *insight* de la paradoja; cada teoría consistente tiene un gran número de posibilidades de interpretación distintas, incluso de interpretaciones no isomorfas.

En consecuencia, la totalidad de las verdades acerca de los «objetos» matemáticos que pueden expresarse en el lenguaje de las matemáticas no puede determinar a qué objetos nos estamos refiriendo, ni siquiera sus clases isomorfas.⁷²

Veamos en extenso la descripción que nos ofrece Putnam de ese *insight*:

Lo que yo creía era que usando la misma herramienta que Skolem usó, el teorema que ahora se da en llamar Skolem-Löwenheim (o en forma alternativa, usando otros teoremas que provienen de la misma rama de la lógica, la rama denominada *teoría de modelos*), se podrían establecer resultados similares acerca de cualquier lenguaje —incluso el lenguaje cotidiano— o el lenguaje que usamos en la ciencia empírica. Mi idea era que el argumento de Skolem (y otros argumentos de la teoría de modelos) mantiene su validez si se añaden restricciones para las interpretaciones admisibles, restricciones que especifiquen

72 *Ibidem*, pág. 16.

que determinados predicados deben aplicarse a determinados objetos, siempre y cuando los *inputs* del ordenador neuronal (digamos los *outputs* de los *módulos de percepción*) sean del tipo especificado. Por razones obvias, he llamado a esas restricciones *restricciones operacionales*. Por cierto, tales restricciones operacionales limitan las interpretaciones admisibles de los predicados pertenecientes a los *inputs perceptivos* mismos.

Pero todos los demás predicados del lenguaje, con excepción de aquellos explícitamente definibles por medio de los predicados restringidos operacionalmente, tendrán aún una multiplicidad enorme de interpretaciones no deseadas, e incluso algunas bastante extrañas.⁷³

La aplicación de estas reflexiones al caso del realismo metafísico y, en particular, a la concepción de la verdad y referencia se pueden rastrear fácilmente. Una de las estrategias que motivan el argumento consiste en suponer que pueda darse una descripción (teoría) lo suficientemente rica como para dar sustancia a una explicación del progreso científico. La verdad de esta teoría —en el caso de resultar verdadera— podría ser explicada tanto en términos de una concepción de la verdad del realista metafísico como en términos de una concepción de la verdad antirrealista (ligada a constricciones evidenciales y operativas). Pero si ambas concepciones pueden acordar acerca de la verdad de la metateoría *realista-científica* acerca del progreso de la ciencia, entonces esto mostraría que las tesis acerca de las cuales desacuerdan realistas metafísicos y antirrealistas no son capturadas por ningún conjunto de afirmaciones empíricas que capte sus pretensiones.⁷⁴

73 *Ibidem*.

74 En el artículo «The question of realism» en *Words and life*, Putnam establece: «My original antirealist (in *Realism and Reason*) assumes a set of operational constraints and a set of theoretical constraints. (These latter need not be known to us in advance—they are allowed to possibly become clear only in an ideal limit of inquiry.) She conceives of “truths” as simply sentences that, in the limit of inquiry, satisfy the constraints. For good measure, I went on to consider a third, intermediate, position. In this intermediate position there are, again, operational and theoretical constraints, but these are not used to directly single out the class of truths. Rather, they are used to define a class of “intended models” (in the sense of “model” employed in modern mathematical logic), and the “truths” are the sentences that are satisfied by all intended models. One of my arguments was that the same sentences could be true on all three conceptions of truth. Another argument was that (it is possible to show that) there always exists at least one “correspondence” relation such that, if we take it to be the correspondence relation, metaphysical realist truth will coincide with truth on the other two conceptions» (Putnam, 1994a, pág. 304).

Veamos una caracterización más general del argumento (aunque expuesta de la manera más simple) de cómo se extraen estas consecuencias y, en particular, cómo opera esa especie de *reductio* de las posiciones del realista metafísico a partir del argumento modelo-teórico de la permutación.⁷⁵

Aceptemos los supuestos realistas (correspondencia entre ítems del lenguaje y el mundo exterior; una única teoría verdadera del mundo independiente de la mente; la bivalencia, cada sentencia del lenguaje será o verdadera o falsa) y supongamos que el lenguaje ha sido formalizado. Este lenguaje cuenta con los recursos de un rango de predicados con diferentes lugares argumentales; además, el argumento acepta conjuntos de mundos posibles, entre los que está el mundo real que difiere de los otros en tanto este es efectivo o realizado. Hay un conjunto de individuos posibles, U_i representa a todos los individuos en el mundo posible, W_i e igualmente U_j representan a todos los individuos en el mundo posible W_j . Finalmente, caracterizamos la extensión de manera tal que R_{ij} es la extensión del predicado F_i en el mundo posible W_j . De la misma manera R_{uj} es la extensión del predicado F_u en el mundo posible W_j . Ahora bien, la extensión queda caracterizada de acuerdo con el conjunto de cosas a las que el predicado refiere en un mundo posible determinado. La intensión de un predicado se obtiene cuando a un predicado le es asignada una extensión en cada mundo posible. Finalmente hay una interpretación del lenguaje, la que se obtiene cuando se le ha asignado una intensión a todo predicado del lenguaje.

Teorema: sea I una interpretación no trivial de L (al menos un predicado tiene una extensión que no es vacía ni universal en al menos un mundo posible, existe una segunda interpretación J que está en desacuerdo con I , pero que hace a las mismas sentencias verdaderas en todo mundo posible donde I lo haga) (Putnam, 1981, Apéndice, pág. 217).

En los términos que veníamos usando, tomemos una interpretación del lenguaje, que llamaremos I , y una segunda interpretación J que es el resultado de una permutación sobre el conjunto U_j . Tal permutación efectuará cambios en el sistema entero, de tal manera que la extensión de F_i en el mundo posible W_j ya no será R_{ij} y la extensión de F_u en el mundo posible W_j ya no será R_{uj} . En efecto, una nueva situación es creada en la que uno y el mismo predicado tiene diferentes relaciones de referencias bajo cada nueva interpretación del lenguaje,

75 Las siguientes líneas son tomadas, con unas pocas variaciones, de Cummings, L. (2002). Evaluating fallacies: Putnam's model-theoretic legacy. *Philosophica*, 69, 61-84, ya que resumen de manera bastante sencilla el argumento tal como aparece en el apéndice a *Reason, truth, and history*.

NOTACIÓN

- (1) $\langle U_j; R_{ij} (i = 1, 2, \dots, k) \rangle$ 'Intended model of the language in W_j relative to interpretation I '
- (2) $P_j (R_{uj}) I \} R_{uj}$ PERMUTACIÓN
- (3) $\langle U_j; P_j \rangle C R_{ij} (i = 1, 2, \dots, k) \rangle$ INTERPRETACIÓN J
- (4) $P_j (R_{ij}) I \} R_{ij}$ PERMUTACIÓN
- (5) $\langle U_j; P_j (R_{ij}) (i = 1, 2, \dots, k) \rangle$ ISOMÓRFICO
- (6) $\langle U_j; R_{ij} (i = 1, 2, \dots, k) \rangle$

al grado de que Fi puede referir al conjunto de cosas calvas bajo la interpretación I, y al conjunto de cosas gordas en la interpretación J, y así sucesivamente para cada nueva interpretación del lenguaje.

Ahora imaginemos el caso planteado por Putnam en *Reason, truth, and history*. En el mundo real tenemos un gato sobre el felpudo y una cereza en un árbol. En nuestro mundo actual, *gato* refiere al conjunto de los gatos y el término *felpudo* refiere al conjunto de los felpudos. Las oraciones *el gato está sobre el felpudo* y *la cereza está en el árbol* son ambas verdaderas en nuestro mundo efectivo. Ahora tomemos una permutación que mapea el conjunto de gatos sobre el conjunto de cerezas y el conjunto de felpudos sobre el conjunto de árboles; esto tiene como efecto que los valores de verdad de cada una de las oraciones se mantienen, mientras se altera la relación de referencia de sus términos componentes. El término *gato* refiere al conjunto de las cerezas y así sucesivamente.

El resultado parece inapelable, hay indeterminación de la referencia, y la verdad de una oración no depende de una única relación de satisfacción de sus términos componentes, ya que para asignaciones distintas de referencia para sus términos componentes se mantienen los mismos valores de verdad de cada oración del lenguaje.

Putnam ve esto como el problema del realista metafísico. Si abrazamos tal perspectiva nos encontramos con que no tenemos ninguna manera inteligible de refutar la más profunda relatividad ontológica, y pierde sentido, por otra parte, la noción de que la verdad de una proposición depende (por lo menos en parte) de la referencia de sus términos componentes. De esta manera, si nosotros no aceptamos la relatividad ontológica, ya que no podemos hacer sentido a la idea de que el mundo consista en objetos tales que en un mundo sean un *quark* bajo un admisible modelo y en otro admisible modelo sean la torre Eiffel —dado que no hay nada intrínseco en alguno de ellos que lo haga preferible al otro, haciendo colapsar la noción misma de objeto— deberíamos tener una alternativa.

La naturaleza paradójica de la conclusión de la relatividad ontológica a partir de los supuestos del realismo metafísico lleva a un rechazo de tal posición.

Es este el sentido por el que el argumento modelo-teórico es usado como una especie de *reductio* contra el realista metafísico. Además, también se lo ve, según Putnam, como un argumento contra Quine. Recordemos que Quine llega a las mismas conclusiones que Putnam con respecto a la indeterminación de la traducción y la relatividad ontológica, pero, como señala Putnam, lo que para unos es un *modus ponens*, para otros es un *modus tollens*. La conclusión de Quine es la conocida aceptación de que no hay ninguna cuestión de hecho que determine a qué refieren nuestros términos, y aceptar sin miramientos tal consecuencia. Su respuesta a cómo limitar los efectos de la indeterminación y la relatividad ontológica consiste en detenerse en nuestro propio lenguaje materno (*relativo* a nuestro lenguaje), que opera —no por elección— como nuestro manual de base. Sin embargo, la indeterminación se cuele al interior de nuestro propio lenguaje materno, dado que el argumento de la permutación

permite permear este lenguaje de base en el que siempre se pueden definir otras condiciones de satisfacción (referencia/verdad) que, sin embargo, no alteren el conjunto de oraciones verdaderas como una totalidad del lenguaje; no hay ninguna cuestión de hecho que determine qué definición es correcta, salvo la conveniencia. En este sentido —aunque por opciones diferentes— Quine cae, según Putnam, en los mismos errores de la tradición realista que comienza en los tiempos modernos y contra la que dirige sus argumentos. En *The threefold chord. Mind, body, and world* dice:

La razón por la cual pensé que esto plantearía un problema es que, para la filosofía «cartesiana *cum* materialista» de la percepción (así como para la concepción dualista cartesiana, por supuesto), los *inputs* perceptivos son el límite más exterior de nuestro procesamiento cognitivo; todo lo que yace más allá de estos *inputs* está conectado a nuestros procesos mentales solo causalmente, sin ningún tipo de relación cognitiva. Aún si se localizan los *inputs* en la superficie de nuestro cuerpo (como W. V. Quine hace con su discurso acerca de las «neuronas de la superficie» y de las «irritaciones de la superficie»), todo lo que está fuera de la piel está también fuera de nuestro procesamiento cognitivo. Pero lo que mi «razonamiento de la teoría de modelos» muestra es que las interpretaciones de nuestro lenguaje —aún aquellas que hacen verdaderas justo las oraciones que son «realmente verdaderas», verdaderas desde «el Punto de Vista del Ojo de Dios» (suponiendo como hace el realista tradicional que la noción del «Punto de Vista del Ojo de Dios» tenga sentido)— pueden coincidir en cuanto a qué son los *inputs* y al mismo tiempo disentir tajantemente acerca de la referencia de *nuestros términos*. Por lo tanto, concluí que si el tipo de realismo con el que hemos estado familiarizados desde los comienzos del período moderno, incluyendo la teoría causal de la percepción, es correcto, entonces todo lo que sucede dentro de la esfera cognitiva deja la referencia objetiva de nuestros términos, en su mayor parte, casi completamente indeterminada (Putnam, 1999, pág. 16).

Ahora bien, si nuestro problema con el realismo metafísico consiste en que este no tiene ninguna manera inteligible de resolver el problema de la elección entre los diversos modelos, en cómo se determina la relación de referencia que toman nuestros términos, su abandono exige una respuesta que haga inteligible los mecanismos que operan en la elección y asignación de referencia. La respuesta de Putnam, a finales de los setenta, muestra el viraje hacia cierta forma del antirrealismo de corte verificacionista (a la Dummett). Su razonamiento puede ser considerado dentro de las siguientes líneas. Hemos de ser capaces de explicar el problema de la referencia y ello requiere que seamos capaces de mostrar por qué los predicados de nuestro lenguaje tienen la extensión que ellos tienen y no alguna extremadamente desviante. No da lo mismo considerar que es igualmente pertinente satisfacer ciertos predicados con conjuntos de objetos que bien pueden contener a la gata Tabitha o bien con conjuntos de objetos que contienen como elemento al resto del universo menos Tabitha. En este sentido, hemos de ser capaces de establecer las condiciones bajo las que la determinación

de nuestras extensiones es correcta. Parece claro que la línea que toma Putnam para hacer inteligible una salida a tal problema es rechazar una concepción del lenguaje que postula como ámbitos separados la sintaxis por un lado y su interpretación por otro, por lo que no podemos pensar el lenguaje sin una concepción que involucre el rol de los hablantes y el uso del lenguaje. Dicho en otros términos, el mundo no selecciona modelos o interpretaciones del lenguaje; nosotros —en tanto usuarios del lenguaje— damos una interpretación en el uso o nada puede hacerlo.

En las primeras páginas de *Realism and reality*, Putnam nos advierte de dónde proviene el aparente predicamento al que nos enfrentamos debido a las conclusiones del argumento modelo-teorético y su pretendida solución. Allí dice:

The predicament only is a predicament because we did two things: first, we gave an account of understanding the language in terms of programs and procedures for using the language (what else?); and then, secondly, we asked what the possible models for the language were, thinking of the models as existing «out there» independent of any description. At this point, something really weird had already happened, had we stopped to notice. On any view, the understanding of the language must determine the reference of the terms, or, rather, must determine the reference given the context of use. If the use, even in a fixed context, doesn't determine reference, then use isn't understanding. The language, on the perspective we talked ourselves into, has a full program of use; but it still lacks an interpretation. This is the fatal step. To adopt a theory of meaning according to which a language whose whole use is specified still lacks something —namely its «interpretation»— is to accept a problem which can only have crazy solutions. To speak as if this were my problem, «I know how to use my language, but, now, how shall I single out an interpretation?» is to speak nonsense. Either the use already fixes the «interpretation». Or nothing can (Putnam, *Models and reality*, 1976b, pág. 24, cursivas agregadas).

El paso erróneo que nos sume en perplejidades a la hora de pensar cómo se obtiene la correcta asignación de referencia a nuestros términos consiste en tomar al lenguaje como un *programa* de uso al que todavía le falta una interpretación. Esto no tiene sentido; cuando usamos el lenguaje ya hemos fijado la interpretación. Si hay lenguaje en uso por parte de los hablantes, ya tenemos fijada la interpretación. La interpretación no es un agregado posterior al programa, por el contrario, el programa solo se puede constituir en y por el uso de los hablantes.

Ahora bien, lo que nosotros necesitábamos era dar cuenta de la relación de referencia sin acudir a poderes ocultos de la mente (intuición, noesis) que resolvieran y explicaran nuestra manera habitual de asignar referencia; esta se obtiene asumiendo el vínculo entre uso y referencia de una manera que el realista metafísico rechaza asumir. El punto de vista que da respuesta a nuestro problema, en términos de Putnam, es una semántica no realista.⁷⁶ Por ello, comprender un lenguaje es tener el dominio de su uso. Esto nos lleva directo al realismo interno.

76 *Ibidem.*

Realismo interno

En el prefacio a *Meaning and the moral sciences*, Putnam recuerda las razones contextuales que le hicieron coincidir con M. Dummett en Jerusalén en 1976 (Dummett venía de impartir sus *W. James lectures* en Harvard y Putnam, en Oxford) y cómo allí tuvieron oportunidad de discutir sobre *Reference and understanding* de Dummett. Los resultados de tal encuentro —a pesar de los desacuerdos en aspectos puntuales entre ambos— motivaron el giro que puede apreciarse en el pensamiento de Putnam. Así lo confiesa: «el giro en mi pensamiento representado por *Realism and reason* es, en parte, el resultado de nuestro diálogo» (Putnam, 1978, pág. VIII).

La influencia de Dummett en ese período contribuyó enormemente a devolver las cuestiones del realismo al centro de la atención filosófica y le sugirió a Putnam lo que pensó podría ser una «salida» a las antinomias del realismo. Parte de esta salida —como lo mencionamos más arriba— radica en la idea de que nuestra comprensión del lenguaje consiste en nuestro dominio de capacidades tales como la habilidad de asignar grados de confirmación a las oraciones, es decir, asumir una *semántica verificacionista*. Pero para evitar un fuerte antirrealismo que consiste en identificar la comprensión del significado del enunciado por parte del hablante con su capacidad de determinar si el enunciado es verdadero ahora o si es verdadero bajo circunstancias que el hablante puede efectivamente establecer —como lo hace Dummett—, Putnam propone entenderlo como la posesión de habilidades por parte de un hablante suficientemente racional, que le permitiría decidir si un enunciado es verdadero en circunstancias epistémicas suficientemente buenas. A la vez, y en el marco de esta semántica, podemos apreciar otra influencia con matices de diferencia en la noción de verdad que propone Putnam. Particularmente, en *Reason, truth, and history* propone no identificar *ser verdadero* con *estar verificado* —como hace Dummett—, sino con estar verificado con un grado suficiente para garantizar la aceptación bajo condiciones epistémicas suficientemente buenas.

Por cierto, esta perspectiva ha dejado muy atrás la idea de que la verdad consiste en la correspondencia, en el darse o no de ciertos hechos no epistémicos que determinarían la comprensión del vínculo entre el lenguaje y el mundo (significado como condiciones de verdad). Dado que esta es una tesis central al realismo metafísico, la nueva perspectiva de Putnam se presenta bajo una nueva caracterización: *realismo interno*. Tal vez, un rasgo en el que se pueda sostener la insistencia putnamiana en seguir considerando tal perspectiva como *realismo* pueda apreciarse en la propia noción de verdad que propone. Si bien es cierto que hay una cerrada conexión entre las nociones de verdad y racionalidad y el único criterio para determinar lo que es un *hecho* es lo que es racional aceptar, sin embargo, la relación entre aceptabilidad racional y verdad es una relación entre dos nociones distintas. Un enunciado puede ser racionalmente aceptable en un

momento determinado pero no ser verdadero, y esta es una intuición *realista* que Putnam pretende se preservará en su concepción.⁷⁷

Esta nueva perspectiva —el realismo interno como alternativa al realismo metafísico, que dominará su pensamiento en este período— puede resumirse en los siguientes términos:

The perspective I shall defend has no unambiguous name. It is a late arrival in the history of philosophy, and even today it keeps being confused with other points of view of a quite different sort. I shall refer to it as the *internalist* perspective, because it is characteristic of this view to hold that *what objects does the world consist of?* Is a question that it only makes sense to ask *within* a theory or description. Many «internalist» philosophers, though not all, hold further that there is more than one «true» theory or description of the world. Truth, in an internalist view, is some sort of (idealized) rational acceptability —some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences *as those experiences are themselves represented in our belief system*— and not correspondence with mind-independent or discourse-independent «states of affairs». There is no God's Eye point of view that we can know or usefully imagine; there are only the various points of view of actual persons reflecting various interests and purposes that their descriptions and theories subserve.⁷⁸

Por lo tanto, el realismo interno puede ser caracterizado de acuerdo con las siguientes tesis:

1. La estructura y objetos del mundo son dependientes de la mente humana (los objetos son dependientes de la teoría o descripción).
2. La verdad es radicalmente no epistémica (justificación en condiciones epistémicas ideales).
3. Hay más de una manera adecuada de describir cómo es el mundo (pluralidad de descripciones o teorías que describen el mundo).
4. Indeterminación de la referencia (hay una pluralidad genuina de relaciones de referencia entre nuestras palabras y el mundo).

La metáfora bajo la que pueden verse en conjunto los compromisos ontológicos del realismo interno es que la mente y el mundo en conjunto constituyen la mente y el mundo.⁷⁹ Somos nosotros y nuestras capacidades cognitivas (construcción de teorías) quienes constituimos las categorías con las que recortamos el mundo, pero, si bien el mundo acepta descripciones distintas de acuerdo a nuestros intereses, ello no obsta para que no se pueda identificar a los objetos con la totalidad de constricciones que nuestras teorías proponen, es decir, las categorías bajo las que agrupamos los objetos. En estos débiles matices se encuentra la razón para que Putnam pretenda mantener la idea de la que la verdad no es radicalmente no epistémica y, con ello, asumir la indeterminación de las

77 Ver Putnam, H. (1981). *Reason, truth, and history*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. x.

78 *Ibidem*, pág. 49.

79 *Ibidem*, pág. xi.

relaciones de referencia sin por ello convertirse en un relativista lingüístico o cultural, preservando así algo de las intuiciones realistas.

El relativismo conceptual sin las incoherencias del relativismo: el externismo semántico

Ahora bien, como anotamos más arriba, el término *realismo* en *realismo interno* trata de preservar algunas intuiciones realistas, por ejemplo, la diferencia entre aceptabilidad racional (grados de garantías para nuestra aceptación de enunciados) y verdad. Pero a la vez no debemos olvidar que lo *racionalmente aceptable* depende de condiciones contextuales históricas, es decir, de intereses que se reflejan en convenciones y normas de aceptabilidad. Por esto, no puede darse contenido a ninguna noción absoluta que dé cuenta (pueda definir) de la verdad; si vamos por el lado de la justificación idealizada, la verdad misma se vuelve relativa a intereses o estándares relativos a una teoría (esquema conceptual). Veamos la siguiente observación al respecto:

The «internal realism» I have defended has both a positive and a negative side. Internal realism denies that there is a fact of the matter as to which of the conceptual schemes that serve us so well —the conceptual scheme of commonsense objects, with their vague identity conditions and their dispositional and counterfactual properties, or the scientific-philosophical scheme of fundamental particles and their «aggregations» (that is, their mereological sums)— is «really true». Each of these schemes contains, in its present form, bits that will turn out to be «wrong» in one way or another —bits that are right and wrong *by the standards appropriate to the scheme itself*— but the question «which kind of “true” is really Truth» is one that internal realism rejects (Putnam, 1990a, pág. 96).

Así, el realismo interno niega que podamos dar cuenta, como una cuestión de hecho, que nuestros esquemas conceptuales son «realmente verdaderos»; ellos son correctos o equivocados de acuerdo con estándares internos al esquema mismo. Por lo tanto, si los objetos son dependientes o relativos a una teoría, la correspondencia que toma a estos objetos por relato también es relativa a la teoría. Además, no hay una única y privilegiada relación entre lenguaje y mundo que constituya la relación de referencia que permita definir el predicado *verdad*; como dice Putnam en *Realism and reason*:

Nosotros no tenemos nociones de «existencia» de las cosas o de la «verdad» de nuestros enunciados que sean independientes de las versiones que nosotros construimos, de los procedimientos y prácticas que dan sentido a hablar de «existencia» y «verdad» al interior de estas versiones.

Por esto, el realismo interno parece aceptar —en general— que objetos, estándares de justificación, referencia y verdad sean relativos a la teoría o esquema conceptual.

Putnam da una cierta cantidad de argumentos en diversos lugares para diferenciar su relativismo conceptual del relativismo sin más (todo tipo que no sea realista interno),⁸⁰ pero, sin duda, los compromisos de esta época parecen comprometerlo con los problemas del relativismo.

Si el realismo interno pretende diferenciarse de diversas corrientes relativistas, no basta con mostrar que otros relativismos son incoherentes: debe dar alguna pista de cómo reconocer un error *objetivo*, es decir, un error que no es producto solo de nuestras preferencias. Los estándares de nuestros esquemas conceptuales no permitirían establecer los criterios de su propia adecuación, debería haber constricciones objetivas, en un sentido de *objetivo* que no es interno al propio esquema conceptual. Es aquí donde Putnam introduce la referencia kantiana en *Reason, truth, and history*, pretendiendo que Kant es el primer realista interno. Su giro copernicano muestra que no podemos conocer la experiencia como que esta conste de objetos y que sea determinada objetivamente si no aceptamos a la vez (al igual que Kant intentó mostrar que tanto el empirismo como el racionalismo no son las alternativas excluyentes para dar cuenta y fundamento del conocimiento) un aparato conceptual que sintetice y dé unidad a la diversidad sensible. Si bien el conocimiento del mundo como que conste de ciertos objetos es dependiente de nuestra mente (en el sentido de construcción de teorías o esquemas conceptuales), hay ciertas constricciones que nuestros conceptos deben satisfacer. Si nuestra experiencia es algo dado como síntesis entre conceptos y limitaciones causales aportadas por el mundo (en Kant notificaciones sensibles, intuiciones), nuestros conceptos (esquemas conceptuales) deben ser capaces de dar cuenta de esa restricción causal externa, mostrando que no es una mera ficción. Si la verdad depende, en algún sentido, del acuerdo entre las entidades que nosotros identificamos y reidentificamos y el darse o no de esas entidades que no depende de nuestros criterios de identificación, podría generarse un error masivo con respecto al conocimiento de esas entidades y, en extremo, no tener otra opción que el escepticismo con respecto al mundo exterior. Desde el punto de vista lingüístico, dado que nuestras palabras no tienen por qué tener ninguna conexión necesaria con sus referentes, podría ser el caso que no refirieran en absoluto a un mundo externo e independiente. Es decir, es posible lógicamente —dadas estas constricciones semánticas— que fuéramos cerebros en una cubeta (CEC) con experiencias idénticas desde el punto de vista fenoménico a los correlativos individuos humanos normales (que no están

80 Putnam presenta, al menos, tres argumentos tendientes a mostrar la incoherencia del relativismo tradicional en *Reason, truth, and history*. El más general en tono wittgensteiniano observa que: «[the traditional] relativist cannot, in othe end, make any sense of the distinction between *being right* and *thinking he is right*» (pág. 122). Otro aparece como directa diferencia con el realismo interno y allí Putnam llama a este relativismo *relativismo fácil*; él dice: «internalism is not a facile relativism that says “Anything goes”» (pág. 54). El tercer momento aparece cuando plantea ver al relativismo como autorrefutante en tanto es inconsistente sostener que el punto de vista de que «no point of view is more justified or right than any other» (pág. 119).

constreñidos a la cubeta) y, sin embargo, nuestros términos no refieran, en ningún sentido inteligible, a genuinas referencias externas.

Por lo tanto, debería poderse mostrar que esa opción no se sigue en realismo interno y que —en este sentido— su concepción de la verdad, la referencia y el conocimiento permiten una solución que no está disponible para el realista metafísico de acuerdo con los supuestos que este acepta.

Por otra parte, la influencia kantiana también puede verse en los argumentos que dará Putnam, los que tendrán un aire de argumentos trascendentales, especialmente el argumento del externismo semántico contra el escepticismo, tendiente a mostrar que estas constricciones no son una mera ficción y que indirectamente podemos mostrar que el conocimiento del mundo externo es posible, el famoso argumento de los cerebros en la cubeta.

Los cerebros en la cubeta (CEC) y los problemas del realismo⁸¹

El punto crucial para este argumento se encuentra en ciertos supuestos realistas que afirman que hay una brecha entre nuestras creencias acerca del mundo o nuestras experiencias sensoriales de él, y la manera en que el mundo realmente es. La totalidad coherente de nuestras creencias acerca del mundo es una cosa y otra muy distinta es el mundo en sí mismo. En ello parece residir la obviedad de sentido común de que una cosa es que creamos que las cosas son de tal o cual modo y otra muy distinta es pensar que nuestras creencias son las que hacen que las cosas sean de ese modo. Esta creencia de sentido común, sin embargo, ha conducido a perplejidades filosóficas profundas tales como que, si aceptamos que el mundo está constituido con independencia de nuestras creencias y experiencia, entonces ¿cómo ha de ser posible que podamos justificar la posibilidad de su conocimiento?

Hilary Putnam, en *Reason, truth, and history*, provee un argumento encaminado a refutar una versión de tal hipótesis, el argumento de los CEC. Este está basado en una concepción externista del contenido semántico (externismo semántico). Este punto de vista sostiene que el significado y las condiciones de verdad de un enunciado, así como los contenidos de nuestros estados mentales intencionales, dependen en su individuación de un entorno externo que opera causalmente.

81 En lo siguiente expondré, con pocas variaciones —dejo de lado aspectos de la exposición que se deben más a la estrategia retórica expositiva del autor—, el argumento de Putnam tal y como se presenta en Brueckner, A. (2011). Skepticism and semantic. En S. Bernecker, & D. Pritchard (Edits.), *The Routledge companion to epistemology* (págs. 500-510). Nueva York: Routledge, ya que encuentro esta presentación apropiada y sumamente clara. No discutiré los argumentos que se han generado para poner en duda la corrección del planteo de Putnam; para nuestros intereses basta mostrar las intuiciones básicas en juego y el papel que desempeña en la polémica realismo/antirrealismo.

En el texto citado, Putnam propone tal argumento considerando que la afirmación de que somos cerebros en una cubeta (cada uno de nosotros, por lo que la afirmación sería *yo soy un cerebro en una cubeta*) —una vez que se han esclarecido los supuestos semánticos que dan sentido a la expresión— es un tipo de expresión autorrefutante. Por otra parte, pretende que ello muestre que sostener una concepción de la referencia y la verdad en términos realistas metafísicos nos suma en las perplejidades del escepticismo con respecto a la posibilidad del conocimiento del mundo exterior. Por lo tanto, si el realismo metafísico se muestra finalmente incoherente (en tanto se compromete con las tesis de que el mundo es independiente de nuestra mente y con una cantidad fija y determinada de objetos que fija una única asignación de relaciones de referencia), entonces varias críticas a los aspectos semánticos del realismo interno pierden fuerza. Por ende, nuestro referir a objetos y eventos fuera de nuestro pensamiento o lenguaje es posible solo gracias al aporte de las interacciones con un entorno externo a nuestras mentes; dicho en los términos del famoso *dictum putnamiano*: los significados no están en la cabeza, los estados representacionales de la mente por sí solos no pueden determinar la referencia.

Putnam argumenta que yo puedo establecer que no soy un cerebro en la cubeta (CEC) apelando a consideraciones únicamente semánticas, es decir, concernientes a la verdad y la referencia. La descripción de la situación que se imagina Putnam es bien conocida. Supongamos que por razones cualesquiera (un maligno científico o si se quiere puede pensarse que el universo mismo no es otra cosa que un gigantesco mecanismo creado para estimular nuestras terminales nerviosas, al estilo *Matrix*) nos encontramos solo con nuestro cerebro (y todas sus terminaciones nerviosas intactas) en una cubeta que nos provee de los nutrientes necesarios para sobrevivir. En esta situación, los enunciados proferidos (pensados, escritos) por los CEC difieren en referencia y condiciones de verdad (y por lo tanto en significado) de sus contrapartes que no se encuentran en la cubeta. Si tomamos los supuestos normales con respecto a la verdad, la negación y la cita (lo que permitiría trabajar en las líneas de una definición al estilo tarskiano), sus enunciados —contrario a lo que muchos han supuesto— expresan creencias verdaderas acerca de su extraño entorno (el candidato más plausible para la referencia de estos términos sería el programa y las rutinas del computador que suple los estímulos externos necesarios para conformar las creencias de los CEC). La diferencia en los rasgos semánticos del enunciado usado por los CEC y los usados por sus contrapartes es inducida en ambos casos por los diferentes rasgos de las entidades del entorno externo que los afectan causalmente.

De esta manera, la palabra *roble* de los CEC difiere en referencia de la palabra *roble* usada por su contraparte. Por lo tanto, también debe haber diferencias en el significado entre las palabras usadas por los CEC y su contraparte, dado que el significado de un término determina (identifica) su referencia. La diferencia semántica también inducirá a una diferencia en las condiciones de verdad de un enunciado de los CEC, tal como «un roble está cerca» y la de su contraparte «un

roble está cerca». En el caso de la contraparte normal (no cubeta) el enunciado «un roble está cerca» es verdadero si y solo si un roble está cerca de quien profiere el enunciado; mientras que en el caso del CEC, el enunciado «un roble está cerca» es verdadero si y solo si tales son los rasgos del programa que está corriendo en el computador (uno podría ponerlo en términos de desentrecomillado usando alguna forma de identificación para este segundo caso, pero quiero mostrar claramente la diferencia en las condiciones de verdad que siguen en uno y otro caso).

La diferencia semántica entre el lenguaje hablado por CEC (cubeta español) y su contraparte (español) es debida a cómo han sido inducidas causalmente por el entorno externo de ambas criaturas. Esto es lo que podríamos llamar el punto de vista del externismo semántico de Putnam.

Ahora, el argumento presentado en términos disyuntivos (AD):

- a. O Yo soy un CEC (hablante de cubeta español) o Yo no soy un CEC (hablante de español).
- b. Si Yo soy un CEC (hablante de cubeta español), entonces mi preferencia de «Yo soy un CEC» es verdadera si y solo si Yo soy un cerebro* en una cubeta*.
- c. Si Yo soy un CEC (hablante de cubeta español), entonces Yo no soy un cerebro* en una cubeta*.
- d. Si Yo soy un CEC (hablante de cubeta español), entonces mi preferencia de «Yo soy un CEC» es falsa por b y c.
- e. Si Yo no soy un CEC (hablante de español) entonces mi preferencia de «Yo soy un cerebro en la cubeta» es verdadera si y solo si Yo soy un cerebro en la cubeta.
- f. Si Yo no soy un CEC (hablante de español), entonces mi preferencia de «Yo soy un CEC» es falsa, por e.
- g. Por lo tanto mis preferencias de «Yo soy un cerebro en la cubeta» son falsas por a,), f.

Sin embargo, se ha objetado que para establecer finalmente que es falsa la afirmación de «Yo soy un cerebro en la cubeta» se necesita de mi aceptación de un par de pasos extras:

- h. Mi preferencia de «Yo no soy un cerebro en la cubeta» es verdadera.
- T. Mi preferencia de «Yo no soy un cerebro en la cubeta» es verdadera si y solo si Yo no soy un cerebro en la cubeta.

La aceptación de h se sigue de g y los supuestos sobre la negación, verdad y uso de las marcas de cita. Pero el caso de T parecería ser —según algunos críticos— una petición de principio. Si observamos el esquema del argumento mostrado arriba, en el caso de no ser CEC las condiciones de verdad operan como siempre a la hora ofrecer un esquema T con respecto al uso del dispositivo desentrecomillador, pero, en el caso de ser efectivamente un CEC, la expresión de las condiciones de verdad opera de una manera muy distinta. Si finalmente

asumimos que la manera correcta de expresar las condiciones de verdad es la que se expone en los casos como T en los que no somos CEC, ello parece ya aceptar desde las premisas que, para usar un dispositivo desentrecomillador que exprese correctamente las condiciones de verdad, primero hemos de saber que no somos CEC, que es lo que el escéptico pone en duda.

Consideremos entonces una reconstrucción alternativa del argumento que no implique aceptar el paso T y que Anthony Brueckner ha llamado *argumento simple* (AS):⁸²

- A. Si Yo soy un CEC, entonces no es el caso de que mi palabra árbol, si es que refiere, refiera a árboles.
- B. Si mi palabra árbol refiere, entonces refiere a árboles.
- C. Yo no soy un CEC *por* [A, B].

La premisa A proviene del externismo semántico. En el caso de B no es necesario suponer que tengo modos de conocer que haya árboles en mi mundo, solo requiere el conocimiento de la diferencia semántica; para conocer B no necesito conocer que no soy un CEC (un hablante del español), por lo que puedo usar el dispositivo de desentrecomillado para establecer los referentes de mis palabras. Ahora bien, lo que este argumento necesita es aceptar algo así como el *conocimiento a priori* de una concepción semántica que usa el dispositivo desentrecomillador para dar cuenta de la referencia (conozco el significado de *refiere* y el significado de las marcas de cita). Así, si yo puedo conocer *a priori* una teoría como el externismo semántico, entonces yo puedo conocer que Yo no soy un CEC.

No voy a discutir aquí lo convincente o no de este argumento, soy mucho menos optimista que Brueckner a este respecto. Solo anotaré que el argumento parece funcionar solo dependiendo de la aceptación del externismo semántico y que ello permite establecer la diferencia semántica que se da en el argumento. De lo contrario, ¿en qué consistiría el planteamiento mismo del escéptico?

Lo único que necesitamos aceptar en esta simple reconstrucción es que hay una diferencia semántica, y que se sigue de la propia asunción de cada una de las premisas. Más allá de lo convincente que pueda resultar, el argumento nos permite ver la conexión entre los aspectos semánticos y la mente. No solo el significado, la referencia y la verdad dependen de un entorno externo a la mente, sino que cualquier contenido representacional parece depender de circunstancias externas a la mente (pensamientos, deseos y las actitudes proposicionales en general).

Ahora veamos en qué consiste, finalmente, el viraje de Putnam hacia el llamado *realismo natural*.

82 *Ibidem*.

Realismo natural y la pérdida de la *interfaz* en la semántica del último Putnam

Como hemos tratado de mostrar en este largo trayecto del viaje de Putnam del realismo hasta el realismo, el núcleo conceptual de los virajes y las diferentes concepciones acerca de qué entender por realismo descansan en las asunciones con respecto a la verdad y la referencia. Por ello, no es casual que sus ideas acerca de la verdad y la referencia tomen una nueva perspectiva a la hora de repensarlas a través de este nuevo foco de debate para el realismo que es el problema de la percepción. Esto marca la diferencia entre su último período de realismo natural o directo y el realismo interno. El siguiente texto expresa adecuadamente la importancia de los problemas ligados a la percepción como clave para el paso de una forma del realismo al otro; dice:

I came to see that the sense of a «gap» between language and the world cannot be overcome unless we first overcome the idea of a gap between perception and the world. This interest in developing a form of what used to be called «direct realism» was also encouraged by my long involvement with the thought of Austin and Wittgenstein and, in the last ten years, with the work of William James, whose radical empiricism I regard as a brilliant, if ultimately flawed, attempt to reinstitute what he himself called «natural realism» with respect to perception (Putnam, 1992b, pág. 356).

De esta manera, la última parada en el realismo de Putnam —bautizado de realismo de sentido común, pragmático, directo, natural— se caracteriza por rechazar tanto las antinomias e incoherencias del realismo metafísico como el abandono de un punto de vista epistémico con respecto a la verdad; rasgo, este último, que caracterizó su período intermedio (o interno) y que guarda claras relaciones con el antirrealismo. Este abandono es consecuencia de ver bajo nueva luz los problemas ligados a la percepción y, en especial, a la concepción tradicional de una *interfaz* entre nuestro conocimiento (percepción) y el mundo, lo que le lleva a proponer un nuevo camino intermedio entre la incoherencia del realismo metafísico y ciertos aspectos idealistas del realismo interno. En términos de la concepción de la verdad, este último período implica tanto el abandono temprano de una teoría clásica de la correspondencia por un lado (vinculado al realismo metafísico) como el abandono de sus requerimientos verificacionistas ligados a la concepción epistémica de la verdad (ligada a condiciones de aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales) del realismo interno.

Putnam recordará repetidamente, en este último período, que él no cree que la verdad pueda ser definida en términos de verificación o deflacionada a mero dispositivo desentrecomillador y de generalización (roles que le asigna el deflacionismo con respecto a la verdad).⁸³ Si bien este período también se

83 Ver, por ejemplo, Putnam, H. (1994a). Does the disquotational theory of truth solve all philosophical problems? En H. Putnam, *Words and life* (págs. 264-278). Cambridge: Harvard University Press.

caracteriza como *pragmático*, tampoco debemos identificar la verdad con el ajuste de nuestras creencias logrado una vez que se alcance —a la larga— el final de la investigación. En este último período parece recuperar algo de la fuerte raíz realista, ya que aceptará que la verdad puede exceder lo cognoscible (trascender la evidencia). Por otra parte, el conocimiento y el lenguaje en ocasiones pueden describir la realidad, solo que no debemos pensar que esta descripción pueda ser algo así como una copia que represente aspectos intrínsecos de la realidad; en este sentido mantiene su crítica tradicional al realismo metafísico. Por lo tanto, sus ataques a diversas formas de realismo y en particular el continuo debate sobre el realismo metafísico ahora se encontrará matizado por una posición que se parece más a formas tradicionales del realismo; por ello se trata más de encontrar el matiz pertinente que le permita diferenciarse claramente de las otras opciones que de un rechazo radical. El enfoque que tomará el debate se vuelca sobre una nueva clave crítica que se desplegará en sus últimos escritos, un ataque a lo que él llama *la concepción de la interfaz* de la mente y la percepción. La inutilidad y la ininteligibilidad de una imagen que impone una interfaz entre nosotros mismos y el mundo —pero que, sin embargo, logra dejarnos atrapados en esa interfaz (sean ideas, *sense datas*, impresiones, irritaciones de nuestras terminales nerviosas, o cosas similares)— es lo que nos sume en los predicamentos acerca de nuestro acceso cognitivo al mundo externo.⁸⁴

Veamos ahora los rasgos generales de la nueva perspectiva: el realismo natural.

Según Putnam, como hemos mencionado más arriba, el centro del nuevo enfoque se coloca en los problemas de la percepción. Los objetos de la percepción (normal, *verídica*) son cosas externas y, más generalmente, aspectos de la realidad externa, y no intermediarios entre nosotros y el mundo. Nuestros poderes cognitivos pueden alcanzar en forma directa el modo en que esos objetos se nos presentan y no a través de un intermediario inmaterial que lo representa, una *interfaz*. En otras palabras, nosotros percibimos el mundo de acuerdo con cierta manera de *verlo* (*ver* siempre es *ver como*, tal como lo pretendían W. James y Wittgenstein). Lo que llamamos *la interfaz* es lo que nos ha generado una errónea perspectiva con respecto a la percepción. Una concepción que sostiene que cuando percibimos solo accedemos a una copia o a la mera apariencia de una realidad externa que, como tal, es de naturaleza distinta al modo en que se representa. Contra esta concepción, Putnam sostiene que, si bien nuestro *ver como* supone perspectiva y aporte conceptual, solo con el aporte de la realidad externa somos capaces de discriminar y aplicar conceptos

84 «[...] that this picture whether in its classical version or in its modern materialist version, is disastrous for just about every part of metaphysics and epistemology. The key element responsible for the disaster is the idea that there has to be an “interface” between our conceptual powers and the external world; our conceptual powers cannot reach all the way to the objects themselves. In both of the theories just described, this interface is inside us and not outside us.» (Putnam, 1994a, pág. 282).

a situaciones. Esto no implica la mera solución retórica que consiste en decir «nosotros no *percibimos* experiencias visuales, las *tenemos*», y que sostiene una concepción causal de la referencia que finalmente no puede explicar el modo de discriminar el contenido de tal percepción de acuerdo con los poderes causales de la realidad (salvo que asuma que la realidad misma se autoidentifica, llevándonos otra vez hacia el realismo metafísico) (Putnam, 1999, págs. 10-11 y 20). Además, si contra el realismo natural se asumiera (a la Rorty) que es imposible salir de nuestro lenguaje o pensamiento para compararlo con algo de naturaleza distinta, ello nos sume en una especie de solipsismo que deja de ser metodológico para asumirse como una posición sustancial.⁸⁵

Es decir, una vez que uno ve que los problemas de la percepción son ubicados en su justo lugar, vemos que la percepción consiste e involucra nuestros poderes conceptuales. Al ver un objeto, uno no debe considerar esto como un asunto de dos partes: uno *no cognitivo* —afectación causal producto de la interacción entre el objeto, los rayos de luz y el ojo, por un lado— mientras que, por otra parte, le sigue un aspecto *cognitivo* que es el procesamiento en el cerebro. Todo el asunto es cognitivo; los eventos en el cerebro son una parte de mi actividad cognitiva y perceptual solo en la medida en que soy una criatura que posee una cierta historia individual y como especie con el entorno. Ni los acontecimientos cerebrales son intrínsecamente cognitivos, ni los objetos o eventos del entorno son intrínsecamente no cognitivos: lo que es cognitivo —nos recuerda Putnam, citando a Dewey— es la interacción.⁸⁶

Una cita en extenso nos permitirá proyectar el problema de la percepción sobre el problema que habíamos heredado al asumir compromisos con el realismo interno; cómo es posible asignar referencias a nuestros términos si aceptamos ciertas formas de indeterminación de la referencia y la noción de esquemas conceptuales. En *Words and life*, Putnam comenta lo siguiente:

In particular, if you want to know why it does not make sense to imagine a world in which people use their words just as we do but in which the reference of all the words is systematically permuted in such a way that the truth conditions of whole sentences are unaffected -so that «cat» refers to cats*, etc.- part of the answer is that it is easy to perceive that something is a cat, and difficult (without the aid of mental calculation) to perceive that something is a cat*. Another part of the answer is that using words in the way we do (not saying «There is a cat in front of me» when I see that there is no cat in front of me, for example) is what we call «using “cat” to refer to cats and not to cats*», and so forth. (Note that this answer employs the intentional notion of «calling something a so and so», that is, referring, as well as the intentional notion of

85 This person would have adopted a version of «methodological solipsism», a doctrine according to which the best way for me to think of concepts purporting to refer to other people is for me to think of them simply as intellectual devices which are useful for the purpose of predicting and systematizing my own experiences. It is a serious question in just what sense such a solipsism should be regarded as just «methodological» (Putnam, 1994a, pág. 298).

86 *Ibidem*, pág. 289.

perceiving that something is a so and so. That is why this is an answer «from above» and not an answer «from below»).

However, I would now reject the claim that I made in *Realism and reason* (p. 225) that intentional relations are not «in the world».

Today I would say that if in certain cases what we take a word as denoting or what we take to be «the cause» of an event depends upon both the context and our interests, what that shows is that there are sometimes alternative right descriptions of the world with respect to reference and causality, but not that reference and causality are «not in the world». What we should not do is absolutize anyone of the alternative right descriptions (Putnam, 1994c, pág. 291).

Parece que la recuperación de nuestras maneras habituales de pensar la manera de asignar referencia a nuestros términos o de usar el lenguaje supone que los hablantes ya han de estar involucrados con el entorno; si tales hablantes y el lenguaje no existieran, todavía habría un mundo, aunque sin duda no tendría sentido pensar que habría algo así como *verdad*. Si bien esto parece sostenerse, Putnam también mantiene, a la vez, la idea de que hay muchas maneras correctas de describir las cosas, algunas mejores que otras o simplemente igual de correctas pero diferentes, pero ninguna que pueda reclamar para sí el ser la que describe la manera en que *la naturaleza es* (absolutizar alguna de las correctas descripciones). A esto ha quedado reducida la relatividad conceptual, y ello implica también modificar la noción de que podemos determinar la referencia y el significado en el uso, característico *dictum* adjudicado a Wittgenstein y, a la vez, interpretado de muy diversos modos. Así lo reconoce Putnam, que afirma que en su período intermedio —sin percatarse completamente de ello— todavía era un funcionalista con respecto a la mente, más bien un *sociofuncionalista*,⁸⁷ e identificaba la noción de *uso* con organización funcional de la mente más el entorno del usuario. En cambio, en este último período aparece una versión alternativa a esa perspectiva sobre el uso. Esta perspectiva reconoce que el lenguaje tiene varios objetivos, y muchas veces no podemos más que emplear las mismas palabras del juego de lenguaje en el que estamos involucrados para describir el juego mismo; a veces el objetivo del lenguaje es la realidad y no tenemos más opción que usar el lenguaje para describirla. Pero ello no conlleva la idea de que la *realidad* sea el producto de una mera convención lingüística interna al juego. Lo que es interno, es que sin el *ver como*, sentir, interactuar con otros, con diversos eventos u objetos, nuestras palabras no toman sentido genuino. Lo que es constitutivo en nuestra adquisición del lenguaje y, por lo tanto, en la identificación de lo que será la referencia de nuestros términos es que nuestras habilidades y capacidades se tornan cognitivas en la interacción misma entre hablantes y el entorno causal del mundo.⁸⁸ El eslogan wittgensteiniano «el significado es el

87 *Ibidem*, pág. 283.

88 «[...] a perception —or even an appearance— is the exercise of a capacity, and events in the brain are not identical with exercises of mental capacities, although they are necessary for us to have those capacities.» *Ibidem*, pág. 288.

uso» debería ser entendido más bien como «tener la capacidad, o el sistema de capacidades que nos permite usar lenguaje». ⁸⁹

El problema, según Putnam, no es cómo el percibir objetos nos habilita a fijar las correctas determinaciones en nuestro lenguaje acerca de lo que el mundo es; mi descripción de la silla delante de mí a través del enunciado *hay una silla delante de mí* es tan correcta como la afirmación *hay una gran colección de fermiones*. Ambas pueden describir lo que está enfrente de mí en este momento, pero ello no debería conducirnos a la pregunta acerca de cuál es la verdadera descripción en *sí misma* del mundo. No porque el mundo sea inaccesible en *sí mismo* como un límite inalcanzable, sino porque *en sí mismo* es una expresión sin sentido, ya que excluye toda descripción o asume que hay un único lenguaje de la naturaleza que se autoidentifica causalmente (otra vez el realismo metafísico). En *The question of realism* observa:

We make up uses of words—many, many different uses of words and the senses of «agree» in which our various sentences «agree» with reality, when they do, are plural indeed. Yet for all that, some of our sentences are true, and—in spite of Rorty’s objections to saying that things «make» sentences true—the truth of «I had cereal for breakfast this morning» does depend on what happened this morning (Putnam, 1994a, pág. 301).

En este sentido, Putnam también recupera la posibilidad de defender que es genuino hablar de un mundo independiente del lenguaje y nuestro pensamiento (de nuestras descripciones). Escribe lo siguiente con respecto a la noción de *existencia independiente*:

Talk of «independent existence» makes little sense when what is at stake is neither ordinary causal nor ordinary logical independence. That the sky is blue is causally independent of the way we talk; for, with our language in place, we can certainly say that the sky would still be blue even if we did not use color words [...]. And the statement that the sky is blue is, in the ordinary sense of «logically independent», logically independent of any description that one might give of our use of color words. For these reasons, I have, especially in recent years, tried not to state my own doctrine as a doctrine of the dependence of the way things are on the way we talk. In any sense of «independent» I can understand, whether the sky is blue is independent of the way we talk (Putnam, 1994a, pág. 301).

Es decir, el hecho de que nosotros usemos el lenguaje para hablar de la realidad no hace a la realidad menos real. Nuestras descripciones de la realidad tratan con la realidad, con los objetos y hechos que la comportan, aunque nuestras descripciones estén formadas por nuestros intereses y nuestras capacidades naturales.

89 *Ibidem*, pág. 284.

Una última observación sobre el antirrealismo para culminar el viaje circular de Putnam

Hemos anotado más arriba que una parte importante de las influencias que motivaron el viraje hacia el realismo interno se debieron a que Putnam encontró en Dummett una aparente salida a las antinomias del realismo metafísico, abrazando una cierta forma de verificacionismo. En varios lugares, pero en particular en *The threefold cord. Mind, body and world* le pasa la cuenta a esa forma de antirrealismo a la Dummett, que es a la vez una crítica a sus propias concepciones pasadas.

Entre otras cosas, Putnam se propone mostrar cómo el verificacionismo con respecto al significado —a la manera de Dummett— puede ser superado tras levantar las objeciones que este presentó al realismo. Objeciones que según Putnam le «habían preocupado al comienzo de lo que llegó a ser un largo viaje que partía del realismo para regresar al realismo».⁹⁰

Una manera de entender el problema central del realismo según Dummett se relaciona con el hecho de que la verdad trasciende la evidencia, el reconocimiento de la verdad excede nuestra capacidad de constatarlo. O bien la verdad es simplemente el estado de ser verificado, o bien trasciende lo que el hablante puede verificar. Y si trasciende lo que el hablante puede verificar, no se trata de una propiedad cuya presencia el hablante puede «reconocer», por lo que se vuelve misterioso cómo, en ese caso, puede llegar a «entender» la noción de verdad. El rechazo de poderes mágicos de la mente requiere —de acuerdo con la línea de pensamiento de Dummett— aceptar una forma muy radical de verificacionismo.

Veamos un par de ejemplos en los que se intenta mostrar el error del verificacionismo. Tomemos la siguiente expresión: *cosas demasiado pequeñas para ver con el ojo desnudo*. Según el verificacionismo, el significado depende de nuestros métodos para verificar la existencia de tales cosas, por lo que el significado de esa expresión cambia cada vez que lo hacen los métodos de verificación (por ejemplo, con la invención del microscopio). El verificacionismo a la Dummett se enfrenta aquí a un serio problema: él no puede decir que cambiamos el significado de nuestras palabras cada vez que aceptamos un nuevo modo de verificación. Si así fuese, se abandonararía la distinción entre cambiar nuestras creencias y cambiar el significado de nuestras palabras (crítica que el propio Dummett dirige a ciertas formas del holismo). Así, Dummett debería mostrar que puede ofrecer un criterio para seleccionar aquellos métodos de verificación que son constitutivos del significado de una oración. Pero según Putnam, no tenemos ninguna razón para creer que pueda satisfacerse una exigencia tal (1999, págs. 60-61).

90 Pág. 49.

Un segundo ejemplo, es tomado por Putnam de Cora Diamond y el problema de la determinación del error en el *juego de contar lápices*.⁹¹ El experimento mental de Diamond se da en un contexto de discusión acerca de posibles lecturas de la filosofía de las matemáticas de Wittgenstein, con respecto a si un nuevo teorema en matemáticas cambia el significado de los términos matemáticos (lectura que Dummett adjudica a Wittgenstein).

El experimento de Diamond consiste en pedirnos que consideremos el caso de un individuo que aún tiene que aprender a reconocer la discordancia entre dos resultados *cualesquiera* al contar los mismos objetos. Se le ha enseñado el siguiente juego: ordene una serie de lápices en una hilera y mientras los coloque diga un número para cada lápiz, sin omitir ni repetir ninguno; sepa que no hacerlo así es ir contra estas reglas. El individuo sigue el procedimiento y, sin embargo, tiene como resultado números diferentes. Pensemos que en este caso el individuo aprende a considerar que tener resultados distintos es *llamado* cometer un error, solo en la medida en que se lo señalamos (llamemos a este caso C). Pero ahora consideremos un caso D, apenas diferente al anterior, en el que el individuo ha aprendido a detectar el error y, por lo tanto, en este juego puede expresar con sentido la expresión *yo he cometido un error* al constatar dos resultados distintos. ¿En qué se diferencian ambos casos, si es que lo hacen? ¿Qué mostraría este experimento mental? Lo que pretende mostrar es que los significados expresados en los dos casos están constreñidos evidencialmente, pero que, si los consideramos diferentes, tendríamos que aceptar que lo que cuenta como *cometí un error* tendría significados distintos en ambos casos.

It will be useful to ask exactly what is wrong with the following kind of account [roughly the kind of account given by Dummett's Wittgenstein].

What our «proof» did was to get the man to switch [...] from C to D, where [...] we have a pair of slightly different activities -the rules are slightly different- just as a game would be slightly different from chess if the rules differed in not permitting an option at the first move of a pawn. If the rules of C are different from those of D, «what we are talking about is something else». And so, if we look at the matter in this way, «There must be a mistake if I get first 7, then 8 for a row» would be merely a way of putting an arbitrary rule of a new game; and what the player goes on to say in this new game, D, has not the sense which «I made some mistake» has in the first game, (pág. 247).⁹²

El ejemplo de Diamond revela el hecho de que tanto *realistas* como *anti-realistas* (al estilo del Wittgenstein de Dummett) comparten la misma imagen de la necesidad matemática, la imagen de acuerdo con la que tiene que haber *algo* que nos fuerza: la necesidad que reflejan nuestras reglas, necesidad entendida como algo exterior a nuestras prácticas matemáticas y a los modos de pensar constitutivos de esas prácticas, ya que, de otra manera, ¿cómo aceptaríamos que

91 Diamond, C. (1991). The face of necessity. En C. Diamond, *The realistic spirit*. Cambridge: MIT Press, cap. 9.

92 Citado por Putnam en *The threefold cord. Mind, body and world*, pág. 62.

el caso C y el caso D son efectivamente el *mismo* caso? Realistas y antirrealistas parecen embretarnos entre dos únicas opciones: 1) hay algo *más allá de* nuestras prácticas de computación y deducción que subyace a esas prácticas garantizando sus resultados o 2) *no hay nada más allá de* lo que hacemos y decimos, y la necesidad que percibimos en esas prácticas es una mera ilusión.

Según Putnam, lo que esto nos muestra (también como una especie de falsa antinomia) es que

nuestra tarea filosófica consiste en comprender que renunciar a la imagen que tanto el realista como el antirrealista comparten no es lo mismo que renunciar a nuestra noción ordinaria de necesidad lógica y matemática.⁹³

Finalmente quiero terminar con algunas consideraciones metafilosóficas del propio Putnam —en el contexto que venimos discutiendo— que se encuentran en consonancia con el plan de trabajo general que venimos desarrollando con respecto a la evaluación de algunas de las claves del debate realismo/antirrealismo. Con respecto a la tarea filosófica, que mencioné un poco más arriba, las principales causas de perplejidades provienen de nuestra tendencia de saltar (*recoil*) de una horrenda posición filosófica a otra igualmente horrenda. Putnam observa al final de la tercera conferencia que venimos tratando:

At the very beginning of these lectures I spoke of the need to get a deeper understanding of the causes of our tendency to «recoil» from one horrendous position to another in philosophy. In this concluding lecture I have focused on what seem to me to be the two principle causes of this tendency. The first of those causes is a certain kind of reductionism, the kind of reductionism that makes it impossible to see that when concepts are interlinked, as perception, understanding, representation, verification, truth are interlinked, the philosophical task must be to explore the circle rather than to reduce all the points on the circle to just one point.⁹⁴

93 *Ibidem*, pág. 63.

94 *Ibidem*, pág. 70.

Crispin Wright. La concepción minimalista de la verdad y el debate realismo/antirrealismo

Crispin Wright se inserta en el debate entre realistas y antirrealistas desde una perspectiva que en principio podría asimilarse a la línea de M. Dummett, en tanto pretende que parte del debate puede ser presentado en términos semánticos y que la verdad puede ser pensada en términos epistémicos, aunque, de alguna manera, se pueden generar ciertas claves que permitan el debate sin que por ello estas sesguen o decidan de antemano el debate en favor de uno de los proponentes. En particular, lo que se propone es encontrar una noción de verdad potencialmente aceptable tanto por realistas como por antirrealistas. A partir de allí, intentar ver hasta qué punto ambas posturas siguen siendo diferentes y en qué medida es posible evaluar el debate más allá de la noción de verdad. Por otra parte, esta perspectiva muestra que el debate se puede establecer a través de claves generales que sin embargo se desarrollan y deciden de maneras distintas en las diversas áreas locales (diferentes regiones del discurso: matemáticas, mente, moral, significado, etcétera). Ello mostraría que este enfoque del debate no conduce al *quietismo* metafísico. Es decir, el debate es fructífero e iluminador y existen otros elementos de carácter metafísico, aparte de la verdad, que determinan el debate acerca del realismo.

Por ello, uno de los atractivos de la propuesta de Wright es que traslada el centro del debate. En primera instancia, en cualquier área del discurso un defensor de una posición en debate debe presentar un discurso *apto para la verdad*, es decir, superar el test de ciertas regimentaciones formales, así como respetar ciertas intuiciones obvias (*platitudes*) acerca de la noción de verdad. Una vez superado el test de la adecuación de un discurso de ser apto para la verdad, al debate le restan compromisos metafísicos —en diferentes áreas— que son sustanciales para tal debate. De esta manera, el traslado del foco de problemas para tratar se realiza en la medida en que pueda aportar una noción de verdad que cumpla con los requerimientos planteados, por ejemplo, que no decida de antemano el debate a favor de uno de los proponentes y que posea algún criterio de adecuación que muestre recoger los aspectos relevantes de una noción mínima de verdad, capaz de ser aceptada por ambas partes en el debate. En otras palabras, que su aceptación no implique el negar que pueda haber verdades que trasciendan la evidencia (como lo hace Dummett), pero tampoco negar que la constricción evidencial pueda operar en la exposición y defensa de una noción de corrección y verdad constreñida epistémicamente (desde las condiciones de aseverabilidad garantizada a la superaseverabilidad). En definitiva: proponer una noción de verdad que

ni afirme ni niegue la existencia de verdades que trasciendan la evidencia (que se mantenga neutra al respecto). Uno de los centros del enfoque de Wright, por lo tanto, se colocará en la defensa de una concepción de verdad que cumpla con estos requisitos y que él denomina una postura *minimalista* de la verdad.

Creo que una de las motivaciones más importantes para Wright con respecto a la necesidad de replantear el debate acerca de la noción de verdad se centra en la clara consciencia de tener que ofrecer una explicación (no una definición) de nuestro concepto de verdad que sea estable frente a otros conceptos de corte epistémico que se presentan como candidatos para sustituirlo. Estos candidatos se han presentado en términos de condiciones de corrección, aseverabilidad garantizada, justificación, justificación en condiciones ideales, etcétera.

Por otra parte, además de las cualidades que pueda recoger esta caracterización minimalista de la verdad, esta no ha de decidir el debate sobre el costado realista.

En lo que sigue, por lo tanto, me centraré en la perspectiva de Wright acerca de la noción de verdad. En primera instancia, enfocado en el tratamiento general acerca de qué perseguimos cuando tratamos de dar cuenta de nuestras intuiciones básicas acerca de la verdad (es decir: definiciones, un análisis, una teoría, etcétera); en segundo lugar —y en estrecha vinculación con el punto anterior—, las críticas que expone a ciertos candidatos plausibles a competir con su concepción minimalista (en especial el deflacionismo o minimalismo a la Horwich); por último, expondré algunos rasgos generales de su concepción minimalista. Como en el resto del trabajo, no me detendré en las réplicas y contrarréplicas que tal concepción ha generado; para nuestros intereses expositivos generales lo importante es cómo se han introducido nuevas claves de discusión al debate realismo/antirrealismo. Con ello pretendo cerrar la descripción general y el vocabulario que ronda en torno a nuestra discusión general acerca del debate realismo/antirrealismo desde una perspectiva semántica. Los textos que ofician de fuente para la mayor parte de lo que sigue son extraídos (salvo otra mención) del capítulo iv, «Truth», del libro *Saving the differences: Essays on themes from truth and objectivity* (Wright C. , 2003, págs. 205-350),⁹⁵ ya que aquí se despliegan los complementos y extensiones de la concepción minimalista de la verdad y la aptitud para la verdad que Wright había presentado especialmente en *Truth and objectivity* (Wright C. , 1992).

95 En especial se toma el análisis llevado adelante en *Truth: a traditional debate reviewed*, págs. 241-281.

Verdad: un debate tradicional revisado

Suele sugerirse que la manera más habitual de preguntarse acerca de qué entendemos por nuestro concepto de verdad nos dirige a responder con una explicación acerca de aquel rasgo esencial en el que consiste nuestro concepto, y frecuentemente se dirá que es la correspondencia entre la manera en la que pensamos o decimos las cosas y cómo son las cosas. Pero apenas abandonamos la comarca de cierto sentido común, no es extraño encontrar posiciones que sostengan o traten de mostrar que nuestra pregunta está mal formulada y que no tiene realmente sentido buscar un *contenido* o condiciones necesarias y suficientes que nos especifiquen que alguna cosa (un portador de verdad) es verdadera. Después de todo, la verdad parece ser un tipo de concepto que se aplica a casos muy dispares; sea lo que fuere que determine que $2 + 2 = 4$ es verdadero, parece muy distante a lo que determina que mi afirmación de que hay un árbol frente a mi ventana es verdadera. Por esto no sería un concepto simple o único, ya que reúne instancias o es satisfecho por cosas muy distintas; de esta manera no tiene sentido la pregunta por algo común o esencial.

Aceptada esta manera de razonar, de todos modos se puede argumentar que conceptos como que un padre tenga el doble de la edad del hijo siempre será adecuado y se satisface apropiadamente siempre que sus instancias de realización satisfagan la condición (un padre cuya edad sea el doble de la del hijo), sin que ello implique que el concepto no posea un rasgo básico común que lo caracteriza.

En general, cómo tiene que ser un cierto x a fin de ser F puede depender, en parte, de cómo se encuentran las cosas con relación a x en otros aspectos y , por consiguiente, variar sin que esto proporcione un motivo para considerar que sea un error suponer o tratar de caracterizar una condición general que ser F implique satisfacer. De otro modo, deberíamos decir que no hay una única cosa en la cual consista el ser dos veces más viejo que nuestro hijo.⁹⁶

En la línea de tratar de explicitar aquello en lo que consiste nuestra comprensión más habitual del concepto de verdad, se han generado intentos de caracterizar esta comprensión en formulaciones más o menos generales como la siguiente: para «cualquier proposición p , es verdadero que p solo en el caso de que haya un modo en que las cosas podrían ser tales que cualquiera que crea, dude, etcétera, que p , podría creer, dudar, etcétera, que las cosas fuesen de ese modo, y que las cosas, además, sean de ese modo».⁹⁷ Con ello se da una formulación explícita a ciertas obviedades largamente arraigadas en nuestro sentido

96 *Op. cit.*, pág. 359.

97 *Ibidem*, pág. 360. En nota a pie de página de este comentario, Wright agrega que si queremos suscribir esta afirmación acerca de la verdad refiriéndonos a sentencias, podríamos decir: para cualquier sentencia s , una preferencia de s en un contexto particular es verdadera solo en caso de que haya una proposición, que p , que una preferencia tal expresa, y que esta sea verdadera.

común y unificadas en algunas versiones de la correspondencia.⁹⁸ Es decir que la verdad depende de lo que creemos, pensamos, afirmamos, etcétera, acerca de cómo son las cosas y de que efectivamente ello se corresponda con la manera en que son las cosas.

En definitiva, la pregunta acerca de qué entendemos por el concepto de verdad nos introduce directamente en el campo de los problemas filosóficos con más largo arraigo en la tradición filosófica y, en particular, qué esperar de un análisis filosófico acerca de las perplejidades en que nos sumen tales preguntas.

El primer movimiento de Wright en *Truth: a traditional debate reviewed* es referirse a tales disquisiciones acerca del análisis filosófico para comparar diversos enfoques que pueden darse —y se han dado, de hecho— a la hora de tener que llevar adelante una respuesta o explicación de en qué consiste nuestra concepción de la verdad como correspondencia, a la manera en la que nos hemos referido más arriba. Estos enfoques comprenden el análisis entendido a la manera clásica, hasta formas de indefinibilismo a la Frege. En sentido clásico, el análisis procura proveer equivalencias conceptuales clarificadoras, y la clarificación dependerá de las reglas estándar del juego, es decir, que el *analysans* utilice solo conceptos que sean de alguna manera anteriores e independientes de la noción que está siendo analizada. Si esto no puede lograrse, ha de exigirse que, por lo menos, los conceptos utilizados no nos reenvíen directamente (no lo supongan) al concepto a analizar sin permitirnos alguna forma de explicación. De esta manera, si el proponente de una explicación acerca de la verdad se compromete con alguna forma de la correspondencia como la referida arriba, debería garantizar la *corrección* de la propuesta dando un análisis de la verdad en el que sea posible proporcionar explicaciones independientes apropiadas de las nociones de *correspondencia* y de esas otras cosas que finalmente son de tal o cual modo (aquello que confiere verdad) y con las que deben corresponder o adecuarse nuestras sentencias (creencias, afirmaciones, proposiciones), que en la tradición se las ha identificado generalmente con los *hechos*. Por ello, la mayoría de las críticas a diversas concepciones de la correspondencia se han beneficiado en sus críticas mostrando que estas constricciones del análisis no se cumplen, por lo que afirman que la concepción misma de la correspondencia debe ser incorrecta.

Como debe resultar obvio, ni la correspondencia ha sido la única concepción de la verdad ni el análisis ha seguido la línea sugerida anteriormente. En los últimos años se han propuesto una serie de nuevas concepciones acerca de la verdad: teorías prosentenciales, de la redundancia, de la identidad, desentrecomilladoras, pragmáticas, deflacionistas, junto a clásicas versiones del pragmatismo, la coherencia, así

98 Richard Kirkham toma la siguiente tesis como el común denominador de *todas* las teorías de la correspondencia: un portador de verdad es verdadero si y solo si se corresponde a un estado de cosas y ese estado de cosas se obtiene; (C):(t){ t is true iff $(\exists x)[(tRx) \ \& \ (x \text{ obtains})]$ } (Kirkham, R. [2001]. *Theories of truth: A critical introduction* [5.^a ed.]. Massachusetts: MIT Press, pág. 132).

como indefinibilistas *a la Frege*.⁹⁹ Ahora bien, según Wright, cuando el debate es *acerca del análisis* del concepto de verdad, puede plantearse de acuerdo con dos tipos de posiciones. La primera es el punto de vista indefinibilista recién mencionado, adoptado por Frege, según el cual la verdad no permite *ningún* análisis porque es demasiado simple o primitiva, o porque cualquier noción involucrada en una formulación que sea al menos correcta nos traería rápidamente de regreso nuevamente al concepto de verdad, comprometiendo de este modo la clarificación (algo similar ya está planteado por Kant, lo veremos más adelante cuando tratemos su concepción de la verdad).

Por otra parte, de manera completamente diferente podemos encontrar la propuesta que afirma que concepciones de la verdad como la correspondencia, la coherentista, la pragmatista, e incluso la indefinibilista están todas equivocadas en su convicción común, según la que *verdadero* presenta, en realidad, un concepto sustancial. Esta es la tradición deflacionista, la que se presenta usualmente como habiéndose originado con la concepción de la redundancia de F. Ramsey. Ella fue defendida de modos bastante diversos por Ayer y Strawson y sobrevive en escritores contemporáneos como Paul Horwich y Hartry Field. De acuerdo al deflacionismo, no hay ninguna propiedad simple o algo sustancial de lo que podamos decir que es el rasgo general de la verdad. Es una mala interpretación del rol del adjetivo *verdadero* verlo como expresando el concepto de una característica sustancial (si se quiere, una propiedad sustancial) de la que una de las explicaciones tradicionales podría proveer un análisis correcto, o de la que no se podría admitir ningún análisis correcto (alguien que argumentara que la verdad es sustancial pero indefinible, por ejemplo).

Así explicitadas las dos posiciones con respecto al *análisis* del concepto de verdad, en la segunda perspectiva —identificada con diversas formas de deflacionismo— es fácil mostrar las diferencias entre los deflacionistas y las otras concepciones acerca de la verdad (correspondencia, pragmatismo, coherentismo, indefinibilismo). Claramente, la opción deflacionaria pretende que la verdad no es una característica genuina de ninguna cosa y que, por lo tanto, no encontraría lugar en un inventario de lo que es real. Por otra parte, todos los otros puntos de vista admiten la realidad de la verdad, pero difieren en lo relativo a su *estructura* o en aspectos relevantes a la amplia cuestión de la objetividad. El paso siguiente de Wright —una vez identificada la posibilidad de establecer diferencias y con ello comparar y evaluar las diversas concepciones con respecto a la estructura— consiste en moverse desde la perspectiva clásica del análisis que ha presentado

99 «And any other attempt to define truth also breaks down. For in a definition certain characteristics would have to be specified. And in application to any particular case the question would always arise whether it were true that the characteristics were present. So we should be going round in a circle. So it seems likely that the content of the word “true” is sui generis and undefinable» (Frege, G. [1984]. *Thoughts*. En G. Frege, & B. McGuinness [Ed.], *Collected papers on mathematics, logic, and philosophy* [pág. 353]. Oxford: Basil Blackwell Publisher).

antes y enfocarse en la cuestión de la estructura. Dado que, si bien el debate tradicional acerca del análisis de la verdad permite dar cuenta de muchos de los movimientos registrados en las disputas acerca de la verdad y, por lo tanto, refleja las intenciones de muchos de los protagonistas en la medida en que está centrado en un *análisis reductivo* del concepto, no es la vía más prometedora para generar la interpretación más fructífera del debate acerca de la verdad.

Esencialmente, entonces, son posibles únicamente cuatro propuestas estructurales: el deflacionismo, el intrinsecalismo y las dos formas de una concepción de la verdad como relación: el coherentismo y la correspondencia.

Por una parte, como vimos, el deflacionismo considera que la verdad no es una característica genuina de la realidad y en ello se diferencia de las otras perspectivas. Estas, a su vez, se diferencian entre sí en tanto que algunos asumen que la verdad es una característica genuina de tipo intrínseco (no relacional) que está constituida por relación con otras proposiciones, mientras que otros piensan que esta característica genuina está constituida por relaciones (no intrínsecas) con el mundo no proposicional. Ahora, Wright considera que de los candidatos presentados no hay ninguna opción estable que permita una alternativa a nuestra concepción del sentido común con respecto a la verdad (correspondencia, una característica real y relacional entre proposiciones, creencias e ítems no proposicionales, etcétera). En *Truth: a traditional debate reviewed* dice:

It will be a second main contention of this essay that there is no stable alternative to allowing at least some scope to this commonsensical conception.¹⁰⁰

Una manera de argumentar a favor de lo expresado en la cita es mostrar que las alternativas muestran problemas *intratables*; por lo que, al mostrarlo así, indirectamente ganamos motivación para la concepción de sentido común arraigada en la correspondencia. Veamos en qué sentido se puede mostrar que tales opciones no pueden levantar objeciones que les presentan problemas *intratables*.

Intrinsecalismo

El intrinsecalismo es el caso más fácil de tratar. Al igual que la objeción contra el coherentismo (que veremos más abajo), las verdades contingentes generan un problema insuperable para el intrinsecalismo. Si el valor de verdad de una proposición particular y contingente fuera una propiedad intrínseca, entonces ningún cambio contingente en las propiedades de algún otro objeto debería implicar cambios en la proposición que estamos considerando, en este particular respecto. Wright pone en consideración un simple ejemplo: la masa de un cuerpo dado es una propiedad contingente e intrínseca de ese cuerpo solo si ningún cambio contingente en cualquier otro objeto implica cambios en la masa del objeto. Por otra parte, una propiedad como la de ser abuelo es esencialmente relacional; aún cuando se expresara por medio de un predicado en apariencia

100 *Op. cit.*, pág. 247.

semánticamente simple, los cambios en otros objetos sí pueden implicar que un objeto particular pierda o adquiera esa propiedad. Por esta simple prueba la verdad no es, manifiestamente, una propiedad intrínseca,¹⁰¹ ya que, justamente, la verdad de una proposición contingente está determinada en virtud de que los posibles cambios en otros objetos determinarían un cambio en el valor de verdad. Por lo tanto, el intrinsecalismo no puede ofrecer la exposición de algún rasgo estructural característico de la verdad.

Coherentismo

Ralph Walker, en su libro *The coherence theory of truth: Realism, anti-realism, idealism*,¹⁰² ha sostenido que la coherencia como concepción estructural de la verdad se puede encontrar en diversas concepciones contemporáneas verificacionistas (a la Dummett y el Putnam del realismo interno) e incluso detrás del argumento wittgensteiniano acerca de seguir una regla, por lo que ejercería fuertes presiones filosóficas en defensa de diversas formas de antirrealismo, así como formas de comunitarismo con respecto a la objetividad y el significado.

Walker argumenta que esta reciente tendencia —al igual que aquellas del siglo XIX y los idealistas de los tempranos años del siglo XX— puede sucumbir ante una forma muy general de objeción al coherentismo. En su libro pueden encontrarse versiones —con variaciones menores— de tal objeción o argumento maestro; la objeción es que la coherencia al interior de un sistema de proposiciones no tiene ningún prospecto de constituir un rasgo característico de la verdad a menos que primero demarquemos con cuál clase de proposiciones la coherencia tiene que contar como clase de base. Y esto nos conduce o bien a aceptar un sentido anterior o más primitivo de verdad que no depende de la coherencia, o bien a no poder dar cuenta en términos de coherencia de la diferencia entre la verdad o falsedad de una proposición contingente. Wright ofrece un análisis minucioso de la propuesta de Walker y considera dudoso el alcance del argumento maestro (como él lo llama) contra Wittgenstein y algunas formas de verificacionismo del significado, dado que no es fácil mostrar que necesariamente abrazan una clara noción coherentista. Pero, de todas formas, encuentra que hay allí un núcleo inevitable para mostrar la ineficacia del coherentismo.¹⁰³ Wright argumentará que, si bien el coherentismo se presenta como una concepción general acerca de la constitución de la verdad, no tiene sin embargo fuentes para explicar la contingencia, y, si bien el argumento maestro de Walker es sumamente eficaz, también podemos encontrar viejas objeciones al coherentismo que no han perdido su mordiente.

101 *Ibidem*, pág. 247-248.

102 Walker, R. C. (1989). *The coherence theory of truth: Realism, anti-realism, idealism*. Londres/Nueva York: Routledge.

103 Ver *Truth as coherence* en *op. cit.*, págs. 211-240.

Una vieja objeción a la teoría de la coherencia fue levantada por B. Russell¹⁰⁴ a través del argumento sobre el «obispo Stubbs». Según Russell lo expone, la objeción a la teoría de la coherencia descansa en que, para construir un todo coherente, la teoría de la coherencia presupone un significado más habitual de verdad y falsedad, y que este significado más habitual —aunque es indispensable para la teoría— no puede ser explicado por medio de esta. Al determinar el valor de verdad de cualquier proposición como, por ejemplo, *el obispo Stubbs fue colgado por asesinato* (el obispo murió de muerte natural) y considerar que no es verdadera, lo hacemos en tanto decimos que no es coherente con la totalidad de la verdad ni con la experiencia. Pero esto significa que es *conocido* algo que es inconsistente con esta proposición. Aquello que hace que la proposición sea inconsistente tiene que ser algo *verdadero*, por lo que Russell argumenta:

Podría ser perfectamente posible construir un todo coherente de proposiciones *falsas*, en las cuales «el obispo Stubbs fue colgado por asesinato» encontraría un lugar. En una palabra, las verdades parciales de las que se compone la totalidad de la verdad tienen que ser tales como las que comúnmente serían llamadas verdaderas, no como las que comúnmente serían llamadas falsas.¹⁰⁵

La diferencia entre cualquier posible ficción coherente que podamos crear y la efectiva aceptación de un sistema máximamente coherente de verdades (en donde no participaría *el obispo Stubbs fue colgado por asesinato*) no puede ser fijada sin acudir a una noción de verdad distinta a la coherencia, por lo que la teoría no puede dar cuenta de la diferencia en el uso de las palabras *verdadero* y *falso*.

A partir de ello Wright plantea que la objeción es puramente estructural. La idea central se encuentra en la sugerencia de que la verdad de una proposición —para el coherentista— consiste en su participación en un sistema coherente, lo que conduce a un dilema: si puede haber sistemas igualmente coherentes, pero opuestos (como en el caso de la ficción) en los que puede participar una proposición, su participación en dicho sistema es claramente insuficiente para la verdad. Pero si la respuesta es negativa y no puede, entonces parece que la verdad no consiste solamente en relaciones interproposicionales; la proposición en cuestión exige —para ser evaluada en términos de verdad— que posea algún otro rasgo no explicitado que determine su verdad, lo que nos reconduce a Russell: la única condición tal disponible es la verdad como la entendemos habitualmente.¹⁰⁶

Wright analiza algunos movimientos posibles que un coherentista podría tomar. Estos dependerían, en última instancia, de la asunción —por parte del coherentista— de que las relaciones en cuestión son relaciones *internas*, es decir, que la coherencia de un sistema de proposiciones está fundada *puramente en su contenido*. El problema que surge es el siguiente: ¿cómo puede manejar

104 Russell, B. (1906). On the nature of truth. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 7(1), 28-49, citado por Wright en *op. cit.*, págs. 261-262.

105 *Op. cit.*, pág. 262.

106 *Ibidem*, págs. 262-263.

la *contingencia* una propuesta de este tipo? Dado que la verdad de cualquier p a considerar consiste en su participación en un sistema coherente con una clase básica especificada, cuando se da tal situación de coherencia, dado su carácter interno (de las relaciones de p al sistema), entonces la verdad de p se torna una verdad necesaria. Por lo tanto ¿cómo podría la verdad de p —cuando esta es verdadera— ser una cuestión contingente?

El resultado es que el coherentismo —tomado como una propuesta acerca de la naturaleza general de las relaciones constitutivas de la verdad— no tiene medios que den cuenta de la noción de verdad contingente excepto al costo de apelar, de un modo u otro, a la noción de lo *que es de hecho verdadero* de los sistemas particulares de creencias (a saber, que ellas se basan en lo que normalmente creemos o, de otra manera, que son dominantes en algún sentido a ser suministrado) cuya contingencia es dada por supuesta y cuya obtención no puede construirse en términos de coherencia. En resumen, el coherentismo exige excepciones a su propia descripción. Y con ello no tiene nada que ofrecer como descripción de la estructura de la verdad.¹⁰⁷

El deflacionismo

Seguramente, uno de los más influyentes proyectos acerca de la verdad en la filosofía contemporánea ha sido el deflacionismo (a veces también llamado *minimalismo*, pero sigamos con el término *deflacionismo* para no confundirnos luego con la acepción que toma este término en Wright). En ello también reside la dificultad de tomar una postura crítica que involucre a la mayoría de las propuestas y fije, por lo tanto, conclusiones con respecto al proyecto general del deflacionismo. Dada su relevancia, antes de seguir con el proyecto de Wright de mostrar lo insostenible de las propuestas con respecto a la estructura de la verdad —y, por lo tanto, su insistencia en volver sobre ciertas obviedades con respecto a nuestro sentido cotidiano de verdad—, demos una caracterización general del deflacionismo y sus planteos como los presenta P. Horwich.

En *Truth—Meaning—Reality* (2010) P. Horwich ofrece una propuesta ampliada y unificada del deflacionismo que abarca el lenguaje, el pensamiento, los hechos, el conocimiento y las relaciones entre ellos. En las primeras líneas del prefacio nos recuerda lo que ha venido sosteniendo desde las primeras presentaciones del deflacionismo con respecto a la verdad:¹⁰⁸

The story begins with a view of truth as far less profound and substantial than has traditionally been assumed. The rough idea is that our grasp of this concept stems entirely from our regarding «It is true that dogs bark» as equivalent to «Dogs bark», and similarly for all other statements. There's nothing more to truth than that!

107 *Ibidem*, pág. 265.

108 Por ejemplo en Horwich, P. (1998a). *Truth* (2.ª ed.). Oxford: Clarendon Press.

This idea turns out to be of fundamental importance throughout philosophy. In the first instance, of course, it motivates a radical, «no-answer» answer to the perennial question, «What is truth?». But, in addition, it paves the way to a Wittgensteinian account of meaning as use whereby the sense of each word-type is given by its basic patterns of deployment rather than by its association with some feature of the non-linguistic world. And the combination of deflated truth and «meaning as use» then yields a perspective from which the long-standing metaphysical and epistemological debates between forms of «realism» and «anti-realism» can be settled.¹⁰⁹

De esta manera, Horwich pretende que el deflacionismo de la verdad (como afiliada a una radical *ninguna-respuesta* a la pregunta *¿qué es la verdad?*), más una particular y deflacionista lectura del *dictum* wittgensteiniano de que «el significado es el uso» resolverá el largo debate entre realistas y antirrealistas.

Según Horwich, hay diferentes tipos de teorías con objetivos explicativos muy diferentes que aparecen caracterizados como *teorías de la verdad*. Por eso, es importante tener claro qué pretende el trabajo teórico del deflacionismo (minimalismo) y aquello que no. En primer lugar, no procura proporcionar una definición explícita de la palabra *verdad* —ni descriptiva ni estipulativa— ni intenta ofrecer una rearticulación de los contenidos de oraciones que contienen la palabra. De hecho, el deflacionismo implica que tales reformulaciones no son posibles. En segundo lugar, la propuesta no constituye una teoría sustantiva o reductiva de la propiedad de ser verdadero (como lo sería decir: el agua es H₂O). Si no hay nada subyacente al uso del predicado de verdad, la búsqueda de una teoría tal sería equivocada. En tercer lugar, no es una *teoría de la verdad* en el sentido de un conjunto de postulados fundamentales que funcionan como la base a partir de la que todos los demás hechos acerca de la verdad pueden ser explicados. Su preocupación inmediata es con la palabra *verdadero* en lugar de con la verdad misma,¹¹⁰ si fuera el caso de que se pudiera hablar así.

No obstante, de acuerdo con el deflacionismo, lo que fija el significado del predicado de verdad no es solo la lealtad al esquema de equivalencia («*p*» es verdadero si y solo si *p*), sino que, además, esta lealtad es el uso explicativo fundamental. Es decir, el respaldo al esquema de equivalencia es la ley fundamental que permite el despliegue global del uso de *verdadero*.

Por lo tanto, la tesis con la que podemos identificar al deflacionismo consiste en que la verdad no es un elemento profundo y vital que requiera una teoría

109 *Op. cit.*, pág. v. La cita continúa con la expresión de completa confianza de parte de Horwich de que, una vez aceptado el deflacionismo, las viejas y largas disputas acerca del debate entre realistas y antirrealistas serán resueltas porque se muestra que están mal concebidas. A continuación de la cita mencionada, Horwich dice: «We find that every one of the theoretical positions typically adopted in these debates is misconceived. Nonfactualism, quasi-realism, relativism, fictionalism, metaphysical realism, error theory, skepticism, and reductionism can all be seen as contrived products of the unjustified assumption that reality must exhibit a certain uniformity and that deviations from the norm would be intolerably «weird»» (*ibidem*).

110 *Ibidem*, pág. 38.

filosófica. Ello conlleva, en particular: I) la verdad (a diferencia del agua = H_2O) no tiene ninguna estructura interna que pueda ser descubierta a través de análisis científico; II) el debate metafísico acerca del realismo no tiene ningún vínculo con la noción de verdad; III) el significado no ha de ser explicado en términos de condiciones de verdad.

El deflacionismo ha estado sujeto a una variedad de críticas: por ejemplo, que su característica exaltación y seguimiento del esquema desentrecorillador está en tensión con la manifiesta inaceptabilidad de este principio cuando están en vigor la vaguedad u otros fenómenos que conducen a fallos en la bivalencia; que es inconsistente con una concepción del significado como condición de verdad o, más generalmente, con el rol semántico de la verdad; que no puede albergar la idea de progreso científico; más generalmente, que viola nuestras intuiciones acerca de la correspondencia. Pero veamos ahora los argumentos de Wright tendientes a mostrar la inestabilidad de la concepción deflacionista y, por lo tanto, su ineficacia como candidato a sustituir las obviedades ligadas a nuestra versión habitual de la correspondencia.

El centro del argumento de Wright se puede exponer fácilmente. El deflacionismo pretende que el esquema de equivalencia o desentrecorillador « p » es verdadero $\leftrightarrow p$ expone todo lo que implica nuestro uso de la palabra verdadero. Por lo tanto, no queda ningún excedente a ser explicado más allá de la captación de este dispositivo de desentrecorillador y de ascenso semántico (un recurso para afirmar, en el nivel metalingüístico, por medio de locuciones de la forma: «“ p ” es verdadero», exactamente lo que puede ser afirmado en el nivel del lenguaje objeto por medio de un uso asertórico de « p »). Ahora bien, por lo anterior, el uso de *verdadero* es precisamente un mecanismo para dar respaldo indirecto a ciertas proposiciones, sin especificar su contenido (*todo lo que dijo Platón es verdadero; la sexta sentencia de Remarks on the foundations of mathematics IV, § 3 es verdadera*) y en otros tipos de casos podemos prescindir totalmente de la palabra. El argumento de Wright se levanta justamente a partir de aceptar lo anterior. Si el uso de *verdadero* es solo un dispositivo de respaldo de una proposición, el punto es: ¿qué es *respaldar* una proposición? Respalda, generalmente, involucra un elemento de recomendación o aprobación de un ítem como cumpliendo un cierto estándar. El uso de *verdadero*, en el tipo básico de casos, es respaldar una proposición como *justificada epistémicamente* o respaldar una preferencia como aceptable solo en lo que concierne a la justificación epistémica de la proposición que expresa. Obviamente, el respaldo de una proposición no puede consistir en satisfacer una norma característica distinta a la justificación, de lo contrario daría entrada a que hay algo así como una propiedad especial a la que deba ajustarse una proposición (algo inaceptable según los supuestos del deflacionismo). De este modo, las afirmaciones de verdad —al igual que las negaciones de verdad— son pretensiones normativas. Respalda una proposición como verdadera en términos deflacionistas sería afirmar que una creencia o enunciado es aceptable; negar que una proposición

sea verdadera es afirmar que, correspondientemente, es inaceptable (no cumplimiento de la garantía). En este caso, Wright afirma:

But if that were so, there should in general be nothing to choose between the denial that a proposition is true and the denial that it is justified. And not only does that misrepresent the ordinary usage of the terms, it is inconsistent with principles to which deflationism itself is committed, and which are, indeed, at the heart of the deflationary account; the Disquotational Scheme and its analogue for propositions, the Equivalence Schema.¹¹¹

Que esto genera un problema se puede apreciar en el patrón de inferencia cuando pasamos de la verdad de una proposición a estar garantizada. Con el uso habitual de la negación, se produce un cortocircuito con el deflacionismo debido a que *verdadero* y *garantizado* tienen diversos comportamientos. Veamos el punto. El esquema provee para una proposición arbitraria cualquiera:

- Es verdadero que $p \leftrightarrow p$.

Si sustituimos «no- p » por « p » en ambas ocurrencias, tenemos:

- Es verdadero que $\text{no-}p \leftrightarrow \text{no-}p$.

Si negamos ambos lados, derivamos:

- No es verdad que $p \leftrightarrow \text{no-}p$.

Y de los dos últimos principios, vía transitividad del bicondicional, tenemos:

- No es verdad que p si y solo si es verdad que $\text{no-}p$.

Lo anterior muestra el comportamiento distinto entre la propiedad de ser verdadera p y estar garantizada. Es decir, que de la garantía de p y la negación, no podemos obtener ninguna inferencia digna de confianza que nos permita pasar de:

- No es el caso de que p esté garantizada.

A esta otra proposición:

- Es el caso que $\text{no-}p$ está garantizada.

El esquema de equivalencia mismo está entonces comprometido con el repudio de la idea de que «...no es verdadero» es un recurso para negar que una proposición cumpla con normas de garantía/justificación, porque, si fuera un recurso tal, no debería ser conmutable con la negación.¹¹²

Según Wright:

We should conclude that two characteristic claims of deflationism are lost. It is no true, first, that «true» *only* functions as a device of (indirect, or compendious) endorsement; it also functions, for each propositions, to advert to the satisfaction of a distinctive norm, whose satisfaction is —at least for a proposition with an objective subject matter— a real matter of fact. Second, it is hard to hear a distinction between that last point and the admission that truth, for each such proposition, is a real property.¹¹³

111 Wright, C. *Op. cit.*, pág. 253.

112 *Ibidem*, pág. 254.

113 *Ibidem*, pág. 257.

En sentido más general, la desconexión de los tres posibles candidatos a suplir una explicación o análisis (o la imposibilidad de él) de la verdad nos sitúa nuevamente frente a aquellas obviedades ligadas a nuestra noción habitual de verdad ligada a la correspondencia. A partir de ello, Wright sugiere:

[...] only the feathered path to the correspondence conception is viable [...] It would follow that even if no satisfactory *analysis* of truth in terms of correspondence *conception* of truth— that there is no alternative but to think of the truth of a proposition as conferred upon it, in the general case, by its relations to no propositional reality.¹¹⁴

Dos observaciones son necesarias. Primero, que metodológicamente lo que Wright nos está proponiendo —a partir de mostrar que no hay candidato satisfactorio para el análisis de la verdad salvo algunas obviedades ligadas a la correspondencia— no es un análisis reductivo de nuestro concepto habitual de verdad ni una defensa de la correspondencia como tal (¿cómo podría?), sino más bien tomar como propuesta analítica una especie de *análisis red*,¹¹⁵ un tipo de análisis basado en la acumulación y organización teórica de un conjunto de tópicos concernientes a un concepto particular: una *teoría analítica* del concepto en cuestión, como él la llama. Los objetivos de la clarificación conceptual pueden cumplirse —aunque en forma menos directa— a través de un conjunto de verdades conceptuales que restrinja y ubique el concepto-objetivo y caracterice de modo suficiente alguna de sus relaciones con otros conceptos, así como su rol y propósitos para proveer la buscada aclaración reflexiva. De este modo, la provisión de una teoría analítica de la verdad, en particular, abre posibilidades para un pluralismo de principios, por lo que en diferentes regiones del pensamiento y del discurso *la teoría podría, a priori, sostenerse firmemente de —o ser satisfecha por— diferentes conceptos*. Entonces, de ser así, siempre que la red provista de tópicos integrados en la teoría fuera suficientemente comprehensiva no tendríamos escrúpulos en decir que la verdad puede consistir en cosas diferentes en tales áreas diferentes (pluralismo *alético*, o realización variable). La *unidad* en el concepto de verdad sería proporcionada por la teoría analítica y el *pluralismo* sería asegurado por el hecho de que los principios que componen esa teoría admiten realizaciones colectivas variables.¹¹⁶ Este pluralismo *alético* que Wright sostiene no debe ser considerado como la aceptación de que la *verdad* es un predicado ambiguo que significa diferentes cosas en diferentes regiones del discurso, sino, por el contrario,

114 *Ibidem*, pág. 267 (cursivas en el original).

115 *Ibidem*, pág. 272. En el pie de página, Wright reconoce el parentesco de su propuesta con la de Michael Smith y agrega: «the principal contrast with the approach to truth here canvassed is that a network analysis has to be based on a comprehensive set of platitudes whose conjunctions so constraints the target concept that the replacement within them of all expressions for that concept by a variable and its binding by the description operator results in a definitive description which is at the service of an analytically true identity ϕ -ness is the property, F, such that {...F..&...F..&...}; wich thus effectively supplies a reductive analysis of the concept ϕ . An analytical theory, by contrast, need not —though it may— subserve the construction of such an analytical true identity» (nota n.º 30).

116 *Ibidem*, pág. 273.

que el concepto admite una caracterización uniforme sea cual fuere la región donde fuera aplicado. Esta caracterización uniforme es suplida por las obviedades (platinudes) que determinan todo aquello que es adecuado para tener en cuenta en el predicado de verdad. El pluralismo ha de ser entendido más bien como realización variable, es decir: lo que constituye la existencia de un número puede variar significativamente con lo que constituye la existencia y determinación de un objeto material, así como la identidad personal supone un tipo de concepción o explicación muy distinta a la de la identidad y continuidad material de los objetos. Por otra parte, lo que constituye la verdad en ética (por poner un ejemplo) puede ser muy diferente a lo que constituye la verdad en física de partículas. Todo ello lleva —según Wright— a que quede un espacio de discusión posible acerca de la verdad, pero ello no impide que se pueda aceptar a la vez la realización variable (no hay necesidad de alguna invariante discursiva que ha de estar siempre presente) y la unicidad de nuestro concepto en virtud del conjunto de rasgos reunidos en la concepción habitual de la verdad como correspondencia. Así lo aclara en el siguiente texto:

Minimalism thus incorporates a potential pluralism about truth, in the specific sense that what property serves as truth may vary from discourse to discourse. And it is this point which allows it to provide hospitality for the discussion of metaphysical —realist or antirealist— ideas that have fueled those other traditional conceptions of truth that deflationists sought to undermine from the start. This potential pluralism is itself in opposition to the more traditional positions, insofar as they claim to uncover the universal nature of truth, something common to all truth-apt discourse. But it can still allow that some regions of discourse may be subject to a truth property congenial to broadly realist thinking about them, while in other regions the character of the truth property may be more congenial to antirealism (Wright C. , 2001a, pág. 752).

En segundo lugar, por lo tanto, es importante recordar que no hay nada en esta perspectiva que evite que puedan darse constricciones evidenciales o que —en algunos casos— la verdad trascienda toda evidencia. Por esto, la propuesta de Wright se postula como neutra, en este sentido (con respecto a la verdad), en el debate realismo/antirrealismo.

Aptitud para la verdad y otras constricciones para el debate realismo/antirrealismo

Según el paso anterior, nada nos compromete a negar que la verdad, en algunos casos, trascienda la evidencia, así como que esté sujeta a significativas constricciones epistémicas (aunque no definible en estos términos). En la siguiente cita, pese a que se ubica en el contexto de un análisis y defensa del realismo directo o de sentido común del último Putnam, puede apreciarse ese costado epistémico al que Wright asociará el concepto de verdad:

Every kind of state of affairs of which we are capable of conceiving must be one of which we can attain a concrete conception of what kind of powers and situation would place us, or relevantly similar beings, into a position from which it would be assured that our, or theirs, opinion that it did or did not obtain would be correct.¹¹⁷

Es claro que las situaciones o estados de cosas que podamos concebir deben ser tales que podamos obtener una concepción ajustada de los poderes cognitivos que intervendrían, de modo tal que en situaciones adecuadas nos permitan evaluar (a nosotros o a alguien con poderes cognitivos similares) condiciones de corrección. Por lo que, además de desarrollar una versión del *pluralismo alético*, Wright también ha defendido la causa de las teorías epistémicas de la verdad. Su noción de superaseverabilidad (*superassertibility*)¹¹⁸ pretende ser una generalización deliberada de la noción de prueba intuicionista, que se supone puede ser aplicada tanto a los enunciados empíricos como a los matemáticos. Una sentencia es superaseverable si y solo si es —o puede ser— garantizada, y la garantía para ello soporta un escrutinio arbitrariamente estrecho de su pedigrí y una arbitraria extensión del incremento de la información u otras formas de perfeccionamiento de la información (Wright C. , 1992, pág. 48). La superaseverabilidad es, por lo tanto, *aseverabilidad estable* ante posibles cambios en el estado informacional

117 Wright, C. (2003). Truth as a sort of epistemic: Putnam's peregrinations. En C. Wright, *Saving the differences: Essays on themes from truth and objectivity* (pág. 323). Cambridge: Harvard University Press.

118 Wright planteó por primera vez la idea de la superaseverabilidad en su artículo *Can a davidsonian meaning-theory be construed in terms of assertibility?* Allí dice: «“P” is *superassertible* just in case the world will, in sufficiently favourable circumstances, permit the generation in an investigating subject, S, of a set of beliefs, {B₁,..., B_n}, with the following characteristics:

- S has adequate grounds for regarding each of {B₁,..., B_n} as an item of knowledge.
- The status of each of {B₁,..., B_n} as an item of S's knowledge will survive arbitrarily close and extensive investigation.
- The state of information constituted by {B₁,..., B_n} warrants the assertion of “P”.
- The case provided by {B₁,..., B_n} for “P” is not, *in fact*, defeasible; i.e. no {B₁,..., B_n, ..., B_z} containing {B₁,..., B_n} and satisfying (a) and (b) for some S, yet *failing* to warrant “P”, can be achieved in this world, no matter how favourable the circumstances for the attempt» (en Wright, C. [1993a]. *Realism, meaning and truth* [2.ª ed.]. Oxford: Blackwell, págs. 414-415).

que garantiza una sentencia; una vez que una sentencia es superaseverable, lo seguirá siendo sin importar que la información aumente o disminuya.

Ahora bien, una vez que hemos desplegado las condiciones analíticas generales que nos presenta Wright, hemos llegado a una caracterización simple de aquello que determina el concepto minimalista de verdad. Tal concepto es fijado por el esquema desentrecomillador «P» es verdadero si y solo si P; a partir de allí argumenta por una vía alternativa que este concepto nos conduce a la aceptación de una propiedad distinta de aseverabilidad garantizada, esto es, aceptar que hay una propiedad mínima de verdad que puede caracterizarse como *sustancial* (la norma distintiva de la fuerza normativa), si bien metafísicamente *light*. Es decir, un discurso que pretenda satisfacer ciertas pretensiones realistas (o antirrealistas) debe ser capaz de ser verdadero o falso en un sentido mínimo. La aptitud para la verdad minimalista ha de satisfacer las constricciones de sintaxis y disciplina asociadas con la forma asertórica del discurso que permita concebir que afirmar es presentar como verdadero; que todo contenido apto para la verdad tiene una negación significativa que también es apta para la verdad; que ser verdadero es corresponderse con los hechos; que un enunciado puede estar justificado sin ser verdadero y viceversa.¹¹⁹

Por lo tanto parece seguirse de manera bastante natural, desde la perspectiva de Wright, que asumir el realismo (o el antirrealismo) en un área del discurso involucra algo más que creer en la aptitud para la verdad de tal discurso. Es en este sentido que hemos afirmado que, si bien la noción minimalista de verdad recupera ciertas obviedades ligadas a nuestra manera habitual de concebir la verdad como correspondencia (uno podría decir el costado realista de la noción), ello no implica decidir el debate sobre el costado realista, sobre todo una vez que hemos visto cómo la concepción minimalista puede construir —a partir de estas obviedades— una concepción en términos de superaseverabilidad (el costado antirrealista de la noción).

Reconocido lo anterior, veamos someramente las siete obviedades (platinudes) reunidas en torno a nuestro concepto habitual de verdad, ellas son: transparencia, opacidad, incrustación (*embedding*), correspondencia, contraste, atemporalidad y el carácter absoluto de la verdad. Es decir, según el minimalismo, basta con que un predicado cumpla con estos principios básicos e intuitivos y que los cumpla por las razones adecuadas para considerarlo un predicado de verdad. Los principios básicos son suficientes para determinar una noción de verdad. Este conjunto podría ser extendido, o en ocasiones alguien puede poner en duda alguno de ellos para un cierto discurso en debate; sin embargo, lo que está en juego al ofrecer la lista no es la pretensión de que sea exhaustiva o completa, sino que el predicado de verdad pueda caracterizarse en virtud de su conformidad con una lista básica de principios generales o de lugares comunes (obviedades, platinudes). Por lo tanto, nuestro propósito (al igual que Wright en

119 *Ibidem*, pág. 34.

este respecto) es enfatizar el carácter orientador que estos principios evocan, dando una dirección analítica para la comprensión de nuestra noción de verdad sin pretender dar una definición o un análisis reductivo.

Algunos de los principios —como la relación entre verdad y aseverabilidad justificada o el que todo enunciado posea una negación— son fundamentales, necesarios para cualquier noción de verdad, mientras que otros pueden resultar algo más problemáticos para su aceptación (el de la correspondencia, por ejemplo).

He aquí los principios:

1. La *transparencia* de la verdad sostiene que, dada la validez del esquema de equivalencia,
Es verdadero que p si y solo si p ;
para todo contenido proposicional, p , que a su vez asegure que el esquema desentrecomillador
« p » es verdadero si y solo si p ; asume la validez de la correspondiente instancia « p » dice que p . Es decir, que aseverar un enunciado es presentarlo como verdadero y que cualquier actitud que adoptemos con respecto a una proposición es una actitud con respecto a su verdad (por ejemplo, que creer, dudar o temer que p es creer, dudar o temer que p es verdadera).
2. La *opacidad* de la verdad incorpora una serie de principios en relación con el conocimiento, tales como que alguien pueda estar en una situación tal que una verdad particular esté fuera de su alcance; que algunas verdades nunca puedan ser conocidas; que algunas verdades puedan ser incognoscibles en principio, etcétera.
3. La *incrustación* de la verdad (*embedding*) o *conservación de la aptitud para ser verdadero*, por la que la actitud hacia la verdad se mantiene a través de una serie de operaciones. Las proposiciones aptas para ser verdaderas tienen negaciones, conjunciones, disyunciones, etcétera.
4. La *correspondencia*, en vínculo con la transparencia (en el sentido de ser entendida de manera *light* en las equivalencias que muestran los esquemas), sostiene que para una proposición ser verdadera es corresponder con la realidad, reflejar de un modo preciso cómo son las cosas, *decir como ellas son*.
5. El *contraste* de la verdad supone que se da el contraste entre la verdad y la justificación; una proposición puede ser verdadera sin estar justificada y viceversa.
6. La *atemporalidad* de la verdad consiste en que, dada alguna vez la verdad de una proposición, entonces siempre lo será, de modo que cualquier cosa que pueda ser afirmada con verdad podría ser afirmada en cualquier tiempo.

7. La verdad *es absoluta*, es decir, es una cuestión del todo o nada. Las proposiciones son totalmente verdaderas si son de algún modo verdaderas (no hay algo así como ser más o menos verdadero).

En resumen, el minimalismo de Wright consiste en razonar que nada puede considerarse un predicado de verdad a no ser que coincida en fuerza normativa con la aseverabilidad justificada, aunque potencialmente puedan diferir en extensión, de modo que constituyan en algunas áreas del discurso normas distintas; además, que satisfaga un conjunto de obviedades vinculadas a nuestra noción habitual de verdad. El esquema de equivalencia y el desentrecomillador muestran las restricciones e implicaciones del concepto de verdad (particularmente la transparencia, correspondencia, contraste e incrustación). En este sentido, la diferencia central con el uso que hace de ellos el deflacionismo reside en que el minimalismo de Wright considera que la verdad es una propiedad genuina de los enunciados. Como él lo adelantó en *Truth and objectivity*, el minimalismo es una especie de *inflación del deflacionismo*.

Así, el minimalismo puede ser consistente con proyectos más o menos realistas como el del último Putnam, sin que ello sea óbice para aceptar a la vez constricciones epistémicas en el concepto de verdad al estilo del Putnam internalista. Sin embargo, parece también claro que ofrece mayor resistencia poder acercar el minimalismo de Wright a un proyecto del estilo de M. Dummett. En particular, parece contradecir la idea de que para que un enunciado sea verdadero ha de estar verificado y, por lo tanto, su evidencia debe ser cognoscible. En cierta medida, podríamos decir que la *teoría analítica* de la verdad de Wright es marcadamente negativa, ya que, a pesar de la confrontación con perspectivas a la Dummett, sin embargo, permite que cualquier noción que cumpla con el esquema desentrecomillador y con los principios básicos y que no añada ningún otro elemento sustantivo es candidata a la noción de verdad en un área del discurso en debate. En este sentido, es neutra con respecto al debate realismo/antirrealismo, por lo que los compromisos o la defensa de uno de los costados del debate han de evaluarse en virtud de compromisos testados con otras herramientas. Veamos brevemente estos otros elementos incorporados al debate.

Nueva estrategia para el debate realismo/antirrealismo más allá de la verdad

Ya hemos dicho lo más relevante con respecto a la teoría analítica de Wright acerca de las nociones de la verdad y la aptitud para la verdad. Según Wright, el minimalismo con respecto a la verdad se ha mostrado como metafísicamente neutral y, por lo tanto, como un terreno común disponible para el debate entre el realismo y el antirrealismo en las diferentes áreas del discurso. Lo único con que se ha comprometido es con una noción mínima de verdad y de contenido asertórico, a partir de la cual no existe ningún obstáculo para definir sobre ella un predicado de verdad que satisfaga el mínimo de restricciones exigidas. Por ello, la pregunta siguiente es: en los casos de debate acerca de una región del discurso determinado, ¿en qué consiste ahora tal debate? Se podría asumir cierto *quietismo* de inspiración wittgensteiniana, según algunos pretenden, y presumir a la Rorty que deberíamos limitarnos a aceptar una gran variedad de juegos de lenguaje regidos por sus propios criterios internos de aceptabilidad, por lo que ningún debate metafísico tiene sentido.

De no ser así —como pretende Wright— nos hace falta una base para comparar y evaluar las afirmaciones desiguales que puedan surgir en diferentes áreas de debate, por ejemplo, acerca de lo cómico o de las cualidades primarias de los objetos materiales, etcétera. La estrategia de Wright consiste en suponer que, si hay genuina discrepancia en una región particular del discurso, ello no ha de deberse en particular a la aptitud para la verdad, sino en algún otro elemento agregado a la interpretación de los tópicos o principios obvios ligados al predicado de verdad. Por poner un ejemplo, a partir de la caracterización del debate realismo y antirrealismo en términos de Dummett se genera que al aceptar la noción de superaseverabilidad como candidato a suplir las constricciones del predicado de verdad, esta diverge necesariamente como patrón normativo de corrección con respecto a la verdad en sentido realista. Por el contrario, para Wright la divergencia se encuentra más bien en diferencias conceptuales a la hora de interpretar las restricciones derivadas de las normas constitutivas de la aplicación de los predicados de verdad, y no en que necesariamente registran normas distintas. Según Wright:

We ought to be receptive to the possibility that a truth predicate may have certain more-than-minimal features, as it were, which in some way define and substantiate realist intuitions about the discourse in which it operates without entailing a lack of evidential constraint and enforcing a distinction from superassertibility for that reason. The crucial matter for debate, I want to suggest is, in all cases, *whether any of the properties of a local truth predicate additional to the essential minimal set may somehow justifiably inspire a realist perspective on the discourse concerned* (Wright C. , 1992, pág. 78).

Es decir, si en cualquier región de discurso la superaseverabilidad satisface cada uno de los tópicos listados arriba, puede argumentarse que, con respecto a

aquellas regiones, el concepto de superaseverabilidad es un concepto de verdad. Consecuentemente, en esas áreas está abierto a nosotros el considerar la verdad como consistiendo en la superaseverabilidad. En otras áreas, por contraste, donde las condiciones de fondo pertinentes posiblemente fallan —en particular, si podemos ver que no hay conexión esencial entre la verdad y la disponibilidad de evidencia—, entonces el concepto de verdad no permite ser interpretado en términos de superaseverabilidad, y la constitución de la verdad debe ser vista, por consiguiente, de modo diferente. Ahora, ¿ello implica que son normas esencialmente distintas? Dummett diría que sí, y por ello solo considera una respuesta adecuada al debate: volcarse definitivamente sobre el costado antirrealista.

Ahora bien, ¿no pueden en un área particular del discurso, predicados extensionalmente coincidentes, sin embargo, expresar diferentes normas?

La respuesta de Wright consiste en proponer dos estrategias para responder a esta pregunta, las que introducen los nuevos elementos incorporados a las obviedades de la concepción mínima de verdad. En *Truth and objectivity* dice:

Let me, then, briefly recapitulate the two broad strategies I have distinguished for the prosecution of realist and anti-realist debate between antagonists who are content to agree that the discourse in question sustains minimal notions of assertoric content and truth.

The first strategy focuses on the relationship between the discourse's truth predicate and the notion of superassertibility which may be defined upon the standards of assertoric warrant to which its statements will be subject. The realist will argue for, and the anti-realist will resist the suggestion that the notions are importantly distinct in source, with truth either (potentially) outrunning superassertibility in extension or, even if extensionally coincident, serving as the latter's explanatory base.

The second broad strategy, by contrast, involves scrutiny of the Correspondence Platitude and its defensible interpretation. Here, the key question is whether the relational term, and the object term, are, with respect to a particular discourse, properly understood in ways which exceed the content conferred upon them by the derivability of the Platitude from the minimal constraints, and whether they do so in a fashion which gives concrete shape to the imagery of mirroring by which realism pretheoretically defines itself (Wright C., 1992, pág. 85).

Gruesamente, la primera estrategia reside en permitir evaluar las diferencias entre un predicado de verdad no constreñido epistémicamente (costado realista) y otro como la superaseverabilidad (recostado del lado antirrealista), en tanto el debate consiste en dirimir acerca del patrón normativo de corrección, ya en términos de cómo las cosas sean realmente o de acuerdo con las garantías que residen en nuestra mejor opinión al respecto (aseverabilidad garantizada). La segunda estrategia versa sobre los aspectos representativos ligados al tópico de la correspondencia, en el sentido de si es posible (o no) comprender el termino relacional a la manera de adecuarse u obtenerse ciertos estados de cosas (hechos) que determinan la verdad de nuestros enunciados, más allá de lo que se pueda derivar de la aceptación de las obviedades de la noción minimalista.

Primera estrategia: contraste de *Eutifrón* y respuesta dependiente

La introducción de la teoría de *dependencia de la respuesta*¹²⁰ tiene la finalidad de establecer un puente en la brecha conceptual entre realistas y antirrealistas, o entre aquellos que afirman la existencia de valores de verdad objetivos (trascendentes del reconocimiento) y los que profesan encontrar tal noción estrictamente incomprensible. Se trata, por lo tanto, de encontrar una alternativa entre movimientos (en el debate) cognitivistas y no cognitivistas, o, si se quiere, entre objetivistas y subjetivistas. El punto es el siguiente: un realista, con respecto a los valores morales, por ejemplo, toma a dichos valores como dados completamente aparte de las normas comunitarias sostenidas en el mejor juicio y, por lo tanto, se opone a la idea de que la norma moral pueda apelar al juicio de la comunidad para garantizar su justificación. En el diálogo *Eutifrón* de Platón —como texto fuente para la mayoría de estas discusiones—, Sócrates lleva adelante el caso del realista (los actos piadosos son invariablemente los que los dioses aprueban, en virtud de su capacidad divina para seguir la verdad moral) mientras que Eutifrón adopta la posición subjetivista (antirrealista) de la dependencia de la respuesta¹²¹ (solo son actos piadosos aquellos que los dioses aprueban, ya que el mejor juicio de los dioses es constitutivo en sí mismo de lo que cuenta como piadoso).

Es claro que, para ambas partes de la contienda, este es un caso en el que coinciden, en su extensión, lo que es amado por los dioses (la piedad). Pero mientras para Sócrates la piedad de una acción está constituida de manera independiente de la estima de los dioses, para Eutifrón lo que cuenta como acto piadoso no puede separarse de aquello que estiman los dioses (como portadores del mejor juicio, diríamos).

En nuestro caso, en cuanto a la diferencia en el porqué de ciertos enunciados (del área de discurso en cuestión) son significativamente superaseverables, unos dirán que, en la medida en que son verdaderos, son superaseverables; mientras que el otro costado del debate dirá que es porque son superaseverables que tales enunciados son verdaderos (Wright C. , 1992, pág. 80).

Sin embargo, como hemos visto más arriba, Wright es un proponente de la superaseverabilidad y ello genera cierta ambigüedad en el planteo del contraste de Eutifrón, dado que la superaseverabilidad implica que la verdad finalmente es dependiente de la deliberación de aquellos que están mejores calificados para

120 El término *response-dependence* es tomado por Wright —y obviamente expandido— de Mark Johnston (Smith, M., Lewis, D., & Johnston, M. [julio de 1989]. Dispositional theories of value. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 63[1], 89-174). En última instancia, lo que está en juego en la noción de *response-dependence* es si la extensión es determinante de nuestro mejor juicio o si nuestro mejor juicio determina la extensión. También es clara y explícita la referencia a J. Locke y la diferencia entre cualidades primarias y secundarias como la forma, por un lado (independiente del sujeto), y el color (que podríamos parafrasear como dependiente de la respuesta y cierto consenso de una comunidad adecuadamente informada).

121 Platon (1985). Eutifrón. en *Diálogos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

juzgar, y no de que sea la realidad la que determinaría la verdad de esos juicios. La elegibilidad contractual de tales propiedades (que dependen de la respuesta y mejor juicio) puede servir como guía heurística para seleccionar aquellos candidatos a propiedades de una determinada región del discurso (lo cómico, valores morales, etcétera), pero no muestra en qué sentido estos juicios son constitutivos de la corrección. Veamos esto de otra manera: cuando un discurso exhibe *un mandato cognitivo* (*cognitive command*, es decir, cuando es *a priori* que desacuerdos —que no se puedan atribuir a vaguedad, o falta de atención, o diferencias en umbrales personales de evidencias— son finalmente explicables en términos de fallos cognitivos) (Wright C. , 1992, pág. 144), toda diferencia de opinión será tal que hay consideraciones completamente independientes del conflicto que, si se conoce acerca de ello, exigiría la retracción de uno o ambos contendientes en el debate. Pero el punto está en expresiones como *si se conoce acerca de ello*, lo cual parece siempre remitir a una restricción cognitiva en los márgenes internos de garantías epistémicas, sin dejar lugar a verdades que podrían, en principio, eludir los esfuerzos cognitivos humanos. Por esto, el enfoque general de Wright privilegia una concepción epistémica de la verdad (es decir, un concepto de verdad a la medida de los márgenes y límites del conocimiento humanamente posible) sobre cualquier concepción objetivista o alética que involucre la existencia de valores de verdad más allá de lo garantizado por la mejor opinión con respecto a un área determinada de discurso. Por eso, como hemos visto, introduce la idea de *superassertibility* como un medio de contrarrestar las intuiciones realistas, permitiéndole mantenerse dentro del rango de orden epistémico. Así, siempre existe el explícito o implícito llamamiento a una comunidad de sujetos debidamente cualificados cuya calificación —en cuanto al caso particular en cuestión— les permite sostener su disposición a emitir enunciados dentro de los marcos que satisfagan restricciones epistémicas.

De todos modos, para nuestros intereses, es claro que la propuesta de Wright introduce al debate entre realistas y antirrealistas en varias áreas del discurso junto a las obviedades de la concepción minimalista de verdad, estos rasgos de posible *inflación* que son el *contraste de Eutifrón* y la teoría de la *dependencia de la respuesta*.

Segunda estrategia: convergencia, mandato cognitivo y la mejor explicación

La segunda estrategia para dirimir diferencias entre realistas y antirrealistas está ligada al tópico de la correspondencia en el sentido de que los rasgos adicionados a las obviedades que generan diferencias básicas están ligados a la interpretación del aspecto representativo de la relación de correspondencia. El punto se encuentra ligado a la manera en la que hemos de evaluar la relación de correspondencia en el caso en el que aceptamos la verdad de un enunciado relevante en un área de debate; si solo acudimos —para tal comprensión— a los compromisos que se derivan de los principios mínimos de la verdad; o si es necesario agregar algo más a ellos, de tal modo que se cargue la balanza hacia uno de los lados del debate (realismo). Es decir, bien puede pretenderse que la aceptación o interpretación de la correspondencia se da en virtud de las pretensiones que emergen al aceptar que un enunciado es verdadero en virtud de aquello que le confiere verdad (por lo que la correspondencia *representa* adecuadamente los hechos, estados de cosas) o bien en virtud de derivarse de la copermisibilidad que le otorga la pretensión de que se puede aseverar un enunciado en la medida en que se reconocen las condiciones que le otorgan justificación. En términos de Wright, *inflationamos* o robustecemos las obviedades de la correspondencia al comprometernos con algo más acerca del carácter de la relación de correspondencia o acerca de los términos que refieren a los objetos (hechos). Este algo más, para el realista, estaría en que el recurso a los hechos o estados de cosas no es una mera condición derivada de las constricciones ligadas a las obviedades, sino que ellas confieren realmente peso a nuestros juicios en virtud del carácter representacional de nuestro conocimiento. En términos de Wright:

Here the quest will be for some additional aspect of our understanding of the relational term, exceeding anything imposed by its liaison with the minimal platitudes, which somehow gives a point to realist intuition in the area of discourse in question. The other course is to work on the object-term—the facts—and, once again, to try to show how we are committed, in that area, to a more robust conception of them that is entrained merely by the minimalist permission to gloss «is true» as «corresponds to the facts» (Wright C. , 1992, pág. 84).

La sugerencia emergente es que, en las tradicionales disputas acerca del carácter representacional de nuestro conocimiento, la representación es necesariamente conducente a una convergencia en nuestros juicios (costado realista); de darse divergencias intratables de opinión (por ejemplo, desacuerdo moral), estas han de ser atribuibles a cierta suerte de factores vinculados a la función representacional a través de la que formamos creencias. Así, el carácter representacional del conocimiento estaría constreñido por la convergencia hacia la verdad. El vínculo entre convergencia, representación y mandato cognitivo pueden apreciarse en la siguiente cita de Wright:

But if what was said in the preceding chapter is right, the truth is that the constraint does not reflect a wholly primitive characteristic of the notions of objectivity and cognitive engagement but derives its appeal, at least in part, from a truism to do with the idea of representation. For to think of oneself as functioning in purely cognitive mode, as it were, is, when the products of that function are to be beliefs, to think of oneself as functioning in representational mode; and that idea is then subject to a truism connecting representation and convergence—that representation—ally functioning systems, targeted on the same subject matter, can produce divergent output only if working on divergent input or if they function less than perfectly. The nerve of the Cognitive Command constraint is a specialization of that idea to the case where the representational system is a thinking subject engaged in the formation of belief (Wright C. , 1992, pág. 154).

Es decir, si hay divergencias intratables entre ambos partidarios del debate, ellas han de deberse o bien a diferencias de *inputs* o bien a fallos cognitivos; de aquí emerge la pretensión de Wright de que los fallos de convergencia (como efecto del carácter representacional del conocimiento) se pueden explicar mejor en términos de *mandato cognitivo* (*cognitive command*).¹²²

Ahora bien, aclaremos el alcance y aplicación de la constrictión del mandato cognitivo. Pensemos en los juicios a los que estamos movidos en cualquier área particular del discurso como *outputs* de nuestra función intelectual representacional. Ello estaría justificado en aquellos casos en los que tenemos justificación independiente para suponer que el discurso satisface la constrictión del mandato cognitivo, es decir, discursos en los que es aceptable suponer que todo desacuerdo al interior del discurso involucra algún tipo de fallo cognitivo, ya que no es superfluo notar que en el caso de las verdades morales —como en el caso de todas las verdades— ha de estar justificado poner en tela de juicio la manera de hablar que supone que nuestros juicios son «representaciones de la realidad», «que se corresponden a los hechos», «que dicen las cosas como las cosas son», etcétera., dado que esta manera de hablar está habilitada por la aplicabilidad del predicado mínimo de verdad y no por una noción de representación que ha incorporado una sustancia adicional que le confiere la satisfacción de la constrictión del mandato cognitivo. El mandato cognitivo testa las divergencias de opinión por aceptar *a priori* una cierta norma de corrección para el discurso en cuestión, pero no constituye en sí mismo la inflación de la obviedad de la correspondencia. Por ello, discursos como el moral no pasan el test del mandato cognitivo y no pueden (realistas morales, por ejemplo) pretender agregarle *sustancia* a sus pretensiones a través de la apelación al carácter representativo de

122 Recordemos lo que anotamos más arriba: un discurso ejerce «Cognitive Command if and only if It is *a priori* that differences of opinion formulated within the discourse, unless excusable as a result of vagueness in a disputed statement, or in the standards of acceptability, or variation in personal evidence thresholds, so to speak, will involve something which may proper y be regarded as a cognitive shortcoming» (Wright C. , 1992, pág. 104).

la correspondencia y la pretensión de convergencia (Wright C., 1992, pág. 93). En términos de Wright:

The first is to explain again (I hope not ad nauseam) why Cognitive Command is a significant additional constraint on minimally truth-apt discourses. Minimal truth aptitude results from the currency of standards of warranted assertion which doubtless will generate convergence in a significant class of circumstances. But it is consistent with the minimal truth aptitude of a discourse that the relevant standards are highly tolerant, or underdetermine a substantial class of potential disagreements, or otherwise allow a degree of idiosyncrasy in their application, and so permit divergences of opinion in which, judged purely by those standards, no shortcoming need be involved. Cognitive Command precisely tightens down on that slack (Wright C., 1992, pág. 94).

Una última observación nos permitirá, brevemente, introducir otro de los test que incorpora Wright al debate, la *mejor explicación*,¹²³ y que se encuentra asociado a la obviedad de la correspondencia, no a su carácter relacional, sino con el segundo término de la relación, los hechos.

Básicamente, de lo que se trata es de establecer cuál es el sentido de apelar a los hechos; qué ayuda a explicar, en general, recurrir a los hechos; es decir, acudir a ciertos estados de cosas del mundo que confieren el valor de verdad de un enunciado. Uno de los criterios básicos para determinar su necesidad es el llamado *amplio rol cosmológico* (*wide cosmological role*) de los hechos o los estados de cosas que consideramos explicativos o determinantes. La pregunta clave que tenemos que formular es si los hechos de los que hablan los enunciados verdaderos (de un discurso determinado) juegan algún papel en la explicación de otros hechos (de otro tipo de hechos, pertenecientes a otros discursos).

Por ejemplo, parece razonable aceptar que las creencias morales figuran en la explicación de nuestras acciones o nuestros deseos. Pero esto no implica que los hechos morales en sí jueguen ningún papel en estas (u otras) explicaciones. Sin embargo, parece más acertado afirmar que los hechos acerca de ciertas propiedades primarias de los cuerpos, por ejemplo, ejercen una influencia en otros muchos hechos y en el mundo en general.

123 Wright toma y desarrolla una caracterización del test de la mejor explicación de Gilbert Harman y la expansión que le otorga a dicha concepción David Wiggins en (1989). *Needs, values, truth* (2.ª ed.). Oxford: Basil Blackwell: «A discourse is more than minimally truth-apt only if (or if? or iff?) mention must be made of the states of affairs which they concern in any best explanation of those of our beliefs expressed within it which are true» (*ibidem*, pág.189).

A manera de conclusión

La concepción minimalista de la verdad de Wright así como los diversos aspectos que propone como determinantes del debate entre realistas y antirrealistas ha dado motivo a una amplia bibliografía secundaria donde se ha discutido cada uno de los puntos expuestos en este trabajo. Sin embargo —o por ello mismo— la caracterización del debate ha quedado marcada por la incursión de los puntos que ha incorporado Wright.

Creo que lo más importante para retener de la perspectiva que he presentado de C. Wright es lo siguiente: en primer lugar, la crítica realizada a la concepción reduccionista y definicional de la verdad, que muestra ciertos problemas insolubles en las propuestas alternativas a las obviedades ligadas a nuestro concepto habitual de verdad. Ello va de la mano con la propuesta de un tipo de análisis basado en la acumulación y organización teórica de un conjunto de tópicos concernientes a un concepto particular: una *teoría analítica* del concepto en cuestión (como él la llama) cuyos objetivos de clarificación conceptual pueden cumplirse indirectamente a través de un conjunto de verdades conceptuales que restringen y ubican el concepto-objetivo de modo suficiente en virtud de mostrar alguna de sus relaciones con otros conceptos, así como su rol y propósitos para proveer la buscada aclaración reflexiva.

En segundo lugar, propone una caracterización simple de aquello que determina el concepto minimalista de verdad. Tal concepto es fijado por el esquema desentrecomillador «P» es verdadero si y solo si P; a partir de allí argumenta por una vía alternativa que este concepto nos conduce a la aceptación de una propiedad distinta de aseverabilidad garantizada, esto es, aceptar que hay una propiedad mínima de verdad que puede caracterizarse como *sustancial* (la norma distintiva de la fuerza normativa), si bien metafísicamente *light* y neutra con respecto al debate realismo/antirrealismo, además de aportar una concepción de la verdad en términos de constricciones epistémicas que es adecuada a las restricciones minimalistas: la superaseverabilidad (*superassertibility*).

Tercero, determina otro conjunto de constricciones o test generales que permiten plantear el debate entre realistas y antirrealistas en varias áreas del discurso. Esta caracterización del debate se plantea en términos que van más allá del concepto minimalista de verdad, en particular: *el contraste de Eutifrón y la dependencia de la repuesta; el mandato cognitivo y el test de la mejor explicación.*

Kant: verdad y objetividad

En su conocida obra *Reason, truth, and history*, H. Putnam caracteriza lo que denomina una perspectiva filosófica *internalista* como aquella a partir de la cual la pregunta *¿de qué objetos consta el mundo?* solo puede formularse desde dentro de una teoría o descripción. Además, considera que, desde esta perspectiva:

la «verdad» es una especie de aceptabilidad racional (idealizada) —una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, considerándolas como experiencias representadas en nuestro sistema de creencias— y no una correspondencia con «estados de cosas» independientes de la mente o del discurso (Putnam, 1981, pág. 50).¹²⁴

Más adelante, Putnam agrega:

Yo diría que el mundo sí consiste en objetos que se autoidentifican en un sentido... Si, como mantengo, los propios objetos son tanto construidos como descubiertos, son tanto producto de nuestra invención conceptual como del factor «objetivo» de la experiencia, el factor independiente de nuestra voluntad, entonces los objetos pertenecen intrínsecamente a ciertas etiquetas; porque esas etiquetas son las herramientas que usamos para construir una versión del mundo en la que tales objetos ocupan un lugar preeminente (Putnam, 1981, pág. 63).

Como podemos ver, hay dos tipos de observaciones que parecen centrales al *internalista* (o *realista interno*, como en su momento nomino Putnam su posición filosófica frente al debate *realismo/antirrealismo*) y que sin embargo podrían *en-caminarnos*, según el peso relativo que les otorguemos, en direcciones opuestas y hasta contradictorias.

Por un lado, Putnam recurre a ese aspecto *ideal*¹²⁵ de las condiciones epistémicas (aceptabilidad racional) que alcanzan al concepto de verdad, sugiriendo

124 Versión en español: (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, pág. 59.

125 Aunque para el presente trabajo no es significativo expresar las diferencias entre condiciones *ideales* o *suficientemente buenas* —ya que hablar de condiciones *ideales* se atiene ajustadamente al desarrollo que pretendo seguir— sin embargo Putnam ha variado su terminología en trabajos posteriores, evitando la referencia a situaciones *ideales* por el equívoco que podría provocar. Así, en una nota a su *Comments and replies* a Michael Dummett sobre *Realism and idealism* (Putnam, 1994e, pág. 291, nota 26) dice: «By an “ideal”, or better, a sufficiently good, epistemic situation I meant something like this: if I say “There is a chair in my study”, the ideal epistemic situation would be for me to be in my study, with the lights on or with daylight streaming in through the windows, with nothing wrong with my eyesight, with an unconfused mind, without having taken drugs or being subjected to hypnosis, etc, and look to see if there is a chair there. Being at or near the end of “complete science” tens of thousands (billions?) of years in the future would no help; indeed, by that time, no one will know that I existed, or that there was a study there».

que nuestras concepciones de coherencia y aceptabilidad dependen de nuestra biología (correcto funcionamiento) y de nuestra cultura, por lo que no están libres de valores. Por lo tanto, el respaldo epistémico del conocimiento no depende de un fundamento independiente de la mente al que deba ajustarse o corresponder (estado de cosas).

Por otro lado, al identificar un factor *objetivo* en la experiencia independiente de nuestra voluntad por el cual los objetos no son completamente contruidos o determinados por la mera constricción de nuestros poderes conceptuales —esto es, no completamente dependiente de la coherencia y el sistema de creencias— por ello puede afirmar, a la vez, que son concepciones de algo *real y objetivo*. Ciertamente es que objetividad *para nosotros* y no la objetividad metafísica del punto de vista del ojo de Dios,¹²⁶ el que sería un punto de vista completo y no contaminado por los poderes conceptuales del agente cognitivo.

Ahora bien, si le otorgamos mayor peso relativo al respaldo epistémico (en su versión idealizada) sustentado en la coherencia y sistematicidad de las creencias, ello puede llevarnos hacia un rápido compromiso antirrealista,¹²⁷ sobre todo conducirnos a identificar *verdad* con aceptabilidad racional, es decir, justificación.

Si en cambio atendemos a la idea de un *factor objetivo* de la experiencia, nos encontramos con que la determinación de los objetos que satisfacen nuestras condiciones de aceptabilidad racional —por la que estamos dispuestos a adscribir ciertos valores de verdad a nuestros enunciados— depende de ciertas constrictiones *intrínsecas* a los objetos mismos, por lo tanto, parece comprometerse con alguna forma de realismo. En un sentido muy general, esto implicaría un compromiso con la existencia cognoscible de una realidad independiente, en su constitución, de nuestros poderes cognitivos.

La posición internalista de Putnam parece querer comprometerse con un camino intermedio. Si bien la verdad y la determinación de la objetividad dependen de estándares operativos de coherencia y aceptabilidad racional, no se identifican con ellos entre otras cosas porque la verdad es estable en el tiempo y no una cuestión de grado que dependa de las circunstancias y evidencias que nos permiten eventualmente garantizar nuestros enunciados en un tiempo determinado (la justificación puede perderse).

De aquí surge que Putnam recurra a la idea de verdad-idealización como un concepto límite en condiciones epistémicas ideales. Esto debe entenderse en el sentido en que:

1. La verdad es independiente de la justificación aquí y ahora, pero no independiente de *toda* justificación. Afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que podría ser justificado.

126 *Razón, verdad e historia* (pág. 64).

127 El término *antirrealismo*, aunque reciente en la terminología como lo vimos en Dummett (*Truth and other enigmas*, cap. 2) se asocia a concepciones de larga data como el idealismo, y a otras más recientes como el verificacionismo.

2. Es de esperar que la verdad sea estable o *convergente*; si tanto un enunciado como su negación pueden ser *justificados*, no tiene sentido pensar que tal enunciado *posee* un valor de verdad por mucho que las condiciones fueran tan ideales como uno soñase alcanzar.¹²⁸

Las consideraciones anteriores muestran la relación sumamente estrecha entre las nociones de verdad, justificación, coherencia y objetividad. Es decir, desde esta perspectiva el criterio determinante para decidir lo que es un *hecho* y, a partir de ello, responder a la pregunta: ¿de qué objetos consta el mundo? lo encontraremos en la coherencia de nuestro sistema de creencias, a partir de la que estamos dispuestos a aceptar como *objetivo* un enunciado que encontramos *racionalmente justificado* y por lo tanto le adscribimos un *valor de verdad*.

De acuerdo con ello, no podemos suponer ninguna similitud entre nuestra idea de un objeto y cualquiera que sea la realidad, independiente de la mente, responsable de nuestra experiencia del objeto. Si aceptáramos que la justificación depende, entre otras cosas, de la coherencia de nuestras creencias que en su ajuste mutuo nos permite obtener un criterio objetivo de respaldo epistémico, entonces no tiene sentido suponer que la base de la objetividad depende de alguna representación más o menos isomórfica con objetos independientes —en su naturaleza— de nuestra capacidad de concebirlos. De esta manera, para una perspectiva internalista, no tiene sentido sostener una concepción correspondentista de la verdad.

Por lo tanto, afirmar un enunciado que versa sobre objetos externos o internos (objetos físicos o entidades mentales) es afirmar que el mundo como una totalidad articulada y sistemática *es de tal modo* que esta es la descripción que construiría un ser racional (con nuestra naturaleza racional), dada la información de que dispone un ser con nuestros órganos sensoriales. De acuerdo con ello, un enunciado verdadero sería un fragmento de conocimiento que aceptaría un ser racional a partir de una cantidad suficiente de experiencia de la clase que los seres con nuestra naturaleza pueden obtener efectivamente. «La verdad es bondad última de ajuste.»¹²⁹

Estas últimas observaciones —que, a mi entender, enmarcan las líneas generales de la perspectiva de Putnam— curiosamente son observaciones del propio Putnam, pero sobre la filosofía teórica de Kant. Sin embargo no deben sorprendernos, ya que se realizan en un contexto en el que Putnam sugiere que

[...] la mejor lectura de Kant consiste en considerarlo como el primer autor que propuso lo que he denominado la perspectiva *internalista* o *realista interna* con respecto a la verdad.¹³⁰

128 *Razón, verdad e historia*, pág. 65.

129 *Ibidem*, pág. 73.

130 *Ibidem*, pág. 69.

Creo que esta sugerencia nos da una pista para explorar la perspectiva kantiana con respecto a la verdad, permitiéndonos mostrar la actualidad del pensamiento kantiano y lo fructífero del diálogo filosófico con su propia tradición.

Por otra parte, tal vez logremos echar algo de luz a los problemas de la propia concepción putnamiana de la verdad, en el sentido de describir los nexos entre una concepción epistémica de la verdad concebida a la manera coherentista (ligada a la idea de aceptabilidad racional, o justificación a partir de ser coherente —o máximamente coherente— con nuestro *sistema de creencias*) y lecturas *pragmatistas* de la verdad. A la vez, quisiéramos considerar la compatibilidad —o no— de la concepción kantiana de verdad con algunos rasgos *realistas* ligados a la noción correspondentista de la verdad.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant llama *idealismo trascendental* a su doctrina, según la cual

los objetos de la intuición externa (espacio) son reales tal como son intuidos en el espacio, así como los cambios en el tiempo, tal como los representa el sentido interno (tiempo)... Ahora bien, ese mismo espacio, juntamente con ese tiempo, a la vez que los fenómenos todos, no pueden existir fuera de nuestro psiquismo... Los objetos empíricos nunca se nos dan, pues, en sí mismos, sino solo en la experiencia. No existen fuera de esta (Kant, 1995, págs. 437-438).¹³¹

Esto implica que

Todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, *todos los objetos* de la experiencia que *nos* es posible no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, *no poseen existencia propia* [fundada], *independiente de nuestros pensamientos*.¹³²

Estas observaciones kantianas han de entenderse en el marco de su conocido *giro copernicano*. Según Kant, la suposición de que todo nuestro conocimiento deba regirse por la naturaleza de los objetos ha supuesto un fracaso en nuestro intento de ampliarlo sobre bases justificadas, por lo que sugiere intentar por una vez que los objetos deban conformarse a nuestro conocimiento. Es decir, concebir a los objetos como fenómenos *regidos* por nuestra forma de representar y no como *cosas en sí* independientes de nuestro pensamiento.

Así, los objetos o la *experiencia* (que es lo mismo, nos dirá Kant), única fuente de conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por conceptos *a priori*. Esto es, o bien intuiciones puras —espacio y tiempo— o bien conceptos puros del entendimiento —categorías, por ej. sustancia, accidente, causa, efecto, etcétera— que aporta, como parte de su equipamiento, el sujeto cognitivo.

La experiencia, por lo tanto,

constituye un tipo de conocimiento que requiere *entendimiento* [como una facultad humana] y este posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de

131 Primera edición A. 491-493. Segunda edición. B. 519-521 (en lo siguiente, CRP; A, B).

132 *Ibidem* (cursivas agregadas).

que los objetos me sean dados, es decir, reglas *a priori*. Estas reglas se expresan en conceptos a priori a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que *deben concordar*.¹³³

Podríamos entender lo anterior en el sentido en que *algo* representado como mera afección sensible obtiene su plena significación *como objeto* en la medida en que recibe su determinación con respecto a un concepto de acuerdo con la unidad sintética que *ofrece el entendimiento* a la diversidad sensible (diversidad de notificaciones sensibles ordenadas espacio-temporalmente). El entendimiento hace posible la objetividad de la experiencia (en el doble sentido, de generalidad opuesta a lo meramente subjetivo y en el concebir a la experiencia que consta de objetos) gracias a la función organizadora que aportan los conceptos puros del entendimiento, que operan como funciones de unidad de juicios posibles.

El orden conceptual, aportado como reglas *a priori*, que organiza las afecciones sensibles como experiencia objetiva (entendimiento-sensibilidad o receptividad sensible), si bien determina lo diverso de las impresiones sensibles bajo una unidad que permite concebir con sentido objetos en un juicio, no puede determinar, sin embargo, la existencia de esos objetos sin el control de esta misma diversidad posible dada en la intuición sensible; el conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.¹³⁴

Por ello, si bien puede concluirse de las citas anteriores que el giro copernicano de Kant lo compromete con una concepción de los objetos como producto de nuestra actividad cognitiva y, por lo tanto, *contaminados* en su constitución por los aportes de la mente del sujeto cognitivo, sin embargo no ha de confundirse su perspectiva con la afirmación de que la existencia de *estos objetos* sea constituida por el pensamiento. Creo que no tendremos demasiadas dificultades en encontrar en estas apreciaciones sobre el idealismo trascendental kantiano los rasgos que Putnam atribuye al realista interno. Esto es: por un lado, el aporte de la mente en tanto organización espacio-temporal de las afecciones sensibles con la que deben concordar las reglas o principios *a priori* del entendimiento nos recuerda la insistencia de Putnam en la coherencia interna de nuestro sistema de creencias; por otro lado, si bien el *objeto en sí* (más generalmente, la *cosa en sí*, *Ding an sich*)¹³⁵ aparece como un supuesto negativo en la perspectiva kantiana,

133 *Ibidem*, págs. 20-21 B XVII-XVIII (cursivas agregadas).

134 En términos de Kant: «...sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado... Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos» CRP A51; B75; también en A92; B125: «...la representación no produce en sí misma su objeto *por lo que se refiere a la existencia del mismo...*» (cursivas en el original).

135 Otra manera de exponerlo en términos kantianos es considerar que el conocimiento natural (ciencia natural) cuya *realidad* puede ser confirmada por la experiencia, aunque sea igualmente posible *a priori* y preceda a toda experiencia es concebido en tanto que «la naturaleza en este sentido estricto es, pues, la *regularidad de todos los objetos de la experiencia*, y hasta tanto que es reconocida a priori la regularidad necesaria de los mismos. Pero está precisamente demostrado que las leyes de la naturaleza no pueden ser jamás reconocidas a priori en los objetos, en tanto que son considerados no en relación a la experiencia posible, sino

se lo presenta vía afección sensible como un *factor* codeterminante de la objetividad e independiente de nuestra voluntad o pensamiento, recordando ese rasgo de autoidentificación de los objetos sugerido por Putnam.

Ahora bien, expuestos los rasgos generales que nos permiten sustentar el parentesco del realismo interno con la concepción kantiana del conocimiento, parece pertinente avanzar a través de la terminología kantiana hacia su caracterización del problema de la verdad.

El entendimiento —según una de las caracterizaciones de Kant en la CRP— es la facultad de juzgar¹³⁶ que establece las funciones de unidad por las que los conceptos se relacionan como predicados de juicios posibles con una representación cualquiera de un objeto aún indeterminado. Estas funciones de unidad se encuentran en número limitado y recogidas —para Kant— de forma exhaustiva en la tabla de los juicios. Esto quiere decir que una diversidad sensible (en este sentido, un objeto aún indeterminado) puede concebirse como objeto en la medida en que se le adscriban ciertos predicados en un juicio. Así, desde el punto de vista cognitivo hay prioridad del juicio sobre los intermediarios epistémicos (sensaciones o intuiciones sensibles). Algo puede determinarse como objeto solo en el contexto del juicio. Esto es posible por dos razones:

1. porque se subsume una diversidad de observaciones bajo un concepto de acuerdo con las diversas formas lógicas del juicio —cantidad, modalidad, cualidad y relación— (función intelectual del pensamiento) y
2. porque las categorías son conceptos *de un objeto en general* mediante el cual la intuición de este (objeto) es considerada como determinada en relación con una de las funciones lógicas del juzgar.

La finitud y clara limitación de la función de juzgar —que *es* el entendimiento mismo— le permite pensar a Kant que si todo juicio posible de realizarse como conocimiento debe responder a la tabla formal,¹³⁷ a cada forma del juicio —en el sentido de enlace lógico— debe corresponderle también una función de unidad que *rija el contenido* expresado en tales juicios. Regir el contenido quiere decir que toda predicación debe suponer, por ejemplo, que algo se toma como accidente en una sustancia o que algo se toma en relación de causa o efecto con otra cosa, etcétera. Así, a estas funciones de unidad que son las categorías las podemos considerar como *formas de un objeto en general* que dan unidad a

como cosas en sí mismas... [se pregunta Kant si no será mejor proponer así el tema] ¿cómo es posible reconocer en general a priori la regularidad necesaria de las cosas como objeto de la experiencia o la regularidad necesaria de la experiencia misma en relación con todos sus objetos?» (cursivas agregadas). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Versión en español: (1980). *Prolegómenos*. Ed. Aguilar, págs. 101-102. En palabras simples, aunque los objetos tengan existencia como cosas en sí mismas (naturaleza como cosa en sí), debemos suponer que *la regularidad necesaria* mediante la que los concebimos sistemáticamente como un todo coherente y que describimos legalmente (mediante leyes naturales) es aportada por el equipamiento cognitivo del sujeto.

136 CRP: A69; B94.

137 *Ibidem*, A70; B95 págs.106-107.

la síntesis pura de las representaciones para que puedan ser concebidas como un objeto cualquiera en un juicio objetivo. Sin estas categorías y los principios puros que implican, ningún objeto podría ser pensado como tal.¹³⁸

Pues ningún conocimiento puede estar en contradicción con ello sin perder, al mismo tiempo, todo contenido, esto es, toda relación con algún objeto y consiguientemente toda su verdad.¹³⁹

La relación entre los aspectos relativos a la forma lógica de los juicios y las funciones de unidad que rigen el contenido (recogidas en la tabla de las categorías) se ajustan a la distinción que Kant establece entre lógica general y lógica trascendental.

Kant llama *lógica general* a los principios que, haciendo abstracción de todo contenido, establecen la forma o reglas generales y necesarias del pensamiento (*la forma del pensamiento en general*). Aquí, Kant está pensando básicamente en la lógica tradicional aristotélica y en principios como el de no contradicción. En este sentido, la lógica es un canon para el uso del entendimiento ya que nada puede ser conocimiento si no cumple —al menos— con el canon formal del entendimiento. Pero como hemos visto, la preocupación kantiana en tanto teoría del conocimiento tiene como objetivo determinar el origen no empírico (*a priori*) y sistemático de la organización de nuestra experiencia en tanto constituida de objetos que conforman un todo coherente, es decir, la determinación de los conceptos *a priori* y los principios aportados por el sujeto cognitivo que regulan nuestro conocimiento; por ello, este será el tema distintivo y específico de lo que Kant llama *lógica trascendental*.¹⁴⁰

Ahora bien, dados los diferentes niveles de complejidad en la constitución del conocimiento de objetos, podemos reconocer una clara diferencia entre lógica trascendental y lógica general, y entre exposición trascendental (descripción del origen y limitación de los conceptos y principios *a priori* del entendimiento, como de su aplicación a una experiencia posible) y descripción empírica. Sin embargo, podemos afirmar que la reflexión general propuesta en la CRP apunta a *mostrar la concordancia de las condiciones generales del entendimiento con las condiciones de nuestra sensibilidad*, de manera que podamos establecer juicios objetivos sobre la experiencia. Por lo que la legalidad del conocimiento, es decir, el respaldo epistémico (justificación y criterios de objetividad) de nuestros juicios depende de la capacidad de nuestro entendimiento de *ajustarse o*

138 La tabla de las categorías obtiene su forma de la función lógica de los juicios; a cada función lógica le corresponderá una función de unidad que rija el contenido y que son las categorías o conceptos puros. Kant ofrece una deducción que justifica este tránsito: es la deducción trascendental, que, si bien es un núcleo central de la analítica trascendental, al no ajustarse a nuestra necesidad expositiva no entraremos en ella.

139 CRP, A63; B87 pág. 100.

140 Debemos recordar que, para Kant, la diferencia entre la exposición trascendental y la descripción empírica de la experiencia no establece el concebir un tipo de *objetos* especiales de los que trataría lo trascendental, pues la diferencia corresponde tan solo «a la crítica del conocimiento y no afecta a la relación entre este y su objeto».

concordar con las condiciones de nuestra sensibilidad; en ello reside la posibilidad de justificación de la universalidad y necesidad de nuestro conocimiento.

Si esto es correcto, entonces la búsqueda y enumeración de los límites del entendimiento o de lo pensable con sentido cognitivo en un juicio (la determinación del origen no empírico de algunas representaciones, extensión y valor objetivo de la experiencia en tanto una estructura legal) no es otra cosa que la determinación de los criterios de objetividad de nuestro conocimiento. Un tipo de objetividad para nosotros, y no objetividad desde el punto de vista de la mirada de Dios, como bien nos lo recuerda Putnam.

Aceptado lo anterior, si la objetividad es objetividad para nosotros y los criterios que la determinan surgen del ajuste de las condiciones formales y trascendentales de nuestro entendimiento con las condiciones de nuestra sensibilidad, otorgándole validez objetiva a nuestros juicios de experiencia, ¿cómo se vincula esta limitación epistémica con la noción de conocimiento verdadero, o mejor, con la posibilidad de adscripción de un valor de verdad a los juicios?

¿Hay alguna relación entre el aspecto definicional de la verdad que Kant llamó *nominal* y estos criterios de objetividad? ¿En qué sentido es la lógica trascendental una lógica de la verdad?

Veamos cómo podemos conciliar las observaciones anteriores con las diversas referencias con respecto a la verdad que encontramos en la CRP.

«¿Qué es la verdad?» Esta pregunta que, según Kant, pone en apuros a los lógicos y los obliga a deplorables sofismas, sin embargo para él supone una respuesta simple: «la verdad es la conformidad del conocimiento con su objeto» (*Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande*). En primera instancia nos parece la definición tradicional de verdad como correspondencia o ajuste entre el conocimiento y su objeto. Pero poco necesitaremos para darnos cuenta de que la respuesta kantiana a la noción tradicional de verdad no puede asimilarse, ya que:

1. Si consideramos que el *objeto* —en la perspectiva kantiana— es dependiente de la capacidad constitutiva del entendimiento humano en tanto capacidad de otorgar una función de unidad a la síntesis de las representaciones en un juicio, entonces poco tendrá que ver con la idea de una realidad independiente con la cual se confrontan nuestros juicios. Además, dada la imposibilidad de acceder directamente a los objetos y que estos solo pueden ser determinados en el contexto de un juicio, esto nos lleva a pensar que, para evaluar la adecuación o satisfacción de ciertos criterios en la adscripción de predicados en un juicio, se requiere que recurramos a otros juicios, comprometiéndonos, al evaluar un juicio, con algún tipo de coherentismo en el sentido que debemos tener en cuenta el ajuste máximo con la totalidad de los juicios para determinar la verdad de un juicio en particular.
2. Por otra parte, parece claro que la aceptación kantiana de la definición nominal de la verdad no lo compromete con una explicación de lo que

ha de ser entendido por el significado de la verdad. Kant no cree que podamos explicar la idea general de *conformidad* (*Übereinstimmung*) a la que se alude en la definición nominal de la verdad, ya que implicaría tener un *criterio* general (necesario y suficiente) que fuera aplicable a todo conocimiento independiente de la diversidad de sus objetos, es decir, aplicable a todo juicio en particular, independientemente de su contenido. Y dado que la verdad se refiere precisamente a tal contenido, «es evidente lo absolutamente imposible y lo absurdo de preguntar por un distintivo de la verdad de ese contenido cognoscitivo».¹⁴¹

En todo caso, si pudiéramos encontrar algo que se asemeje a una explicación de la noción de verdad es por vía indirecta, vinculando el concepto de verdad con las nociones de *objeto*, *conocimiento* y *experiencia objetiva*.

Por esta vía se daría una explicación en la medida en que se haga explícito cómo es posible la *síntesis* de las representaciones que le otorga validez objetiva a nuestros juicios de experiencia. Como hemos dicho más arriba, los criterios que determinan la síntesis surgen del ajuste de las condiciones formales y trascendentales de nuestro entendimiento con las condiciones de nuestra sensibilidad. Ello nos puede hacer pensar, *prima facie*, que Kant *identifica* verdad con la satisfacción de estos criterios formales y trascendentales. Podríamos entender, entonces, la expresión *bondad de ajuste* de Putnam (ver arriba) en el sentido de una identificación entre verdad y justificación, por lo que Kant estaría en un extremo justificacionista más allá de lo deseable por Putnam. De ser así, podríamos ubicar la concepción kantiana de la verdad en un extremo idealista dentro del marco de las teorías epistémicas, pero creo que debemos tener cuidado en proponer una identificación demasiado rápida a partir de la cual hagamos de Kant un justificacionista.

Las concepciones epistémicas de la verdad pueden ser formuladas de diversas maneras (coherentismo, consensualismo, diversas formas del pragmatismo), pero la idea básica es que la verdad es explicada o relacionada con nociones epistémicas similares a experiencia, conocimiento, creencias justificadas, evidencia, prueba, etcétera. La verdad de un juicio (o portador de verdad del caso, creencias, enunciados, proposiciones, etcétera) no consiste en alguna relación con un estado de cosas *trascendente*, sino más bien es cuestión de justificación, garantía, aceptación racional, estar bien fundado, etcétera.

Una manera general de formular esta posición y que llamaré, para abreviar, *justificacionista* —sin hacer diferencias entre los diferentes estándares de justificación que marcarían diferentes posturas epistémicas— podría ser la siguiente:

- para cualquier enunciado E, E es verdadero si en principio es posible determinar las constricciones evidenciales que ha de satisfacer E para

141 CRP A59, B83. En este punto se puede comparar la relación entre definición de la verdad como correspondencia y el establecimiento de criterios de verdad con la afirmación de M. Dummett de que la teoría de la correspondencia es insostenible porque «it was an attempt to state a *criterion* of truth in the sense in which this cannot be done» (Dummett, 1978, pág. 14).

justificar su afirmación (entendiendo por constricciones evidenciales condiciones de justificación, por ej., la posibilidad de determinar una prueba —en sentido lógico—, una serie de argumentos, ser coherente con un conjunto de principios, estar de acuerdo con lo que afirmaría una comunidad de especialistas, tener evidencia empírica conclusiva, etcétera).

En este contexto y en apoyo de una lectura justificacionista de Kant, podríamos invocar el respaldo explícito a una concepción epistémica de la verdad en la CRP para la determinación de la verdad de los juicios analíticos.¹⁴² La verdad de estos juicios depende *exclusivamente* de la restricción impuesta por el principio de no contradicción.¹⁴³ Pero aquí ya comienzan los problemas con tal identificación entre verdad y justificación, ya que el mismo Kant nos previene de que:

Ni su autoridad ni su aplicabilidad [del principio de no contradicción] van más allá de un criterio suficiente de verdad. En efecto, el hecho de que ningún conocimiento pueda oponerse a él sin autonegarse hace del principio una *conditio sine qua non* del conocimiento, pero no la base que determina su verdad. Dado que tenemos que habérmolas solo con el aspecto sintético de nuestro conocimiento, tendremos siempre el cuidado de no ir nunca en contra de este inviolable principio, pero jamás podemos esperar de él una explicación en lo que a la verdad del tal aspecto del conocimiento se refiere.¹⁴⁴

Kant nos advierte que no podemos esperar una explicación del concepto de verdad sin recurrir al núcleo que presenta mayor dificultad, esto es, explicar cómo la verdad de los juicios sintéticos es posible. Los juicios sintéticos —contrariamente a los analíticos— pueden ser negados sin contradicción porque ellos agregan al concepto del sujeto un predicado que no estaba comprendido en él. Por lo que, cada vez que adquirimos un nuevo conocimiento basado en datos de la experiencia se tiene que salir de las implicaciones ya supuestas en el concepto de sujeto y dirigirse a los objetos de los que pretendemos predicar tal o cual propiedad. Es, justamente, la adecuación o no de esta predicación lo que nos lleva a la determinación de la verdad y donde registramos el problema. Además, la verdad en los juicios analíticos —si efectivamente son analíticos— es necesaria.

142 Según la caracterización de Kant, son juicios analíticos los *explicativos*, aquellos en los que el predicado descompone en sus conceptos parciales lo que ya estaba implicado o pensado en el concepto de sujeto, por lo que «el lazo entre sujeto y predicado se piensa mediante la identidad». Por el contrario, todo juicio que versa sobre la experiencia es sintético, es decir, aquellos en los que no se da la identidad y que el predicado añade, por lo tanto, algo al sujeto del juicio. Los sintéticos, a su vez, podrán ser juicios de experiencia o *a priori*; los primeros tienen contenido empírico y los segundos fijan las condiciones que hacen posible pensar la experiencia de manera objetiva, enmarcan la experiencia misma, pero no tienen contenido empírico (CRP, Introducción, IV, págs. 47-50). En una versión más contemporánea, podríamos caracterizar a los juicios analíticos como juicios cuya verdad depende exclusivamente de su significado.

143 CRP, A151. «En efecto, si el juicio es *analítico*, sea negativo o afirmativo, siempre debe sernos posible conocer suficientemente su verdad atendiendo al principio de contradicción.» (Pág. 192).

144 *Ibidem*, A152.

Basta determinar su analiticidad para determinar necesariamente su verdad, lo que obviamente no sucede en los juicios sintéticos de experiencia que son siempre corregibles y contingentes.

Ahora bien, de acuerdo con lo anterior, la determinación del valor de verdad de los juicios sintéticos se nos vuelve el núcleo relevante para acceder a los aspectos de la noción de verdad en la CRP.

Una manera de intentar resolver el problema de la adscripción de valores de verdad a los juicios sintéticos (cómo es posible la determinación de la *verdad sintética*) es clarificar cómo son posibles los objetos de la experiencia a los que refieren nuestros juicios.

Como ya vimos, de acuerdo con Kant los objetos son posibles como resultado de reunir diferentes representaciones de un objeto aún indeterminado bajo un concepto, es decir, la síntesis de intuiciones bajo un concepto, y ello solo es posible en el contexto del juicio gracias a la unidad de esa síntesis aportada por las categorías o conceptos puros del entendimiento.

De esta manera, clarificar las condiciones trascendentales de la síntesis en general es clarificar cómo los objetos de la experiencia son posibles y cómo los conceptos pueden referir a ellos en el contexto de un juicio objetivo de experiencia.¹⁴⁵ Por esto, determinar el acuerdo entre el conocimiento y su objeto es determinar cómo la verdad sintética es posible. Se puede entender, entonces, el sentido en que la lógica trascendental es una *lógica de la verdad*, ya «que trata de los elementos puros de entendimiento y de los principios sin los cuales ningún objeto puede ser pensado». Sin embargo, si la verdad de los juicios de experiencia dependiera exclusivamente de las constricciones impuestas por las categorías y los principios del entendimiento puro, bastaría satisfacer tales restricciones para determinar la verdad de los juicios y, de satisfacerlas, serían necesariamente verdaderos. Lo que parece una consecuencia extremadamente indeseable que proviene de identificar condiciones de objetividad de un juicio de experiencia con la determinación de su verdad no parece dejar lugar para la contingencia, es decir, para la verdad empírica. Pero el mismo Kant nos advierte que, si bien ningún conocimiento puede estar en contradicción con las constricciones impuestas por la lógica trascendental sin perder a la vez su relación con los objetos, *no podemos servirnos de estas restricciones* a menos que se nos *dé la materia* (objetos) de la experiencia a la que se le aplican tales conceptos. De esta manera, la lógica trascendental no es más que un «canon destinado a enjuiciar el uso empírico» del entendimiento al realizar juicios sintéticos, suficientes para

¹⁴⁵ Hasta ahora, nos hemos encontrado con un conjunto de restricciones que deben operar para determinar que un juicio de experiencia sea tal y, por lo tanto, candidato a ser verdadero. La construcción más general es la que establece la necesaria concordancia entre las condiciones puras del entendimiento y la sensibilidad, implicando: I. que se me dé una materia o diversidad sensible (intuiciones sensibles; conceptos sin intuiciones son vacíos); II. conceptos (intuiciones sin concepto son ciegas) que reúnan esa diversidad en un juicio de acuerdo con III. una de las formas lógicas del juicio, y iv. subsumir las observaciones bajo la unidad aportada por el entendimiento puro que le otorga objetividad.

determinar la objetividad, pero no para la determinación de su verdad. En este sentido, las categorías y los principios puros del entendimiento —al igual que la lógica formal— son un conjunto de criterios negativos de verdad, que no alcanzan o no son suficientes para la verdad empírica.

Creo que algunos ejemplos nos ayudarán a aclarar el punto.

En los *Prolegómenos*, Kant establece una distinción entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*. Los primeros valen solamente de manera subjetiva, expresan solo una relación de la percepción con un sujeto, es decir, como estados relacionados de su sensibilidad que por lo tanto no se pueden atribuir como una propiedad del objeto. En cambio, en los juicios de experiencia se da una validez general y necesaria¹⁴⁶ que es posible gracias a las categorías y los principios del entendimiento que determinan la unidad del objeto al que refieren todos los juicios que se efectúen sobre ese objeto. A este respecto, nos dice Kant:

Para presentar un ejemplo más claro, tomemos el siguiente [juicio]: *si un rayo de sol cae sobre la piedra, esta se calienta*. Este es un juicio puramente de percepción, y no contiene necesidad alguna; puedo haber hecho frecuentemente esta observación, cualquier otro puede también haberla hecho; las percepciones se encuentran solamente enlazadas de este modo comúnmente. Pero si digo: *el sol calienta la piedra*, entonces a la observación se le añade el concepto de causa, el cual enlaza necesariamente el concepto de rayo de sol con el de calor, y el juicio sintético se hace necesariamente válido en general, por consiguiente objetivo, y de una percepción se cambia en una experiencia.¹⁴⁷

Ahora bien, la introducción de la categoría de causalidad y el principio de causalidad me permiten concebir el juicio como un juicio objetivo de experiencia, pero nada me informa sobre su verdad. ¿Por qué he de aceptar, para un caso particular, la causa propuesta como una causa justificada entre otras posibles causas? ¿Cómo pueden mis juicios empíricos ser falibles y corregibles?

La determinación de la verdad de un juicio sintético de experiencia no puede recurrir a un contraste entre el juicio y las características *en sí* de los objetos o estados de cosas y no alcanzan las restricciones formales y trascendentales; por lo tanto, deben operar otros principios si es que efectivamente hay una respuesta al problema en la CRP. Efectivamente la hay, estos principios surgen no como principios del entendimiento, sino como *ideas regulativas de la razón* (que no tienen un rol constitutivo como son las categorías o conceptos puros del entendimiento), aunque estas, en particular, poseen un estatus muy peculiar

146 Esta es una mala expresión, ya que puede conducir a interpretaciones erróneas, Kant está pensando *generalidad* como opuesto a individual y subjetivo (conciencia en general), y *necesario* en el sentido de valer como propiedad del objeto y, por lo tanto, contrastable intersubjetivamente: «Lo que me enseña la experiencia en ciertas circunstancias, me lo debe enseñar siempre y también a los demás, y la validez de los mismos no se limita al sujeto o a su estado actual... exijo que yo mismo, en todo tiempo, y también todos los demás, hayan de enlazar necesariamente la misma observación en las mismas circunstancias» (*Prolegómenos*, segunda parte [18-20], págs. 104-110).

147 *Ibidem*, pág. 109, nota (cursivas en el original).

porque nos otorgan un *criterio de verdad* de las reglas del entendimiento. Veamos el punto como aparece en el *Apéndice a la dialéctica trascendental* de la CRP, allí nos dice Kant:

La razón nunca se refiere directamente a un objeto, sino solo al entendimiento y, por medio de este, a su propio uso empírico. La razón no *produce* conceptos (de objetos) solo los *ordena* y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo, es decir, en relación con la totalidad de las series, totalidad que no constituye el objetivo del entendimiento. Este solo apunta a aquella conexión *en virtud de la cual se producen* en todas partes, de acuerdo con conceptos, las *series* de condiciones. Así, pues, el verdadero objeto de la razón no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto.¹⁴⁸

Si bien la razón no produce conceptos bajo los cuales subsumir objetos, sí postula un ideal de ordenamiento sistemático tal que, de los diversos sistemas posibles, solo tomemos aquel que comporta un máximo de unidad a la vez que mayor amplitud. Es decir, esta idea postula que el conocimiento no es un mero agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias. Aunque la idea de sistema no parta de la naturaleza misma, «sirve para hallar un principio en la diversidad y en el *uso particular* del entendimiento y para así guiar y *dar coherencia* a este *al aplicarse a los casos no dados*».¹⁴⁹ De esta manera, la constitución de los objetos o la naturaleza del entendimiento que los conoce en calidad de tales está destinada a una unidad de razón bajo principios comunes.

Lo notable de estos principios... es que sirven, además, como reglas de la experiencia posible. Empleados como principios heurísticos dan también buenos resultados en la elaboración de la experiencia (A663).

La sistematización del conocimiento implica, entonces:

1. la organización de conceptos empíricos de clases de objetos y leyes naturales de manera tal que todos los conceptos de orden inferior son subsumidos bajo conceptos de un orden cada vez más alto según un principio de *homogeneidad* de lo diverso bajo géneros más elevados;
2. una especificación de lo homogéneo bajo especies inferiores —principio de *variedad*—;
3. que se debe pasar de una especie a la otra sin romper la continuidad, incrementando gradualmente la diversidad —ley de *afinidad*—. La unidad sistemática es dependiente de estos tres principios, que Kant llama finalmente de *homogeneidad*, de *especificación* y de *continuidad*.

Estos principios de la razón, en tanto tales, no pueden ser constitutivos de los conceptos empíricos y, por ello, no pueden tener un objeto concreto. Entonces, ¿cómo vamos a asegurarles un uso regulador y, con él, cierta validez objetiva?

Ahora bien, dado que todo principio que impone *a priori* al entendimiento una completa unidad en su empleo *posee también validez* —aunque solo

148 CRP, A643-644; B671-672 (cursivas en el original).

149 *Ibidem*, A647; B675 (cursivas agregadas).

indirectamente— *respecto del objeto empírico*, los principios de la razón pura *tendrán igualmente realidad objetiva con respecto a ese objeto* si bien no para determinar algo en él, sino para indicar el procedimiento según el que el uso empírico y determinado del entendimiento puede concordar plenamente consigo mismo, procedimiento consistente en que el uso del entendimiento sea, en la medida de lo posible, enlazado con el principio de la completa unidad y derivado de él.¹⁵⁰

De esta manera, la determinación del valor de verdad de un juicio sintético de experiencia en particular depende de su articulación o máximo ajuste con la unidad sistemática ideal; la *realidad empírica* concebida como la totalidad de la experiencia sigue la heurística de estas *máximas* de la razón que regulan la posible perfección en el conocimiento del objeto, reforzando y corrigiendo sus propios límites. La idea de razón

no indica lo que es un objeto, sino cómo hay que *buscar*, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general (A671; B699, cursivas en el original).

Por ello mismo, dado que el conocimiento de los objetos empíricos supone la atribución de una diversidad de predicados que le convienen y que se determinan en la experiencia, se propone esta tarea como abierta y sometida a reajustes en el avance del conocimiento, dando cuenta de ese aspecto falible y corregible en la atribución de un valor de verdad a los juicios empíricos de experiencia. En términos de Kant, lo notable de los principios sustentados en las ideas regulativas de la razón destinados al uso empírico es que su uso solo puede seguirse de manera asintótica, es decir, aproximarse a ellas sin alcanzarlas nunca (A663; B691). Ello nos permite, a la vez que un ideal de sistematicidad de nuestro conocimiento, la falibilidad y corregibilidad de nuestros juicios de experiencia.

Nos parece plausible, por lo tanto, que en el *Apéndice a la dialéctica trascendental* se nos dé la clave para resolver el problema de la atribución de valores de verdad a los juicios sintéticos de experiencia. Antes de extraer las consecuencias de esta clave con respecto a la concepción de la verdad que conlleva, creo que podemos incorporar algunas breves observaciones de Paul Guyer¹⁵¹ con respecto a la relación conceptual entre el *Apéndice* y ciertas características del juicio reflexionante tal como aparecen en la tercera crítica kantiana, la *Crítica del juicio*.

Según Guyer,

Kant presenta la *Crítica del juicio* como una teoría del uso «reflexivo» o «reflexionante» del poder del juicio [de la facultad de juzgar] y como una elucidación las variedades principales de los juicios producidos por este uso distintivo.¹⁵²

150 *Ibidem*, A665-666; B693-694 (cursivas agregadas).

151 Guyer, P. (1996). Los principios del juicio reflexivo. *Dianoia: Anuario de Filosofía*, 42, 1-59.

152 *Ibidem*, pág. 1. Por otra parte, la distinción de los juicios que establece Kant en su tercera *Crítica* básicamente se sustenta en el contraste entre juicios *determinantes* y *reflexionantes*. Los primeros son aquellos en los que lo universal está dado y la facultad de juzgar busca subsumir

De estas variedades¹⁵³ debemos prestar particular atención al juicio reflexivo que busca la organización de conceptos empíricos de clases de objetos naturales o de conceptos empíricos de leyes naturales en un sistema (CJ, pág. 23) Este tipo de juicio reflexivo nos muestra el complemento de funciones entre las ideas regulativas de razón (propuestas en el Apéndice de la CRP) y la facultad de juzgar, que, por lo tanto, cumple una función que se encuentra entre el entendimiento y la razón (CJ, pág. 21).

Kant nos dice, en la CJ:

La facultad de juzgar reflexionante, cuya misión es elevarse de lo particular de la naturaleza a lo universal necesita, pues, un principio que no puede tomar de la experiencia porque precisamente tiene que establecer la unidad de todos los principios empíricos bajo otros principios, empíricos también, pero superiores y, por ende, la posibilidad de la subordinación de estos entre sí en un sistema.¹⁵⁴

Esta descripción de la primera forma del juicio reflexivo es muy similar a las atribuciones que se les otorgan a las ideas regulativas de razón en la CRP. En los términos de Guyer, en el caso del juicio reflexivo hay una concepción subyacente de búsqueda de *instanciación* del concepto general de sistematicidad, o bien evidencia de su ejemplificación total o parcial. Si bien la idea de sistema solo puede ser aportada por la razón, su realización efectiva depende del juicio reflexivo.¹⁵⁵

Un ejemplo proveniente del mismo Kant en la CJ nos recordará el ejemplo de los *Prolegómenos* («el sol calienta la piedra») y nos reubicará en el contexto del problema de la adscripción de un valor de verdad a los juicios sintéticos de experiencia. Nos dice Kant:

Ahora bien, para la naturaleza en general (como objeto de posible experiencia) aquella ley [“toda modificación tiene su causa”] es reconocida como absolutamente necesaria. Pero *los objetos del conocimiento empírico*, además de aquella condición temporal formal, *están determinados o pueden determinarse... de diversos modos*, de suerte que naturalezas específicamente diferentes, además de lo que tengan de común como pertenecientes a la naturaleza en general, *pueden ser aún causas de modo infinitamente diverso*; y cada uno de esos modos debe (según el concepto de causa mismo) tener su regla, que es ley, e implica necesidad, aunque nosotros, por la índole y límites de nuestras facultades cognoscitivas, no advirtamos esa necesidad.¹⁵⁶

en él lo particular; los segundos son aquellos en los que se busca un universal desconocido para un particular dado (*Crítica del juicio [CJ]*. Ed. Losada. Introducción. IV. Pág. 22).

153 Guyer distingue por lo menos cinco tipos de juicios reflexivos. El uso del juicio reflexivo para buscar un sistema de conceptos y leyes científicas; el juicio estético, que adopta dos formas, a saber, el juicio de lo bello y el juicio sobre lo sublime; y el juicio teleológico, que tiene también al menos dos formas, a saber, el juicio de la organización final ya no meramente mecánica, de organismos particulares en la naturaleza y el juicio de que la naturaleza como un todo constituye un sistema único con un fin determinado (pág. 3).

154 CJ. Introducción. IV. Pág. 23.

155 *Op. cit.* (nota 29), págs. 21-22.

156 CJ. Introducción. V. Pág. 26 (cursivas agregadas).

Entonces, dado que los objetos pueden determinarse de diversos modos y que podrán interactuar causalmente de manera diversa —aunque nosotros podemos fundamentar la estricta necesidad de una ley causal—, la determinación empírica de causas particulares y leyes empíricas podría ser tan diversa como podamos suponer. La única manera de tener un principio de elección empírico es a través de la mediación o tanteo (como principio heurístico) que nos permite el juicio reflexivo en tanto procedimiento útil de búsqueda, que no nos indica qué es un objeto, sino cómo buscarlo bajo la dirección de un concepto. Esto solo puede lograrse bajo la idea de sistematicidad.

Guyer interpreta, en este punto —de manera que considero sumamente adecuada—, que Kant nos sugiere:

que a menos que trabajemos con un conjunto de conceptos sistemáticamente ordenados y supongamos una organización correspondiente de similitudes entre los objetos mismos de la naturaleza, es posible que no podamos descubrir ninguna ley o concepto empírico para ciertas multiplicidades de la intuición empírica.¹⁵⁷

El punto de familiaridad relevante entre los principios regulativos derivados de las ideas de razón y la naturaleza del juicio reflexionante es que, sin el aporte de ambos, no podríamos determinar la verdad de un juicio empírico de experiencia; dado que estas constricciones de sistematicidad y disposición jerárquica de conceptos empíricos y leyes funcionan como principios trascendentales que encaminan el uso empírico del entendimiento, sin su función no podríamos adscribir valores de verdad a los juicios sintéticos de experiencia.

Después del recorrido que hemos planteado, podremos finalmente realizar algunas observaciones sobre la concepción de la verdad que encontramos en Kant.

En primera instancia, una concepción coherentista de la verdad (aunque hay varias versiones) supone que la verdad de un juicio (proposición, enunciado, creencia, etcétera) depende de su coherencia con un conjunto especificado de juicios, el más amplio y consistente conjunto de juicios efectivamente creído o que estarían dispuestos a sostener las personas con capacidades cognitivas finitas similares a las nuestras. A la vez, si consideramos que ese conjunto especificado de juicios consiste en el conjunto de principios básicos que, como restricciones, propone el entendimiento en conjunción con las máximas ideales o supuestos trascendentales aportados por las ideas regulativas y la facultad del juicio reflexionante, podríamos pensar que esto identifica claramente la posición kantiana como una concepción epistémica y coherentista de la verdad. Si, además, pensamos que la especificación de ese conjunto básico de juicios que hacen posible la experiencia misma es el producto de la espontaneidad del entendimiento (conceptos puros y principios del entendimiento) y de la idea de sistematicidad que es aportada como idea regulativa por la razón, nos encontramos con una versión sumamente idealista de la coherencia.

¹⁵⁷ *Op. cit.*, (nota 29), pág. 24.

Parece claro que, en la perspectiva kantiana, no podemos salir del conjunto de juicios que constituyen el núcleo básico a partir del cual se estructura nuestro conocimiento de la experiencia y contrastar nuestros juicios empíricos con estados de cosas. Por lo tanto, suele asumirse que la determinación del valor de verdad de un juicio de experiencia supone la accesibilidad a su determinación, por lo que no se daría el caso (desde el punto de vista de la experiencia) que un juicio fuera verdadero, aunque su determinación *trascienda* toda evidencia. Este tipo de argumentación redundante en ver a Kant como un coherentista o, sin más, un justificacionista.

Creo que, sin embargo, hay argumentos para mitigar (no refutar) tales afirmaciones. Si prestamos atención a los argumentos que hemos presentado más arriba, sobre todo al localizar como núcleo relevante para el problema de la verdad la determinación del valor de verdad de los juicios sintéticos de experiencia, veremos que:

1. Kant acepta la definición nominal de la verdad, aunque no la considera informativa. Distingue entre una explicación del significado de la verdad (definición) y la posibilidad de establecer criterios de verdad. En este sentido, las condiciones formales y trascendentales del entendimiento son condiciones necesarias —pero no suficientes— para la verdad empírica. Las ideas regulativas y el juicio reflexionante funcionan como una heurística que *no determina* (como sí lo hacen los conceptos y principios constitutivos del entendimiento) nada en el objeto, por ello funcionan como un criterio de verdad que no se identifica con el concepto de verdad.
2. Las ideas regulativas de la razón guían nuestro conocimiento empírico en pos de un ideal de sistematicidad completo, pero solo podemos seguirlo de manera asintótica. Es una tarea inagotable que, mediada —entre otras cosas— por la capacidad del juicio reflexionante, exige constante corrección. Además, ningún juicio de experiencia podría formularse si no se da la *materia* del juicio (intuiciones sensibles) que, en su existencia, es independiente de la voluntad del sujeto cognitivo. En ello reside la constricción del conocimiento que exige la concordancia del juicio con la materialidad de la experiencia, ya que en ella se encuentra la posibilidad de corregir nuestros juicios. Por lo tanto, todo ello es contrario a una identificación entre verdad y justificación.
3. La idea misma de contingencia de nuestros juicios sintéticos de experiencia en tanto falibles y corregibles supone que nuestros juicios de experiencia mejor fundados (justificados) pueden ser falsos. Esta manera de aceptar que nuestras expectativas mejor fundadas puedan, sin embargo, ser decepcionadas por la experiencia conlleva ya el rasgo de nuestra idea cotidiana de verdad como correspondencia, no en el sentido de comprometernos con alguna correspondencia a un estado de cosas trascendente, sino en el modesto sentido de que la verdad no

puede ser identificada con nuestros mejores estándares de justificación. La idea misma de justificación acepta grados sobre un continuo, que nada nos impide reconocer como uno de los rasgos de nuestra noción cotidiana de verdad.

4. Finalmente, una cosa es aceptar un conjunto de criterios constitutivos de nuestros estándares de objetividad que, junto a ciertos principios regulativos o heurísticos, nos permiten evaluar un juicio sintético de experiencia, y otra diferente es hacer de ello un equivalente —sin pérdidas— del concepto de verdad.

Por todo lo anterior creo que, aunque hagamos una lectura fuertemente idealista del coherentismo kantiano acentuando el aporte de la mente (factor constitutivo del entendimiento y principios regulativos de la razón) o bien resaltemos el pasaje hacia la función del juicio reflexionante —que busca en la experiencia aquellas series posibles que mejor ajusten con nuestro entendimiento—, *en ningún caso se identifica verdad con algún estándar de justificación*. Es decir, aunque consideremos una versión idealista del coherentismo o una versión pragmática de la verdad, en el sentido que nos guiamos por máximas operativas de simplicidad y utilidad que buscan conformar un sistema coherente de nuestras creencias, ello no *supone* intentar *sustituir* la noción de acuerdo o concordancia entre nuestro conocimiento y su objeto. Creo que hay buenos argumentos para considerar que, más que sustituir la noción de verdad por justificación, esta última noción parece suponer la primera. Por lo menos al reconocer rasgos tales como la concordancia entre lo que dice el juicio y lo que se da en la experiencia, y que, por ello, el único sentido que le podemos dar a la idea de corregibilidad de nuestros juicios es suponer que la *materialidad* de la experiencia se resiste a nuestras expectativas mejor fundadas, defraudándolas.¹⁵⁸

158 Quisiera recordar aquí una observación de la semántica fregeana vinculada a la aparente inanimidad del concepto de verdad. Nos dice Frege que la fuerza asertórica de una oración proviene del reconocimiento y juicio sobre su verdad, es decir, pasar de su sentido a su referencia. En virtud de esto, observa: «*Así, pues, parece que no se ha añadido nada al pensamiento porque le adjunte la propiedad de la verdad. Pero con todo, ¿no se produce un gran resultado cuando después de muchas dudas y trabajosas investigaciones el científico puede finalmente decir: “Lo que había conjeturado es verdadero”?*» Frege, G. (1984). El pensamiento: una investigación lógica, en *Investigaciones lógicas*. Tecnos. Págs. 49-85.

John Dewey. Una perspectiva de su concepción de la verdad

Las refriegas que históricamente se han registrado en el campo de la reflexión filosófica, tanto en la determinación de sus contenidos (la determinación de la relevancia de ciertos problemas) como en los métodos, parecen ser parte de su propia constitución como disciplina abocada a contrastar argumentos y, por lo tanto, no debería llamarnos la atención. Sin embargo, tal vez como nunca, en la actualidad se nos sugiere ir más allá de las antiguas batallas, se nos incita a no intentar reconstruir un canon de autores o problemas que balicen y contextualicen lo que podría llamarse *la labor filosófica*. Más bien se nos invita a abandonar el *título honorífico* que marca los límites de una labor propia y con ello todo lo que considerábamos *métodos*, *problemas* o estilos de *análisis* específicos.

Algunos autores que se afilian a esta concepción se identifican y proclaman que ella es una versión (adecuada, es decir, depurada de sus antiguos vicios filosóficos y compromisos metafísicos) del pragmatismo, fundamentalmente el de W. James y J. Dewey; el ejemplo —tal vez paradigmático— de ello es R. Rorty, quien explícitamente en esta veta nos dice:

De acuerdo con la concepción de esos temas que estoy presentando, no se les debiera solicitar a los filósofos argumentos contra —por ejemplo— la teoría de la verdad como correspondencia o contra la idea de naturaleza intrínseca de la realidad... De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del léxico que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas (Rorty, 1988).¹⁵⁹

Esta visión de la labor filosófica contrasta —entre otras— con la de H. Putnam, de quien curiosamente R. Rorty pretende tomar una base conceptual para alguna de sus afirmaciones. Putnam, en sus *The Dewey lectures* de 1994,¹⁶⁰ nos ofrece una descripción de lo que considera el panorama actual en los estudios de las humanidades:

Today, the humanities are polarized as never before, with the majority of the «new wave» thinkers in literature departments celebrating deconstruction *cum marxism cum feminism...* and the majority of the analytic philosophers

159 Versión en español: (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, págs. 28-29.

160 Dichas conferencias fueron dadas en los días 22, 24 y 29 de marzo de 1994 en la Universidad de Columbia y recogidas en Putnam, H. (1994). *The Dewey lectures 1994. Sense, nosense, and the senses: An inquiry into the powers of the human mind. The Journal of Philosophy, XCI(9), 445-517.*

celebrating materialism *cum* cognitive science *cum* the metaphysical mysteries just mentioned. And no issue polarizes the humanities —and, increasingly, the arts as well— as much as realism, described as «logocentrism» by one side and as the «defence of the idea of objective knowledge» by the other. If, as I believe, there is a way to do justice to our sense that knowledge claims are responsible to reality without recoiling into metaphysical fantasy, then it is important that we find that way.¹⁶¹

Creo que se puede aceptar la reflexión de Putnam y buscar una vía intermedia que sostenga un compromiso responsable y crítico de las pretensiones de objetividad de nuestro conocimiento sin por ello caer en una alegre e irresponsable metafísica. Además, ello no tiene por qué contraponerse a una idea *cara* al pragmatismo: «la insistencia de que lo que tiene peso en nuestras vidas debería también tener peso en filosofía».

En este espíritu que creo se corresponde con el de J. Dewey, y en contraposición a varias ideas de Rorty, es que pretendo exponer algunas ideas que estimo centrales en la filosofía de J. Dewey: en particular discutir, desde una cierta perspectiva, algunas líneas de su concepción de la verdad. Pretendo mostrar que el pragmatismo de Dewey asume algunos rasgos de nuestro concepto cotidiano de verdad vinculados a la correspondencia y que ello no implica un compromiso con una noción robusta de verdad. A la vez creo que la aceptación de tales rasgos —aunque no supone una definición ni una clara explicación del *contenido* de la verdad— es suficiente para permitirnos mantener la diferencia entre el aspecto normativo que puede asociarse al concepto de verdad y cualquier concepción justificacionista que opere como respaldo epistémico del conocimiento.

Dewey nunca escribió una historia de la filosofía; sin embargo, examinó los problemas filosóficos desde un ángulo histórico. Esto no quiere decir que los problemas filosóficos sean resueltos o reducidos a su concepción histórica, sino que ellos pueden verse bajo la luz de una perspectiva evolutiva similar a una historia natural. De esta manera, se concibe el conocimiento como parte de una unidad orgánica donde las experiencias pasadas y las perspectivas futuras se modifican a través de la acción continua en un entorno determinado, similar al desarrollo y evolución de las especies naturales; de aquí que se caracterice su postura como *naturalista*.

El núcleo o la clave de esta perspectiva se encuentra en su temprana noción de *experiencia* (ella misma se vuelve a veces casi un sinónimo de evolución y, en sus obras finales, de *cultura*), experiencia *de* y *en* la naturaleza, por lo que un organismo altamente especializado como el nuestro (los seres humanos en tanto parte de esa misma naturaleza) interactúa con el medio apropiándose de los rasgos de la naturaleza.

Experiencia es experiencia de la naturaleza, los *rasgos* de la esta última son incorporados mediante la interacción de los agentes humanos en un entorno que

161 *Ibidem*, pág. 446.

les permite establecer relaciones estables y principios de conexión, no como rasgos de lo *experimentado* en sentido fenoménico o psicológico, sino como

transformación controlada de una situación indeterminada en otra que es determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado (Dewey, 1938).¹⁶²

Si bien esta exposición parece un tanto paradójica, en primera instancia debemos entenderla como el intento, por parte de Dewey, de romper y superar los viejos y nuevos dualismos entre apariencia y realidad, fenómeno y cosa en sí, experiencia y naturaleza. Dualismos que, presentados en la forma tradicional de encarar los problemas en teoría del conocimiento, han planteado un hiato insalvable entre los datos sensibles o representados en la mente y un mundo de cosas cuya naturaleza le es completamente disímil.

En cambio, para Dewey «[...] las cosas interactuando *de una cierta manera* son experiencia».

Sin dudas, expresiones de este estilo han guiado y guiarán a muchos a interpretar este producto de la interacción en la experiencia como un «manifestarse de la naturaleza» en su carácter propio, viendo en ello una versión idealista de Dewey con un indudable aire hegeliano, tal vez heredado de su maestro G. Sylvester Morris, una perspectiva que puede encontrarse en sus primeras obras: *Is logic a dualistic science?* (1890) y *The present position of logical theory* (1891).¹⁶³ Pero también es claro que sus esfuerzos, en las décadas posteriores, se dirigen a superar gradualmente tal posición tomando una postura naturalista y evolucionista.

Dicha perspectiva naturalista considera que el conocimiento —al igual que el desarrollo de las especies naturales— es producto de la interrelación de los organismos con su ambiente. El conocimiento es una conducta adaptativa del organismo a las condiciones del ambiente tanto como una activa reestructuración de dichas condiciones.

El desarrollo de esta problemática será arrastrado hasta sus últimas obras más allá de si se corresponde con una buena o mala interpretación de su pensamiento; lo que parece claro es que su noción de experiencia *de y en la naturaleza* recoge el intento de mantener una continuidad entre experiencia y naturaleza, entre fenómeno y realidad, que supere la contraposición que tales dualismos suponen.

De acuerdo con esta perspectiva de ruptura, los diversos objetos y eventos con los que estamos involucrados en nuestra actividad cognitiva se vuelven cosas tratadas, usadas, cosas sobre las que se actúa y que actúan sobre, se padecen,

162 Versión en castellano de la que se toma la cita: (1950). *Lógica. Teoría de la investigación*. México: FCE, pág. 123 (en adelante, *Lógica*).

163 Ambos en: Dewey, J. (1975). *The early works of John Dewey, volume 3, 1882-1898: Essays and outlines of a critical theory of ethics, 1889-1892*. Illinois: Southern Illinois University Press.

se disfrutan, etcétera.¹⁶⁴ En este sentido la noción de *acción* en la que la interacción se efectúa —conformándose tanto en su aspecto cognitivo intelectual como en la determinación material— se vuelve una categoría central. Aunque, por otra parte, colabora en las malas interpretaciones de Dewey que muchas veces se vuelva sinónima de *práctico, operativo, instrumental* e incluso de la idea misma de *experiencia*.

Ahora bien, es cierto que cuando intentamos rastrear más a fondo lo que le subyace a su idea de experiencia nos encontramos que las diferentes expresiones que intentan delimitar el concepto, más que delimitarlo, establecen diferentes rasgos emparentados tales como continuidad, proceso, situación, evento, contexto, todos ellos como producto de una *transacción* (*transaction*, término que aparece en sus últimas obras) más que de una *interacción* entre los diferentes constituyentes de dicha experiencia. Pero es justamente esta noción de transacción la que sugiere que la experiencia es ella misma un producto que se vuelve cognitivo de acuerdo con una elaboración progresiva de una *actividad dirigida* y controlada en pos de la obtención de ciertos resultados prácticos; en ello reside la unidad del conocimiento y la acción humana. Por ello, el conocimiento es un modo de la acción.

¿Se asume de esta manera una concepción de *experiencia* que se ordena a sí misma, poseyendo una estructura o principios de conexión que emergen espontáneamente, reincidiendo en el empirismo clásico de lo *dado* o en algún tipo de idealismo pansiquista?

Creo que aquí no es el lugar adecuado para extenderme en este punto; sin embargo, si tomamos en serio la sugerencia de transacción y el producto de esta como *un acuerdo en la acción* de diversos agentes humanos que se ven obligados a ajustar su acción mutuamente en virtud de rasgos públicos y comunicables de su entorno, no tendríamos por qué aceptar la calificación del pensamiento de Dewey en alguno de estos extremos.¹⁶⁵

Más allá de la adecuada preocupación por la exégesis del pensamiento deweyano, parece poder reconocerse una indicación del intento de exponer una

164 En Dewey, J. (1952). *La búsqueda de la certeza*. México: Fondo de Cultura Económica, pág. 175 podemos leer: «los objetos conocidos existen como las consecuencias de *operaciones* dirigidas y no a causa de la conformidad del pensamiento o de la observación con algo antecedente» (cursivas agregadas). La noción de *operación* ha de distinguirse de la de proceso; las operaciones, como interacciones conexas, son relaciones uniformes y universales entre medios y consecuencias; en cambio los procesos son particulares temporalmente determinados. El ejemplo que nos da Dewey para tal diferencia es el existente entre el proceso por el que una máquina produce tal o cual objeto (proceso particular) y la función para la que ha sido ideada la máquina (operación). «[La operación como relación] es, por consiguiente, invariante. Es eterna, no en el sentido de perdurar a través de los tiempos o de ser sempiterna... sino en el sentido de que una operación, como relación captada por el pensamiento, es independiente de los casos que la ejemplifican manifiestamente, aunque su sentido se halla, únicamente, en la posibilidad de estas actualizaciones» (*ibidem*, pág. 142).

165 Volveremos sobre este punto más adelante, cuando intentemos responder algunas objeciones de R. Rorty.

noción holista (la unidad de significación es el todo del conocimiento, por lo que debemos situar la determinación de un sector del conocimiento como relativo al resto) del conocimiento y el significado, sustentada en una analogía biológica evolucionista por la que los problemas tradicionales de la filosofía pretenden renovarse a partir de un enfoque operativo.

El conocimiento surgiría como producto de un entorno problemático donde las hipótesis funcionan como pautas de acción que serán exitosas si finalmente pueden resolver la situación, incorporando experiencias anteriores y proyectando tal resolución como articulación al resto del campo de experiencia. Así, las diferentes problemáticas y su resolución —como los conceptos que involucren— no aparecen impuestos desde fuera, ya por imperio de la mera arbitrariedad humana o por el descubrimiento de categorías (significados, *meanings*) de estilo platónico. Por el contrario, surgen dentro de una operación investigadora que como operación cognitiva se somete al control de la investigación, suministrando condiciones que permiten *aserciones garantizadas*.

En su *Logic. The theory of inquiry* —donde se plantea el objeto de la lógica como la «investigación de la investigación»— dice, con respecto a las formas lógicas:¹⁶⁶

Tal idea [surgir dentro de la operación investigadora] supone mucho más que afirmar que las formas lógicas se descubren o salen a la luz cuando reflexionamos sobre los procedimientos de investigación que se hallan en uso. Claro que también significa esto, pero, además, pretende que las formas *se originan* en el curso de las operaciones de investigación (Dewey, 1938, pág. 16).¹⁶⁷

Creo que este caso en el que se discute sobre la metodología de la investigación científica y sus relaciones con una cierta manera de ver el objeto de la lógica, dada su generalidad, permite orientarnos en el campo de la filosofía de Dewey desde una perspectiva general. Para él, el progreso de la investigación se debe a un proceso autocorrectivo donde opera un criticismo inmanente de los métodos y experiencias pasadas.

Si cualquier investigación comienza con la inquietud y la duda —productos de una actividad que me involucra y que me exige una resolución—, el fin de la investigación controlada establece (en el sentido de «se originan en el curso de las operaciones de investigación») las condiciones por las que conformamos una creencia y obtenemos conocimiento, en términos de Dewey, *aseverabilidad garantizada*. Por ello, la expresión *se origina* de la cita; puede tratar de entenderse en dirección de una teoría de la acción y su vínculo con la fijación de la creencia, que, aunque no está completamente elaborada en Dewey, nos da una alternativa a las lecturas que parecen solo poder encontrar opciones entre el empirismo radical por un lado o algún tipo de idealismo pansiquista por otro.

166 Además, creo que ello es válido para el resto de las categorías y especies que expresan nuestra forma de organizar la experiencia.

167 Cursivas en el original.

Entre otras, una primera línea de objeción que puede plantearse a este tipo de sugerencias es apuntar al carácter de interdependencia conceptual de los nuevos métodos y conceptos que se originan y dependen de la acción, suponiendo tanto conceptualizaciones anteriores como nexos otros campos de la experiencia actual. Además, la interdependencia conceptual es tal que finalmente no puede reducirse la noción de experiencia a conceptos más básicos que determinen o definan tanto la noción misma de experiencia como los conceptos involucrados que surgen en el proceso de organización de las nuevas experiencias, así como su respectivo análisis (acción, significado, creencia, conocimiento, etcétera).

Si pensamos la interdependencia conceptual a través de ejemplos simples como los de *esposo y esposa*, *padre e hijo*, u otros un poco más complejos como *causa y efecto*, *finés y medios*, ellos nos permiten ver la interdependencia como interdefinibilidad de los conceptos, a la vez que nos sugieren una dependencia extremadamente convencional en la introducción de los términos mismos. Pero creo que este no es el caso de Dewey. Aunque a veces haga gala de este tipo de ejemplos, él intenta mostrar que el conocimiento y la significación obtenidos en la experiencia han de concebirse como un todo. Al recurrir a una parte de nuestras prácticas con la finalidad de esclarecer reflexivamente su articulación, no podemos salirnos de nuestras prácticas conceptuales habituales y previas, por lo que la labor filosófica se dirige a mostrar tales dependencias en su articulación más que a reducir tal articulación a sus componentes más básicos.¹⁶⁸ Es decir, no podemos obtener una perspectiva no involucrada o aséptica o de independencia o exterioridad total. Explicar la producción cognitiva no es independiente del conjunto de prácticas de una comunidad de individuos poseedores de lenguaje, que deben articular y ajustar mutuamente su acción en un ámbito público y compartido.

¿Esto no nos introduce en un círculo vicioso? Creo que la respuesta depende del ideal de análisis que pongamos en juego.

Si consideramos que la labor filosófica consiste en reducir ciertos conceptos a otros más básicos y más claros, este ideal de *claridad* filosófica emparentado con una perspectiva definicional del análisis nos dirá que la respuesta es sí; por otro lado, si consideramos que las ideas (conceptos o contenidos), palabras o

168 En su *Lógica*, refiriéndose específicamente al lenguaje, dice: «...ningún sonido, trazo o producto del arte es, aisladamente, una palabra o parte del lenguaje. Cualquier palabra o frase posee el sentido suyo únicamente como miembro de una constelación de sentidos relacionados» (pág. 64). Agrega un poco más adelante que los símbolos lingüísticos, al no amarrarse a alguna función representativa isomórfica, pueden relacionar los *sentidos* a otros aparentemente muy poco relacionados. Así, por ejemplo, el sentido de *humo* se relaciona con el de fricción, cambios de temperatura, oxígeno, constitución molecular y, mediante símbolos-sentidos intermedios, a las leyes de la termodinámica (pág. 68). Esto ya es una primera indicación del papel que juega el lenguaje en la concepción del conocimiento de Dewey. Este, en tanto medio simbólico que nos permite el raciocinio y por lo tanto el conocimiento, vincula el holismo del significado y el conocimiento (mencionado aquí) con la acción, por lo que se presentan en una constelación conceptual que exige mostrarse en su conexión (ver nota 174, *infra*).

acciones en las que se expresan se vuelven más ricas y significativas en la medida en que son ubicadas en un contexto más amplio y que tal ampliación del significado¹⁶⁹ muestra las *transacciones* e interdependencia de las diferentes ideas involucradas, ampliando nuestra perspectiva, finalmente se rompe el círculo, por lo menos en su aspecto vicioso.

De otra manera, el considerar la interdependencia de los significados en juego y su producción en la acción como una explicación circular depende más de nuestro ideal de clarificación conceptual que de la naturaleza del problema con el que nos encontremos involucrados. Por lo tanto, desde esta segunda perspectiva —que asumimos como la de Dewey— la respuesta es que no nos encontramos en un marco de explicación circular, sino más bien con una nueva perspectiva metodológica (la que podríamos llamar —anacrónicamente, como una perspectiva del análisis— *conectiva*).¹⁷⁰

Esta perspectiva es dependiente o proviene de su concepción holista con respecto al significado y el conocimiento como de su crítica tanto al formalismo logicista como a la tradición metafísica y sustancialista que subyace a la vieja lógica (aristotélica), crítica que se ensaya particularmente en su lógica de la investigación.

La metodología debe proponer, en todo caso, una lógica como teoría de la investigación. Esta última, propuesta como una unidad total, debe conducirnos a la determinación de los rasgos genéricos de la existencia a través de un proceso continuo de autocorrección, donde las soluciones obtienen una estabilidad relativa en el continuo de la investigación.

Presentadas estas líneas generales que creo enmarcan el pensamiento de Dewey sobre la teoría del conocimiento, podemos volver brevemente a la idea de experiencia y a los diferentes dualismos que conlleva, así como al intento deweyano de superarlos.

Una de las claves se encuentra, como ya dijimos, en el intento de superar la discontinuidad que tales dualismos suponen junto a la suposición que les subyace: la existencia de dos mundos. Por un lado, el de las apariencias, fenómenos, interior, subjetivo, desmaterializado, mental; por otro, el real, material, exterior y objetivo.

En el marco de estos dualismos, el problema del conocimiento en su versión clásica y moderna presenta el ámbito típico de la problemática en determinar la naturaleza de las ideas (idea-representación en versión moderna), por lo que el conocimiento no es considerado como una parte integral del mundo físico. En todo caso, y contando con una suerte inexplicable, es una especie de facsímil del mundo natural cuya confiabilidad nunca puede ser contrastada completamente.

169 Dewey distingue entre significado (*significance*) de las acciones y significado (*meaning*) de los símbolos lingüísticos, aunque ambos están conectados en un sentido que, espero, quedará claro más adelante.

170 Para una clara exposición de esta perspectiva del análisis ver Strawson, P. F. (1997). *Análisis y metafísica*. Barcelona: Paidós.

Ya en su versión de imágenes mentales o de representaciones dadas a la consciencia, ellas implican una dimensión privada que, aunque suponemos —en los casos más felices— ser causadas o inducidas por estímulos externos, son de una naturaleza completamente distinta y separada de las cosas.

El intento de superación de esta concepción del conocimiento —tanto en su odre clásica como moderna, a través de la perspectiva *experiencialista* de Dewey— nos lleva a considerar que la búsqueda de una continuidad entre actividades no cognitivas y cognitivas, entre lo no proposicional y lo proposicional, no se encuentre en alguna idea emparentada con la *autorganización de la experiencia* en tanto estructura de lo *dado* o algún tipo de *a priori* aportado por la mente, sino en alguna concepción de la acción y su relación con la generación del significado. Por lo tanto, revisar cómo se enmarca en este cuadro del conocimiento el problema de la verdad en su relación con la acción y el significado me parece sumamente relevante.

En resumen, la «investigación de la investigación» que opera como lógica de la investigación; la idea de continuo proceso autorregulado por el que el conocimiento obtiene su condición de tal en procesos controlados (conocimiento científico); la operatividad e interdependencia de la producción conceptual; la constitución de la creencia como actividad controlada dirigida a solucionar problemas; el resultado final de la actividad cognitiva que satisface condiciones que habilitan aseverabilidad garantizada enmarcan el pragmatismo deweyano. Por ello, a pesar de la diversidad de críticas que se le han dirigido, creo que la noción de aseverabilidad garantizada (sinónimo de creencia y conocimiento) y la noción de verdad emparentada a ella son nociones centrales a la hora de evaluar su pensamiento y a las que, por lo tanto, les dedicaré el resto del trabajo.

Como hemos visto, la perspectiva de Dewey sobre el conocimiento intenta superar el dualismo y el hiato entre el pensamiento (conocimiento) y su objeto, el problema de la relación entre el material constituyente de la experiencia y el producto final, concebido y garantizado como conocimiento; su posición intenta no separar tajantemente lo empírico y lo racional. Para Dewey, concebir adecuadamente la experiencia por un lado y la inferencia, el raciocinio y las estructuras conceptuales por otro está determinado tanto por lo empírico como por la observación; pero la separación que se ha fijado entre aquella y estos no ofrece más sustento que ser un episodio de la historia de la cultura.

Dado su naturalismo evolucionista, Dewey sugiere plantearse el problema de acuerdo con la siguiente interrogante:

¿Cómo ocurre que al desarrollarse el comportamiento orgánico en investigación controlada se produce la diferenciación y la cooperación entre operaciones observacionales y conceptuales?¹⁷¹

171 *Lógica*, pág. 54.

Una pista adecuada para exponer una base para la respuesta —propuesta por el propio Dewey— nos dirige a examinar el papel del lenguaje. Un poco más delante de la cita anterior, nos dice:

La concepción que vamos a desarrollar [...] pretende que el desenvolvimiento del lenguaje (en su sentido más amplio) basándose en actividades biológicas previas constituye, en conexión con fuerzas culturales más amplias, la clave de esta transformación.¹⁷²

El lenguaje se presenta como condición necesaria y suficiente para la existencia y transmisión de actividades ya que, si bien es una actividad natural en el sentido de exigir un substrato biológico, requiere para su desarrollo que el individuo adopte el punto de vista de otros, debe constituirse en un participante de una comunidad lingüística que se asuma como una empresa conjunta.

Al lenguaje —como empresa común— se lo concibe desde el punto de vista de un participante que, enfocado a comunicarse con otros, constituye un *acuerdo en la acción*. Este acuerdo en la acción nos permite pensar que el lenguaje no debe ser concebido como una actividad puramente convencional. Si bien los sonidos o diferentes grafías particulares son algo convencional, forman parte del lenguaje cuando funcionan como un medio de suscitar diversas actividades realizadas por diferentes personas, las que producen *consecuencias* controladas como ajuste de sus acciones en pos de una finalidad que se constituye como parte de la participación en esa empresa común. La determinación del *sentido* y la referencia que nos permite el lenguaje debe concebirse como un compartir acciones, así como las modificaciones o consecuencias producidas por estas mismas acciones en el entorno o situación (para Dewey, la *situación* no designa un solo objeto o acaecer o una serie de objetos o acaeceres aislados, sino en conexión con un todo contextual).

Es el punto de vista de la comunicación —en el marco de la acción— el que nos permite testar y producir consecuencias tales que nos garanticen la participación en una misma comunidad de sentido, el logro de un acuerdo en la acción. Por otra parte, la relación entre lenguaje y acción es tal que, gracias a este vínculo, el lenguaje es considerado

la agencia (*agency*) en virtud de la cual se transmiten otras instituciones y hábitos adquiridos, impregnando tanto las formas como los contenidos de todas las demás actividades culturales.¹⁷³

Estas consideraciones, relativas al lenguaje, acercan a Dewey al Wittgenstein de las *Philosophical investigations*; el lenguaje se concibe en el marco de la

172 *Ibidem*, págs. 58-59.

173 *Ibidem*, pág. 60 (en la versión en castellano puede verse, en lugar de *is the agency*, la expresión *el factor*; aunque cito según la versión castellana he preferido usar el término original *agency* y su traducción *agencia*, que se ha vuelto una expresión común en la filosofía contemporánea).

acción y parte del significado ha de entenderse como *uso* dentro de un juego de lenguaje o forma de vida.¹⁷⁴

Si exploráramos por esta línea de semejanzas, insistiendo en la idea de usos del lenguaje en vínculo con una concepción terapéutica de la labor filosófica, seguramente nos encontraríamos con el camino allanado por la lectura que nos sugiere R. Rorty, quien, sintiéndose un genuino heredero de la tradición pragmática, nos incita a incluir en su interpretación de esa tradición tanto a Dewey como al segundo Wittgenstein. De ser así, tal vez desembocaríamos rápidamente en ver asimilado el problema filosófico de la verdad —como lo hace Rorty— a la idea de justificación, y nos limitaríamos, en todo caso, a expresar nuestro descontento con la insistencia arraigada en el sentido común y a las consecuencias metafísicas con las que se asocia. Tal como nos lo dice Rorty:

El pragmatista que dice: «La diferencia entre justificación y verdad no marca ninguna diferencia, excepto por el recordatorio de que la justificación ante un auditorio no significa la justificación ante otro» —la declaración que puse en su boca al comienzo del escrito— aún no ha dicho bastante. Porque hay otra diferencia: la justificación no reclama un activismo metafísico, mientras que la verdad, tal como la entiende el sentido común contemporáneo, representacionista, sí lo hace. El pragmatista lamenta la prevalencia de esta imagen representacionista y de las intuiciones «realistas» que la acompañan, pero no puede deshacerse de estos desgraciados hechos culturales mediante análisis más refinados del sentido común contemporáneo.¹⁷⁵

Pero la intención con la que marco tal cercanía entre Dewey y Wittgenstein no tiene fines comparativos, por lo menos en el sentido de ubicar a ambos dentro de una misma tradición y menos aún aceptar las consecuencias de la lectura rortyana, sino más bien localizar un núcleo filosófico que considero sigue siendo relevante, y que, más allá de las tradiciones a las que se pertenezca, se ha consolidado en la filosofía contemporánea el considerar que los problemas tradicionales de la filosofía puedan ser tratados desde una perspectiva lingüística y en algunas perspectivas en continuidad con una teoría de la acción, como he

174 *Ibidem*, pág. 65. Nos dice Dewey: «[...] en el lenguaje común, sus sentidos concuerdan, no en virtud de su examinada relación recíproca, sino porque son corrientes en la misma serie de hábitos y expectativas del grupo. Son interdependientes en razón de actividades de grupo, de intereses, costumbres e instituciones de grupo». Un poco más adelante, agrega: «Los sentidos de los símbolos correlacionados que constituyen el lenguaje de un grupo introducen [...] un nuevo tipo de actitudes y, por consiguiente, de modos de responder» (*ibidem*, pág. 76). Este lenguaje común ha de entenderse como trasfondo en continuidad con la producción de un conocimiento científico; «los objetos y procedimientos científicos surgen de los problemas y métodos directos del sentido común, de los usos y goces prácticos... los objetos científicos guardan una relación genética y funcional con los del sentido común» (*ibidem*, pág. 82).

175 Rorty, R. M. (1998). ¿Es la verdad una meta de la investigación? En R. M. Rorty, *Truth and progress: Philosophical papers* (Vol. III). Cambridge: Cambridge University Press. Versión en español (de la que se toman las citas): (2000). *Verdad y progreso*. Buenos Aires: Paidós, pág. 45.

venido sugiriendo (por ej., en el Davidson de *Toward a unified theory of meaning and action*).¹⁷⁶

Es decir, que el problema del conocimiento y la perspectiva clásica sobre él —que apuntaba hacia la naturaleza de las ideas y su vínculo con contenidos extramentales— se ha transformado en una perspectiva que se interroga por la naturaleza del significado (con toda la ambigüedad que tal noción implica) así como por su vínculo con la noción de verdad, y que tales puntos se encuentran explicitados en Dewey, en contra de las intenciones de Rorty. Además, particularmente, la incitación de Rorty para eliminar de la agenda filosófica el problema de la verdad (y, en su conjunto, los problemas tradicionales de la filosofía), considerándolo un resabio de un pasado metafísico, no parece adecuarse a la postura de Dewey. Para este, más que eliminación, dicho problema necesita ser adecuadamente comprendido, según parece desprenderse de la siguiente cita:

I hope the above statement of the difficulty [en la teoría de la verdad como correspondencia] however inadequate, will serve at least to indicate that a functional logic inherits the problem in question and does not create it; that it has never for a moment denied the *prima facie* working distinction between «ideas», «thoughts», and «facts», «existences», «the environment», nor the necessity of a control of meaning by facts. *It is concerned not with denying, but with understanding. What is denied is not the genuineness of the problem of the terms in which it is stated, but the reality and value of the orthodox interpretation* (Dewey, 1929, págs. 194-195).¹⁷⁷

Fácilmente podemos darnos cuenta de que no se está negando la problemática, más bien se niega la reificación de las distinciones (ideas, pensamientos, hechos, existencias, medio ambiente en el sentido de *situación*) que conlleva la interpretación tradicional del problema. La dirección deweyana sugerirá que deben tomarse las distinciones en su carácter operativo.

Como hemos visto más arriba, que tomemos las distinciones en su carácter operativo significa que deben considerarse como interacciones conexas generadas en la experiencia y que hacen de ella conocimiento, o como relaciones uniformes y universales entre medios y consecuencias y, por consiguiente, invariantes en el sentido de ser independientes de los casos que la ejemplifican manifiestamente, aunque su *sentido* se halla, únicamente, en la posibilidad de sus actualizaciones.

Es decir, que solo podemos generar ciertas categorías que se encuentran involucradas en la discusión acerca de la verdad (como del resto de los problemas filosóficos) en un contexto de investigación controlada, donde el sentido

176 Davidson, D. (1980). *Toward a unified theory of meaning and action*. *Grazer Philosophische Studien*, 11, 1-12.

Ver también: Davidson, D. (1986). A nice derangement of epitaphs. En R. E. Grandy, & R. Warner (Edits.), *Philosophical grounds of rationality: Intentions, categories, ends*. Oxford: Clarendon Press.

Para ver el vínculo con la noción de verdad: Davidson, D. (1990a). The structure and content of truth (The Dewey Lectures, 1989). *The Journal of Philosophy*, 87(6), 279-328.

177 Cursivas agragadas.

que le damos a ellas depende de la orientación investigativa tendiente a resolver ciertos problemas. De este modo, cuando hablamos de ideas o pensamientos que ajustan (o acuerdan) con los hechos o de control del significado (*meaning*) por los hechos, el problema no surge de tener que explicar cómo entidades de diversa condición ontológica finalmente se ajustan entre sí (significado/hechos; pensamientos/hechos), como se sugiere en la interpretación *ortodoxa*. Por lo contrario, esta misma forma ortodoxa de plantear el problema *supone* dicha heterogeneidad, básicamente un dualismo por detrás de nuestras categorías operativas, lo que conforma una manera insoluble de ver el problema. Eliminado el supuesto, el tipo de justificación requerido para dar cuenta de tal problemática no tiene por qué estribar en algo distinto de las prácticas sociales humanas encaminadas a resolver una situación problemática.

Por ello, si tales distinciones son operativas, nuestro problema para explicar dicho ajuste o acuerdo se transforma; ahora nosotros nos encontramos con el problema de poner a prueba un *plan de acción* y testar las consecuencias de acuerdo con el conocimiento ya poseído y a las proyecciones que tales consecuencias incorporan.

Tal vez, la mejor manera de arrojar un poco más de claridad al asunto sea analizar un ejemplo del propio Dewey con respecto a la manera de concebir la problemática de la verdad.

El ejemplo que nos sugiere Dewey es el de un hombre perdido en un bosque (Dewey, 1916, págs. 236-241). Este caso es propuesto como una situación típica y similar a una situación reflexiva; nos encontramos con el individuo que:

1. Se encuentra en una situación con cierto grado de indeterminación, de perplejidad (estar desorientado en medio de un bosque; el problema).
2. La situación se resuelve correctamente si el individuo logra volver a su casa (este propósito se entiende para esta situación determinada, las expectativas se proyectan como consecuencias deseables que modifiquen la situación; clara determinación del planteamiento problema).
3. El problema es resuelto si logramos encontrar una correcta orientación para volver a casa (elaboración de una idea o plan de acción).
4. Corroboración o verificación del plan de acción (cuyo *test* de adecuación, ajuste o acuerdo será la ejecución exitosa del objetivo o propósito).

Ahora bien, ¿cómo se conjuga el conocimiento previo del agente con la determinación de la situación y su resolución exitosa y cómo el ejemplo nos arroja luz sobre los rasgos *correspondentistas* asociados al concepto de verdad?

Parece claro que el individuo perdido tiene un conocimiento previo (ideas) que podría expresarse en contenidos proposicionales, los que —de ser expresados— serían afirmados por el individuo,¹⁷⁸ es decir, como contenidos idea-

178 Aquí es probable que la terminología lingüística que el tratamiento actual de la filosofía proporciona y que el propio Dewey utiliza pueda ayudarnos a esclarecer ciertas expresiones. Dewey distingue el *juicio* de la *proposición*; al primero se lo concibe como resultado establecido de una investigación determinada, tiene que ver con los objetos con los que nos

cionales de sus creencias. Parte de esas creencias deben incluir contenidos que la situación actual no registra (de lo contrario no estaría perdido). Es a partir de este conocimiento previo (resoluciones anteriores, criterios de orientación, reconocimiento de objetos y situaciones ya experimentadas) más las características particulares de su entorno actual (árboles, piedras, luz del sol, etcétera) que le permitirá elaborar un plan de acción (ideas, pensamientos que deben operar como un mapa de orientación). De esta manera, las ideas (representaciones, pensamientos, «actitudes de respuesta» en términos de Dewey) no han de concebirse como una

little psychical entity or piece of consciousness-stuff, but is *the interpretation of the locally present environment in reference to its absent portion*, that part to which it is referred as another part so as to give a view of a whole (Dewey, 1929, pág. 196).

Dada esta caracterización de las ideas¹⁷⁹ y ya que ellas conforman el contenido ideacional de nuestras creencias como parte del pensamiento, teniendo por lo tanto un contenido que se puede expresar proposicionalmente, es posible establecer conexiones sistemáticas entre proposiciones. Ello conlleva cierta noción holista del significado y el conocimiento, ya que la posibilidad de referirme a una cierta totalidad no completamente presente proviene de la propia condición de sistematicidad aportada por los significados (*meanings*) que permite elaborar hipótesis (proyección de significados) y finalmente fijar o constituir una nueva creencia.

comprometemos como productos que emergen en la investigación y por lo tanto conllevan una significación existencial. Podríamos decir que el contenido del juicio conlleva un compromiso referencial con aquellas entidades que satisfacen tales expresiones (en términos de Dewey, las expresiones en el juicio son signos que poseen significado existencial —*significance*—, están por o denotan individuos, eventos o conjuntos de individuos y eventos). Él considera que esta característica o compromiso existencial se registra en el juicio en tanto estemos dispuestos a *aseverarlo justificadamente* (*warranted assertability*).

La proposición, en cambio, es un elemento representativo intermedio que tiene un *significado* funcional (*meaning*) e hipotético (posible), por lo cual no conlleva compromiso existencial, opera de manera funcional como retención *simbólica* que fija las condiciones de posibles inferencias de acuerdo con la regulación de principios lógicos. Tal vez no sea desencaminado pensar esta concepción del significado (*meaning*) en contraposición con el significado existencial (*significance*) como una primera aproximación a una concepción verificacionista del significado de una oración como sus *condiciones de aseverabilidad*. De todos modos, la diferencia registrada por Dewey es que al juicio lo *aseveramos* mientras a las proposiciones las *afirmamos*; así podemos, sin violentar a Dewey, considerar los contenidos de los pensamientos como actitudes proposicionales, actitudes como afirmar, desear, etcétera (ver *Lógica*, págs. 139-157 y 315-344).

179 Es importante recordar que cuando Dewey escribe acerca del lenguaje considera que es gracias al lenguaje que se hace posible el discurso *ordenado* o razonamiento; no existirían las ideas como ideas ni las hipótesis si no fuera por los símbolos y los significados (*meanings*) lingüísticos (*Lógica*, págs. 68-69). Además, las expresiones como *ideas*, *significado* (*meaning*), *hipótesis*, *plan de acción*, *categorías*, si bien no son estrictamente sinónimos, se utilizan conformando una constelación que en ciertos contextos es intercambiable y conlleva la característica de *posibles*, al contrario del significado existencial (*op. cit.*, nota 211).

Esta totalidad —proyectada como posibilidad— opera como un mapa de situación a ser testado prácticamente. Así, uno podrá llegar a decir «mi idea (mis contenidos ideacionales o creencias, pensamientos) era correcta, acuerda con los hechos, es acorde a la realidad». En términos de Dewey:

The agreement, correspondence, is between purpose, plan, and its own execution, fulfilment; between a map of a course constructed for the sake of guiding behaviour and the result attained in acting upon the indications of the map.¹⁸⁰

De esta manera, a través de la acción en una situación controlada (que supone prácticas y criterios establecidos) por parte de agentes que constituyen una comunidad de sentido a la que deben ajustar sus acciones presentes y sus proyecciones (discriminación y principios lógicos que permiten inferencias), es que surge la constitución y reorganización de las creencias a las que, en su expresión judicativa, estamos dispuestos a aseverar justificadamente.

A su vez, los *hechos* del caso son operativos en el sentido de no ser autosuficientes y completos en sí mismos; se seleccionan y describen —como hemos visto— con un propósito, y son testados de acuerdo con su función evidencial.

Lo que se sugiere es que la verificación (el *test* de ajuste), al concebirse como acción práctica, es relevante para la verdad de nuestros juicios en la medida en que su contenido ideacional (creencias) es relevante para la acción.

El acuerdo (ajuste, correspondencia) no se da entre ítems de ámbitos heterogéneos, ya que los hechos se determinan como obstáculos y condiciones operativas, y el pensamiento (creencias, ideas, significado), como plan o método de acción.

Por supuesto, la validez de los resultados no da una garantía absoluta y por lo tanto nos introduce en un proceso de necesaria reserva y cautela falibilista que orienta la posterior posibilidad de corrección; por ello, y para no sugerir un vocabulario equívoco (psicologista), Dewey prefiere utilizar la terminología de *aseverabilidad garantizada* para el producto de este proceso en vez de conocimiento o creencia; lo que obtenemos es una actitud para con respecto a cierto contenido a exponerse en un juicio.

Parece bastante obvio que, en el sentido anterior, *aseverabilidad garantizada* es la expresión de una concepción normativa, justificacionista y verificacionista, de aprobación epistémica del contenido del juicio. ¿Ello implica que se identifique o se sugiera *sustituir* el concepto de verdad por aseverabilidad garantizada?

De otro modo, la explicación en términos operativos o instrumentales de la noción de *correspondencia* o *acuerdo* ¿implica que el respaldo normativo epistémico que estamos dispuestos a prestar al juicio en tanto aseverabilidad garantizada sea concebido como sustituto normativo —sin pérdidas— del concepto de verdad?

Si en un sentido —que se sugiere abandonar, por parte de Dewey— entendiéramos que el juicio se «corresponde o está de acuerdo con los hechos» en

180 *Ibidem op. cit.*, nota 22, pág. 197.

la medida en que tales entidades son autosubsistentes e independientes de toda actividad humana, no solo la explicación de Dewey de la correspondencia no tendría sentido, sino que todo el intento pragmatista de echar nuevas luces en teoría del conocimiento lo perdería. No es entonces por este camino que debemos avanzar.

Ahora bien, sabemos que el intento de Dewey por superar los viejos dualismos entre apariencia y realidad no lo lleva a comprometerse con la noción de verdad como correspondencia en el sentido clásico, dado que en su versión clásica parece implicar un compromiso con los hechos o con la realidad *bruta* en sí, independiente de todo accionar humano. Pero entonces, insistimos, ¿hay una sugerencia de sustituir la noción de verdad por la noción de aseverabilidad garantizada?

La respuesta, a partir de lo expuesto, es que no.¹⁸¹ Por dos razones: una que atiende a las intenciones del propio Dewey y una segunda que, sostenida en la primera observación, agregaremos como comentario de nuestra cosecha:

1. La noción de verdad como correspondencia —en los propios términos de Dewey— no tiene que comprometerse con ninguna concepción que implique una «realidad en sí e independiente de todo accionar humano como su supuesto»; podemos interpretarla a partir de ese rasgo implicado en el aseverar un juicio por el que aseverar es presentar lo que se asevera como verdadero, ajustar con los hechos (la versión operativa expuesta más arriba). Además, si bien la cautela falibilista de Dewey lo previene contra una definición abstracta de la verdad que no contemple los medios para decidir *en cada caso* cuáles serán los medios para verificar o probar

181 Es importante recordar que B. Russell acusó a Dewey específicamente de sustituir *verdad* por *aseverabilidad garantizada*; ver, por ejemplo, «Truth and verification» y, especialmente, «Warranted assertability» en: Russell, B. (1973). *An inquiry into meaning and truth*. Middlesex: Penguin University Book Ltd., lo que originó la respuesta de Dewey en: «Propositions, warranted assertability, and truth», recogido en su *Problems of men*, Nueva York: The Philosophical Library, 1941; versión en español: *El hombre y sus problemas*, Buenos Aires: Paidós, págs. 289-308.

La respuesta de Dewey es que no *sustituye* el concepto de verdad, aunque en ciertas condiciones aceptaría que la relación entre *aseverabilidad garantizada* y verdad se encuentra en la definición de la naturaleza del conocimiento, ya que *en sentido honorífico* solo constituyen conocimiento las creencias *verdaderas* (*ibidem*, pág. 290). La discusión se centra en el modo de considerar lo que ha de concebirse como una *proposición* y la naturaleza de la aserción y la prueba en su vínculo con la investigación. En definitiva, considerar si las proposiciones tienen intrínsecamente un valor de verdad autoevidente (proposiciones elementales o simples) o solo han de ser consideradas como un producto operativo intermedio que no implica compromisos existenciales (que es el modo en que lo ve Dewey; ver nota 21 arriba). La *conveniencia o eficacia* de las proposiciones como medio o hipótesis en la investigación no ha de ser identificada, para Dewey, con la verdad o falsedad del juicio determinado como fin de la investigación. Nos dice Dewey en el texto que venimos citando: «Estas observaciones tienen por finalidad mostrar que yo sostengo una teoría de la verdad como *correspondencia*, [...] [en un] sentido que me parece exento de la dificultad fundamental que la doctrina ruselesiana de la verdad no logra superar ni eludir» (*ibidem*, pág. 299).

el contenido del juicio que se asevera, en la veta de Peirce considera que la verdad puede ser considerada como aquella concordancia de una formulación abstracta con el límite ideal hacia el cual la investigación sin fin tendería llevar a la creencia científica. El tender hacia un fin ideal resguarda el falibilismo y preserva un continuo perfeccionamiento de las evidencias, a la vez que permite establecer (aunque sea solo con carácter abstracto e ideal) una diferencia normativa entre justificación (particular, históricamente situada, etcétera) y verdad.

2. Podríamos pensar, a partir de lo anterior, que la fuerza normativa de la verdad es distinta a la de cualquier criterio justificacionista, y ello por la simple razón de que nuestros mejores criterios para justificar algo pueden ser adecuados pero falsos. En un sentido aún más simple, hay una diferencia básica entre creer justificadamente que las cosas son así o de tal modo y que efectivamente lo sean. Una diferencia que permite comprender la posibilidad de autocorrección del conocimiento que el falibilismo conlleva, por lo que la reorganización de la evidencia sobre la que asentamos nuestros juicios justificados se da sobre un continuo que —podríamos pensar— es el propio concepto de verdad.

En este sentido, el reconocimiento de esa continuidad y posibilidad de rectificación del contenido (creer que algo es de tal o cual manera y darse cuenta de que ese algo es distinto a cómo lo pensábamos) conlleva la idea de que tal contenido era *justificadamente aseverable* pero falso, lo que parece introducir un aspecto normativo inherente a la posibilidad misma de la creencia, a la evaluación y reconocimiento del error en las creencias, necesario para tenerlas y adscribirles creencias a otros, y que normalmente identificamos con el aspecto normativo ligado al concepto de verdad objetiva. Si bien la idea de creencia se encuentra estrechamente ligada a nociones como su justificación, evidencia y confiabilidad, para constituir una creencia, para tenerla o adscribirla a otros es esencial que el portador de tal creencia la tome o la evalúe (o a la expresión de su contenido) en términos de verdad.¹⁸²

182 Es importante notar que parte de la noción misma de creencia supone la posibilidad de *atribuirles a otros* estados de creencia, es decir, entender a otros como que tienen y expresan estados de creencia. Esto supone que la interacción social y nuestras prácticas interpretativas en general de las acciones de otros seres humanos son evaluables en términos de verdad. Es decir, las interpretamos como que tienen o expresan contenido conceptual que permite inferencias y una serie de compromisos y justificaciones que podrían darse por parte de un agente al que atribuimos creencias. Por esto, parte del éxito en la comunicación se debe a que podemos atribuir y evaluar en términos de verdad el comportamiento de otros seres humanos. Esta perspectiva se puede encontrar desarrollada en: Davidson, D. (1991). Three varieties of knowledge (reprinted in Davidson, 2001c). En A. Phillips Griffiths (Ed.), *A. J. Ayer memorial essays (Royal Institute of Philosophy supplement, 30)* (págs. 153-166). Cambridge: Cambridge University Press.

Como lo diría Putnam (1981),¹⁸³ la verdad y la determinación de la objetividad, si bien dependen de estándares operativos de aceptabilidad racional (justificación) y de coherencia, no se identifican con ellos, entre otras cosas porque la verdad es estable en el tiempo y no una cuestión de grado que dependa de las circunstancias y evidencias que nos permiten eventualmente garantizar los contenidos de nuestras creencias en un tiempo determinado (es decir, la justificación puede perderse).

Ahora bien, si esta es una posición defendible —y así lo creo— ¿cómo hemos de entender las afirmaciones *pragmáticas* de R. Rorty con respecto a la concepción de la verdad de Dewey, que expresa (entre otros lugares) en *Dewey entre Hegel y Darwin?* (Rorty, 1998).¹⁸⁴ Allí, Rorty se lamenta de algunas formulaciones pragmatistas de la verdad tanto en Dewey como en James (a ciencia cierta siempre encuentra ejemplos de malas formulaciones en W. James) por considerarlas que «se metieron en el jardín del empirismo radical».

Si entiendo bien la perspectiva de Rorty, su queja se sustenta en dos supuestos extremadamente controvertibles; el primero tiene que ver con un compromiso adquirido en su temprana obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, donde pretende desenmascarar y decretar la defunción de la epistemología (teoría del conocimiento) como empresa filosófica. Por lo expuesto más arriba, la intención reformista de Dewey no logra conciliarse con esa visión, por lo que la noción de *experiencia* como núcleo de su filosofía solo puede horrorizar a Rorty, quien desea eliminar y sustituir todo vocabulario que sugiera tal empresa. Nos dice en el mencionado artículo sobre Dewey:

Los esfuerzos de James y Dewey de ofrecer una explicación de la experiencia que fuera «más concreta», más holística y menos cargada de dualismo habrían sido innecesarios si no hubieran intentado hacer de «verdadero» un predicado de experiencias, y si en vez de ello lo hubieran dejado como predicado de oraciones. Pues en tal caso no habrían pensado que «las ideas» (que no son ellas mismas, sino partes de nuestra experiencia) se vuelven verdaderas o se hacen verdaderas. No se habrían planteado esta mala pregunta: «Concediendo que la verdad es en algún sentido el acuerdo o correspondencia de las experiencias con la realidad, ¿qué deben ser experiencia y realidad para que ambas puedan estar en ese tipo de relación?»¹⁸⁵

Ahora bien, con respecto a que tan verdadero es un predicado de experiencias o ideas y no de oraciones, es una opción de Rorty el desear que el portador de verdad sean las oraciones. Otros filósofos han elegido enunciados, proposiciones, creencias, etcétera. Ello, por sí mismo, no es *prima facie* una objeción. Aunque lo fuera, tal vez sea una objeción para W. James, pero no para Dewey; primero (como vimos más arriba), las ideas no son «pequeñas entidades psíquicas o materia de consciencia». Para Dewey, las

183 Versión en español: (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos.

184 Versión en español: (2000). *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, págs. 319-340.

185 *Ibidem*, pág. 329.

[...] ideas (*judgments and reasonings being included for convenience in this term*) are attitudes of response taken toward extra-ideal, extra-mental things. Instinct and habit express, for instance, modes of response, but modes inadequate for a progressive being, or for adaptation to an environment presenting novel and unmastered features. Under such conditions, ideas are their surrogates (Dewey, 1910, págs. 154-168).¹⁸⁶

Pero, además, en el propio texto que acabamos de citar y que Rorty cita en su artículo, los portadores de verdad son las creencias o juicios, es decir, cierto contenido proposicional (recordemos las referencias a las distinciones y el rol del lenguaje, presentado más arriba) frente al cual nos comprometemos, y no eventos o *experiencias*. Nos dice Dewey:

The existence of the Carboniferous age, the discovery of America by Columbus are not truths; they are events. Some conviction, some belief, some judgment with reference to them is necessary to introduce the category of truth and falsity (Dewey, 1910, pág. 160).

En definitiva, sobre este punto, las objeciones de Rorty vienen de lamentarse ante Dewey porque este no anticipó y construyó el *pragmatismo* a la Rorty. No realizó completamente la función terapéutica que aconseja amputar y olvidar la vieja filosofía, o la filosofía sin más. Por ello nos propone un deseable Dewey que identificaría verdad con *lo que funciona* y, por lo tanto, como alguien que desea identificar verdad con justificación. De esto último proviene el segundo supuesto de Rorty:

Los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar ninguna diferencia en la filosofía. Esta convicción hace que se muestren suspicaces ante la distinción entre justificación y verdad, pues se trata de una diferencia que *no supone diferencia alguna* a la hora de decidir qué hacer... No me puedo saltar la justificación para centrar la atención en la verdad; cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, *evaluar la verdad y evaluar la justificación constituye una misma actividad*.¹⁸⁷

La identificación entre verdad y justificación se encuentra explícitamente expuesta en Rorty, que, aunque reconoce que tal distinción a veces puede ser útil no, la cree esencial ya que podría sustituirse (en los casos de fallos en las creencias o modificación de las creencias) por: «lo que creí que ocurriría no sucedió», o de otras muchas maneras.¹⁸⁸ Aunque aquí la intención no sea refutar a Rorty, es interesante notar, me parece, la rara paráfrasis que ofrece como sostén de su argumentación. La relación entre expectativas fundadas (justificadas adecuadamente) y su decepción (cambio en la justificación) no proviene de cambiar de auditorio o concebir algún auditorio ideal: parece provenir de la naturaleza misma de la creencia, ya que «nada de esto tendría sentido si no pudiéramos

186 Cursivas agregadas.

187 Rorty, R. M. (2000). ¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson versus Crispin Wright. En R. M. Rorty, *Verdad y progreso* (pág. 31). Barcelona: Paidós (cursivas agregadas).

188 *Ibidem*, pág. 31 (nota).

establecer la distinción entre lo que es el caso y lo que es meramente tenido o pensado que es el caso». ¹⁸⁹

La distinción entre lo que creí que sucedería y lo que es efectivamente el caso, que modifica mi respaldo (justificación) en el contenido de la creencia, parece suponer un rasgo propio (y asentado en el sentido común) de la noción de verdad.

De todos modos, lo claro es la identificación entre tales nociones en la propuesta de Rorty, identificación que no tenemos que aceptar (salvo mejores argumentos). Por otra parte, ello parece subsidiario de su intento terapéutico por abandonar los problemas tradicionales de la filosofía y sustituirlos por interrogantes (edificantes) del estilo «¿qué fines comunitarios voy a compartir?» y «¿en qué clase de persona debo intentar convertirme?».

En el caso de Dewey, creo, tales interrogantes son completamente válidas sobre un trasfondo de continuidad entre acciones que emprendemos en la vida cotidiana y un amplio marco de reflexión filosófica (también concebida como acción) a partir del cual logremos comprender las conexiones y complejidad de nuestros esquemas más generales de articulación acerca del mundo, por qué no, de la *experiencia*.

En todo caso creo que se podría señalar que Dewey, entre otras cosas, no intenta dar una definición o el significado del concepto de verdad por considerarla una empresa abstracta. Por ello, si queremos trazar una diferencia normativa entre los criterios verificacionistas o de aseverabilidad garantizada por un lado y el aspecto normativo de la noción clásica de verdad por otro, tal diferencia ha de buscarse en la herencia de Peirce. En este sentido podemos asumir que Dewey se alinea en esa dirección del pragmatismo (o aún mejor, del pragmaticismo) de Peirce y no en la dirección de W. James.

En este punto nos encontramos respaldados por la propia declaración de Dewey:

La mejor definición de *verdad* desde el punto de vista lógico que yo conozco es la de Peirce: «entendemos por verdad la opinión destinada a que, en última instancia, asientan a ella todos los investigadores y el objeto representado por esta opinión es lo real» (*Collected papers*, vol. v, pág. 268). Una formulación más completa (y más sugestiva) sería la siguiente: «La verdad es aquella concordancia de una formulación abstracta con el límite ideal hacia el cual la investigación sin fin tendería a llevar a la creencia científica, concordancia que la formulación abstracta puede poseer en virtud de la confesión de su inexactitud y unilateralidad, y esta confesión constituye un ingrediente esencial de la verdad». (*Ibidem*, págs. 394-395). ¹⁹⁰

189 Winch, P. (1987). Language, belief and relativism. En P. Winch, *Trying to make sense* (pág. 194). Oxford: Basil Blackwell.

190 *Lógica*, págs. 383-384, nota.

Conclusión

De esta manera, de acuerdo al material citado y al análisis de tipo conectivo que hemos llevado adelante de la perspectiva de la verdad de J. Dewey, podemos afirmar que aún cuando no podamos defender o hablar acerca de la verdad en términos de una correspondencia o concordancia en sentido metafísico tradicional, no hay razón para negar la noción precrítica o de sentido común de la verdad ligada a la representación de una realidad no lingüística con la que nuestras prácticas o acciones deban ajustar. Aunque, obviamente, no una realidad precategorizada o ya completamente constituida (*ready-made*).

Por otra parte, si bien no estoy completamente seguro de que la afirmación anterior pueda extraerse en todos sus matices de la exposición de Dewey, la necesidad de corregir y ajustar nuestras prácticas cognitivas —como, a la vez, nuestro completo accionar por el mundo— vuelve sumamente relevante el retener el aspecto normativo de una moderada concepción realista de la verdad que, creo, se encuentra ligado a nuestro concepto cotidiano de verdad.

Reconsideración de algunos rasgos relevantes de la noción de verdad y la posibilidad del debate realismo/antirrealismo

To the lay mind it is a perplexing thing that the nature of truth should be a vexed problem. That such is the case seems another illustration of Berkeley's remark about the proneness of philosophers to throw dust into their own eyes and then complain that they cannot see... The plain man [...] has learned, through hard discipline, that it is no easy matter to discover what the truth is in special instances.

*But such difficulties assume that the nature of truth is perfectly understood... Whence and why the pothole? (John Dewey, *The problem of truth*, 12).*

En su influyente libro *Truth and objectivity* (1992), C. Wright ha caracterizado como *quietismo* (*quietism*) el punto de vista en filosofía que declara a todo debate metafísico imposible. Desde este punto de vista, se considera que las tendencias metafísicas pretenden capturar un punto de vista olímpico (por sobre y fuera de nuestra piel) desde el cual posibilitar una revisión de las pretensiones de objetividad de nuestras prácticas lingüísticas, de nuestros *juegos de lenguaje*.¹⁹¹ Pero para el quietismo no hay tal punto de vista; la descripción de nuestras prácticas está subordinada al reconocimiento de que cada juego de lenguaje es autorregulado y responde a estándares inmanentes. No solo no hay un punto de vista exterior a los juegos de lenguaje, sino que no podemos dar sentido a la idea de un patrón común contra el cual contrastar los diferentes juegos.

De acuerdo con esta versión, la discusión entre realistas y antirrealistas en diferentes áreas del conocimiento —tal como la hemos presentado en los primeros capítulos (especialmente en la versión de Dummett y Wright)— está mal concebida. Un debate general que suponga rasgos comunes a diferentes discursos o regiones de conocimiento (significado, matemáticas, el pasado, la mente, colores, etcétera) pierde sentido.

Una posición filosófica, normalmente registrada o nominada como *quietista* es la que se adjudica al Wittgenstein tardío de las *Philosophical investigations*

191 Célebre expresión wittgensteiniana que refiere «al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado» ([1988]. *Investigaciones filosóficas*. México: Crítica, UNAM).

y *On certainty*. Se tiende a considerar la posición de Wittgenstein alineada con la afirmación de que no hay espacio para el debate acerca de la aplicación de nociones generales, metafísicamente hipostasiadas, como las de *verdad o contenido asertórico*. Más bien deberíamos reconocer, según esta interpretación, que toda observación sobre el contenido asertórico de un enunciado y el concepto de verdad a ser aplicado en un juego de lenguaje es una observación sobre la *gramática* del juego de lenguaje concernido. De esta manera, se socava la posibilidad misma de plantear el debate, fijando condiciones que parecen solo dejar lugar a posiciones antirrealistas en el sentido de identificar verdad con algún estándar de justificación, muchas veces acompañado con la idea de que perseguir la verdad no ocupa un rol central en el dominio de la investigación científica, y que importa solamente el poder predictivo de ciertas teorías, la conveniencia de ciertos cálculos o cosas similares; o, por otra parte, concepciones deflacionarias que eliminan todo contenido de la idea de verdad diferente a su función lógico-gramatical.

En esta veta, que busca socavar el debate mismo y en confrontación con el propio Wright —quien defiende una posición enfrentada al quietismo—, R. Rorty sostiene:

Mi propio punto de vista es que, [...] [tomar el objetivo de] alcanzar la verdad, como algo distinto de formular enunciados justificados, es un objetivo para los investigadores metafísicamente activos. Los quietistas metafísicos deploramos el que la mayoría de la gente en nuestra cultura pueda ser incitada a esa clase de actividad. Ellos, ay, siguen tomándose en serio esas malas, apragmáticas preguntas de «¿objetivo o subjetivo?», «¿natural o prefabricado?», «¿in se o ad nos?», «¿real o socialmente construido?» (Rorty, ¿Es la verdad una meta de la investigación?, 1998).¹⁹²

Para finalizar con las siguientes observaciones:

El pragmatista que dice: «La diferencia entre justificación y verdad no marca ninguna diferencia, excepto por el recordatorio de que la justificación ante un auditorio no significa la justificación ante otro» —la declaración que puse en su boca al comienzo del escrito— aún no ha dicho bastante. Porque hay otra diferencia: la justificación no reclama un activismo metafísico, mientras que la verdad, tal como la entiende el sentido común contemporáneo, representacionista, sí lo hace. El pragmatista lamenta la prevalencia de esta imagen representacionista y de las intuiciones «realistas» que la acompañan, pero no puede deshacerse de estos desgraciados hechos culturales mediante análisis más refinados del sentido común contemporáneo.¹⁹³

Rorty, con su acostumbrada ironía, no puede más que sentirse como un ateo viviendo en medio de una cultura abrumadoramente religiosa, ya que las *intuiciones* ligadas al *realismo* se encuentran coherentemente ligadas a una buena porción de nuestras demás creencias; lo mismo que les sucedía a los ateos en la antigua

192 Versión en español (de la que se toman las citas): Rorty, R. M. (2000). *Verdad y progreso*. Buenos Aires: Paidós, pág. 45.

193 *Ibidem*, pág. 60.

Grecia: no podían afirmar que hacer sacrificios a los moradores del Olimpo fuera inconsistente con una buena porción de otras creencias griegas.

Pace Rorty, y esperando no tener que recurrir al argumento de la impiedad, mi intención es tratar de mostrar que, a pesar de ser aceptable una crítica a la concepción tradicional de la verdad como correspondencia o incluso aceptando concepciones que toman a la verdad como indefinible, no surge como única y sana opción abandonar o sustituir la distinción entre verdad y justificación, o, por otra parte, vernos conducidos hacia una concepción deflacionaria de la verdad con sus respectivas consecuencias *quietistas* sobre el debate global entre el realismo y sus oponentes. La verdad puede ser considerada indefinible y sin embargo podemos conservar buenas razones para aceptar que posee un contenido genuino que tiene poder y es condición de explicación en cualquier discurso con pretensiones cognitivas, sobre todo en aquellas áreas en las que se ha instalado el debate entre el realismo y sus oponentes. En lo siguiente expondré ciertas observaciones generales acerca de nuestra noción de verdad y tomaré una línea exploratoria que me permita exponer y clarificar algunos rasgos relevantes de dicha noción tomando como guía algunas de las consideraciones al respecto de D. Davidson (aunque no intente defender o comprometerme con su posición).

Hago una última observación metodológica que, aunque ya citada, no deja de ser pertinente: si bien adherimos incondicionalmente al *dictum* wittgensteiniano «People who have no need for transparency in their argumentation are lost to philosophy» (Wittgenstein, 1993, pág. 183), nuestra manera de entender el análisis filosófico —de acuerdo con las observaciones realizadas en el primer capítulo— se alinea con las consideraciones de Putnam en sus conclusiones a las *Dewey lectures*. Allí, Putnam nos sugiere que la tarea de elucidación filosófica debe conducirnos a explorar el círculo de interconexión entre diferentes conceptos como percepción, comprensión, representación, verificación y verdad, en vez de intentar reducir este círculo de conceptos (familia) a un punto. El intento de reducción —clásico exponente de un ideal en análisis filosófico— es para Putnam (entre otros puntos) la causa de nuestra tendencia a «[...] “recoil” from one horrendous position to another in philosophy».¹⁹⁴

Parte de las intuiciones filosóficas y de aquellas que pueden considerarse arraigadas en el sentido común, vinculadas al concepto de verdad parecen claramente ser consideradas en el siguiente pasaje de Platón. En *Crátilo*, 385b, se encuentra «¿Y el que las dice tal como las cosas son es verdadero, mientras que el que las dice tal como no son ellas es falso?»

194 Putnam, H. (setiembre de 1994). The Dewey lectures. *The Journal of Philosophy*, 91(9), 516. Una línea de análisis filosófico similar a la presentada por Putnam —vinculada a la actividad filosófica en general y en particular a dar lugar a la metafísica— la encontramos en Strawson, P. F. (1997). *Análisis y metafísica*. Barcelona: Paidós.

También en *El sofista*, 263b, dice «Ahora bien: aquel de los dos (enunciados) que es verdadero dice de ti lo que es y tal como es... y el que es falso dice de ti una cosa distinta de lo que en realidad es» (Platón, 1979).¹⁹⁵

Estas intuiciones, originalmente presentes en la filosofía antigua y normalmente citadas según el *dictum* aristotélico de la *Metafísica*,¹⁹⁶ siguen motivando a la mayor parte de los filósofos contemporáneos involucrados en el estudio de la naturaleza del lenguaje y su relación con la naturaleza de la verdad y la realidad. Parte de las intuiciones en juego —similar a las mencionadas de Platón— es que una sentencia ordinaria o un enunciado es verdadero cuando lo es, porque dice algo de acuerdo con cómo es ese algo y será falso cuando dice algo distinto a lo que es. En un sentido muy simple, cuando decimos que algo es verdadero (sentencias o enunciados) lo es en virtud de lo que queremos decir con las palabras (su significado, por lo menos como parte de su contenido) y de acuerdo con cómo es el mundo (el darse o satisfacerse las condiciones enunciadas).

Así, este aspecto del lenguaje (aquí tomado de una manera amplia, como expresión de pensamientos o creencias, sin intentar establecer prioridades conceptuales ni fijar la preferencia sobre un portador de verdad en particular) —particularmente su capacidad de referir o fijar una correlación entre palabras y ciertas entidades del mundo— ha dado suficiente razón a los filósofos para fijar sus preocupaciones y devaneos en torno al lenguaje. Por ello, intentar comprender la naturaleza del lenguaje, de alguna manera, es intentar comprender la naturaleza de la verdad y la realidad, preservando lo que creo es una intuición básica: que una cosa *es pensar o creer* que algo es así o de este otro modo, y otra cosa es que algo *sea realmente* así.

El lenguaje expresa un pensamiento o contenido acerca de algo —un objeto o evento—, y el tipo de relación con el objeto involucra la posibilidad de

195 Esta afirmación y la que sigue no han de confundirse con la concepción platónica de la verdad —sobre todo con las condiciones de acceso a la verdad— ya que para Platón la verdad es *en sí misma* condición de inteligibilidad. Al final del *Cratilo*, por ejemplo, considera que los *nombres* (sin forzarlo podemos decir *el lenguaje*) no es el lugar adecuado para acceder a la verdad, sino que hay que partir de la verdad en *sí misma*. Pero por ello, es interesante notar que en ambos textos citados se introduce esta caracterización de la verdad y es aceptada en la discusión sin posterior argumento; no es analizada ni negada, lo que nos da pie a considerarla como parte de las intuiciones con respecto a la verdad anidadas en el sentido común, por lo menos desde el mundo griego.

196 *Metafísica*. G.7, 1011b25-29. «Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que (algo) es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso» ([1994] Madrid: Gredos). Aristóteles habla acerca de la verdad y la falsedad en diversos pasajes de su obra, aunque la mayor parte de las referencias se encuentran en contextos en los que el tema no es en sí mismo la cuestión de la verdad; por ejemplo, la cita de arriba se encuentra como parte de la presentación de lo que podría ser el principio de tercero excluido. Otras referencias pueden encontrarse en *Categorías* (capítulos 4, 5, 10 y 12); *de Interpretatione* (capítulos 1, 9); *Elenchos sofísticos* (capítulo 25); *de Anima* (capítulo 3, 6), y en la misma *Metafísica* (capítulos _D 7, _D 29, E4, y _Q 10).

afirmar la verdad o lo adecuado del contenido del pensamiento, confrontándolo con el objeto.

Pero nada de esto tendría sentido si no pudiéramos establecer la distinción entre lo que es el caso y lo que es meramente tenido o pensado que es el caso.¹⁹⁷

Otra manera de decirlo —vinculada a la naturaleza de la creencia y el conocimiento— es que la posibilidad de modificación y el reconocimiento del error en nuestras creencias, la manera en que las creencias pueden estar suficientemente justificadas y sin embargo ser erróneas parece necesitar de un aspecto normativo distinto al de la justificación y que tradicionalmente vinculamos al concepto de verdad. No se trata —como lo plantea más arriba Rorty— de diferentes estándares de justificación que se establecen desde diferentes juegos de lenguaje, sino de la posibilidad de modificación y mantenimiento de la continuidad dentro de un mismo juego de lenguaje, lo que requiere que la naturaleza misma de la creencia suponga la posibilidad del error y la modificación de mi actitud con respecto a su contenido, permitiendo por lo tanto la fijación y transmisión de las creencias. La relación entre la creencia y la posibilidad de evaluar el error —entre lo que en determinado momento consideramos justificadamente ser el caso y lo que demuestra (contra nuestras expectativas) ser efectivamente el caso— nos pone en camino a desentrañar esta relación y su vínculo con la idea de verdad; creo que podremos encontrar aquí una base intuitiva muy difícil de soslayar.

En lo que sigue expondré esta intuición de una manera general y la iré refinando a través de la exposición específica que nos provee D. Davidson de la relación entre creencia-error-verdad.

D. Davidson, al igual que la mayoría de nosotros en una actitud de reflexión no más exigente que la desarrollada en la vida cotidiana, es alguien que parece captar y suscribir tal distinción entre una creencia suficientemente justificada pero errónea y una creencia de la cual podemos predicar su verdad. La diferencia —en todo caso y para los intereses de esta discusión— es que él hace de tal distinción una pieza clave en la determinación de nuestra posesión de un concepto de verdad objetiva: un concepto que todos tenemos, pero que solo podemos descubrir qué *lo hace posible* después de pensarlo.¹⁹⁸ Pensarlo, para Davidson, supone dar cuenta de un problema conceptualmente previo a la cuestión epistemológica de cómo podemos justificar nuestras creencias acerca del mundo y otras mentes entre otra infinidad de creencias que cuentan como conocimiento; supone intentar formular una respuesta a ¿cómo pudimos llegar a haber sido capaces de apreciar el hecho de que nuestras creencias puedan ser falsas, que hay una diferencia básica entre *lo que creemos* y *lo que es el caso*? En términos de Davidson,

197 Winch, P. (1987). Language, belief and relativism. En P. Winch, *Trying to make sense* (pág. 194). Oxford: Basil Blackwell.

198 Davidson, D. (junio de 1995). El problema de la objetividad. *Tijdschrift voor Filosofie*, 57(2), 203-220.

La creencia es una condición del conocimiento. Pero para tener una creencia no es suficiente discriminar entre aspectos del mundo, comportarse de modos diferentes en diferentes circunstancias; un gusano o un girasol lo hacen. Tener una creencia exige además apreciar el contraste entre creencia verdadera y creencia falsa, entre apariencia y realidad, simple parecer y ser. Podemos, por supuesto, decir que un girasol ha cometido un error si gira hacia una luz artificial como si fuera el sol, pero no suponemos que el girasol pueda pensar que ha cometido un error, y así, no le atribuimos una creencia al girasol (Davidson, 1991).

Lo que se quiere decir aquí es que, en condiciones cotidianas de atribución de creencias a otros o para tenerlas, no alcanza con recurrir a la capacidad de discriminar o agrupar distintas características de una situación determinada. Exige, además, el reconocimiento de lo que sería satisfacer tal o cual contenido de la creencia de manera adecuada o inadecuada. Esto no quiere decir que cada vez que afirmamos una creencia debemos suponer consciente y explícitamente que la pretensión de validez implícita en la afirmación de la creencia tenga un valor limitado a un horizonte temporal y a una evidencia limitada; normal e implícitamente determinamos la aseveración de su contenido en el lugar y en el caso que se produce y no pensamos en una perspectivización ligada a la situación. Pero a la vez, de manera inmanente, solo adjudicaríamos a alguien un estado de creencia tal si tal criatura posee o conserva la posibilidad del reconocimiento del error o del cambio de la situación en la que la justificación de la pretensión que llevaba a afirmar el contenido de su creencia falla. Por lo tanto, suponemos que para tener tales creencias es necesaria la posibilidad de reconocer —ante las mismas creencias o ámbitos de creencias— que, si bien teníamos una justificación adecuada para sostenerlas, finalmente demuestran ser falsas. El reconocimiento de esa continuidad y posibilidad de rectificación de la evaluación del contenido (creer que algo es de tal o cual manera y darse cuenta de que ese algo es distinto a cómo lo pensábamos) conlleva la idea de que tal contenido era *justificadamente aseverable* pero falso, lo que parece introducir un aspecto normativo inherente a la posibilidad misma de la creencia, a la evaluación y reconocimiento del error en las creencias, necesario para tenerlas y adscribirles creencias a otros, y que normalmente identificamos con el aspecto normativo ligado al concepto de verdad objetiva. Si bien la noción de creencia se encuentra estrechamente ligada a nociones como justificación, evidencia y confiabilidad, es esencial —para constituir una creencia, para tenerla o adscribirle a otros— que el portador de tal creencia la tome o evalúe (o la expresión de su contenido) en términos de verdad.¹⁹⁹

199 Es importante notar que parte de la noción misma de *creencia* supone la posibilidad de *atribuirles a otros* estados de creencia. Es decir, entender a otros como que tienen y expresan estados de creencia. Esto supone, a diferencia de los girasoles o gusanos (de la cita de Davidson) o de la mayoría del reino animal (aunque esto sea discutible), que la interacción social y nuestras prácticas interpretativas de las acciones de otros seres humanos son evaluables en términos de verdad, en el sentido de tener o expresar contenido conceptual que

La verdad y la determinación de la objetividad, si bien dependen de estándares operativos de coherencia y aceptabilidad racional, no se identifica con ellos, entre otras cosas porque la verdad es estable en el tiempo y no una cuestión de grado que dependa de las circunstancias y evidencias que nos permiten eventualmente garantizar los contenidos de nuestras creencias en un tiempo determinado (la justificación puede perderse).

Si bien en la tradición filosófica la discriminación entre los diferentes aspectos normativos ligados a los estándares de justificación se ha diferenciado con respecto a la noción de verdad —ya que esta responde a la manera de ley del todo o nada (es decir, no acepta grados, afirmamos de algo que es verdadero o no lo es) no aceptando grados—, se tiende, sin embargo, a soslayar esta diferencia en pos de remarcar los aspectos vinculantes entre justificación y verdad. Un ejemplo de este estilo podemos encontrarlo en H. Putnam.

En algunos lugares de su obra, Putnam (dada su pretendida herencia kantiana de la que dimos alguna cuenta en el capítulo v y particularmente en su período de realista interno) trata sobre tal distinción entre verdad y justificación, y reconoce que no pueden identificarse. Pero en su afán de explicitar y no perder el vínculo que tradicionalmente se reconoce entre tales conceptos, recurre a la idea de *verdad-idealización* como un concepto límite que, *en condiciones epistémicas ideales*, liga verdad y justificación. En su *Reason, truth, and history* nos dice:

[...] la verdad es una *idealización* de la aceptabilidad racional. Hablamos como si hubiera tales cosas como condiciones epistemológicas ideales, y llamamos «verdadero» a un enunciado que estaría justificado bajo tales condiciones (Putnam, 1981, pág. 55).²⁰⁰

Esto ha de entenderse en el sentido de que:

III. La verdad es independiente de la justificación aquí y ahora, pero no independiente de *toda* justificación. Afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que podría ser justificado.

IV. Es de esperar que la verdad sea estable o «convergente»; si tanto un enunciado como su negación pueden ser «justificados», no tiene sentido pensar que tal enunciado *posee* un valor de verdad, por mucho que las condiciones fueran tan ideales como uno soñase alcanzar (Putnam, 1981, pág. 56).²⁰¹

permite inferencias y una serie de compromisos y justificaciones que podrían darse por parte de un agente al que atribuimos creencias. Por ello, parte del éxito en la comunicación se debe a que podemos atribuir y evaluar en términos de verdad el comportamiento de otros seres humanos. Sin embargo, es claro que con esto no pretendemos haber fijado o seleccionado una caracterización particular de la verdad, pero creo que un rasgo sostenible de cualquier concepción de la verdad debería retener la diferencia entre verdad y justificación, así como notar que la verdad juega un rol explicativo de conceptos tales como creencia y significado.

200 Versión en español: (1988). *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, pág. 65.

201 Versión en español: *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, pág. 65.

Si bien se reconoce claramente la distinción, se busca retener la relación entre verdad y justificación bajo la clave de esa idea *límite* o *ideal* de convergencia final entre ambas (a la larga) en la situación epistémica ideal. Putnam establece una clara analogía entre la verdad-idealización y las superficies sin rozamiento de las que trata la física que, si bien no podemos construir, tienen *valor efectivo* ya que nos podemos acercar a ellas con un grado de aproximación bastante alto. Recurre, por lo tanto, a una cierta equivalencia entre verdad y su condición de aceptabilidad racional (con énfasis en la verificación) en límite ideal, que lo hace un defensor de una aproximación epistémica a la verdad.²⁰² Pero, por otra parte, recurrir a una situación en la que alguien se encuentre en condiciones epistémicamente ideales para determinar si un contenido en particular se expresa en proposiciones p o $\text{no-}p$ con evidencia conclusiva es ya recurrir a la idea misma de verdad, dado que, para determinar lo que sería una situación epistémica ideal, es necesario sugerir la posibilidad de reconocer una evidencia conclusiva de acuerdo con un completo y correcto desempeño de nuestras funciones cognitivas, pero ello se determina en función de la situación o evento (podríamos decir el *hecho de que p*) que sustenta conclusivamente nuestro correcto desempeño, es decir, el reconocimiento de la verdad de p . Entonces, se estaría en condiciones ideales si es posible tal reconocimiento, pero tal reconocimiento conclusivo de la verdad de p es lo que determina la satisfacción de las condiciones ideales; surge así un círculo nada virtuoso. Es cierto que Putnam recurre —como lo muestra la analogía que utiliza— a condiciones operacionales que limitan la idea de verificación o reconocimiento de evidencia conclusiva. Pero creo que siempre subsiste la dificultad en cómo debemos entender, en las concepciones epistémicas de la verdad, expresiones del estilo *verificado conclusivamente*, *justificado*, *aceptabilidad racional*, *aseverable justificadamente*, sin recurrir por lo menos a la idea intuitiva no epistémica de verdad. Las ideas mismas de verificación y justificación (tal vez en ello resida su función) aceptan una gradación sobre un continuo en el que esta gradación ocurre; el candidato más obvio e intuitivo para tal continuo es la idea misma de verdad.²⁰³ Sin embargo, creo que lo que se intenta retener puede mantenerse sin recurrir a ideas tan problemáticas como la de *situación epistémica ideal*; bastaría sostener (como ya lo hiciera Frege) que afirmar o aseverar justificadamente es presentar (lo que se afirma) como verdadero, por

202 Como ya hemos visto, una característica general de las posiciones *realistas* —según la caracterización de Dummett (ver cap. 11)— es considerar que la verdad puede trascender la evidencia. Es decir, que un enunciado puede ser verdadero aún cuando no tengamos evidencia disponible o posible para su verificación. Por lo que, de acuerdo con esa aproximación, es claro el sentido en que Putnam —por lo menos como realista interno— engrosaría las filas antirrealistas, ya que su concepción de la verdad se mantiene dentro de los límites de restricción evidencial.

203 Un análisis más detallado de estas ideas es discutido en Goldman, A. I. (1986). *Epistemology and cognition*. Massachusetts: Harvard University Press, págs. 142-161.

lo que el problema de la verdad se muestra como un problema primitivo y previo al problema de los criterios de justificación de tales o cuales creencias.²⁰⁴

De este modo, podemos pensar que la naturaleza de la creencia (como he expuesto más arriba) conlleva la posibilidad de evaluar el error, de poder determinar lo que es creído o tomado como el caso y lo que efectivamente es el caso, asociando la posibilidad misma de la creencia con el concepto de verdad objetiva, diferenciándola de la justificación ligada a diferentes estándares o consensos cognitivos (de una comunidad, incluso ideal) que habilitan a justificar tal o cual aseveración.

Para volver a Davidson y tratar de refinar lo ya dicho sobre la necesaria posesión de un concepto de verdad objetiva como base de todo pensamiento proposicional, retomemos el punto a partir de la conferencia *El problema de la objetividad*;²⁰⁵ allí Davidson defiende una total revisión de la epistemología de base cartesiana fundada en el conocimiento de la primera persona, argumentando que

Todo pensamiento proposicional, positivo o escéptico, interior o exterior, requiere la posesión del concepto de verdad objetiva, y este concepto solo es accesible a aquellas criaturas que están en comunicación con otras [...] [la adquisición del conocimiento] emerge holísticamente y es interpersonal desde el principio.²⁰⁶

La posesión de un concepto de verdad objetiva como condición para cualquier pensamiento proposicional y su emergencia en condiciones de interacción comunicativa es un aspecto central del enfoque davidsoniano de la verdad, aunque poco resaltado. Este enfoque, centrado en la necesaria posesión de un concepto de verdad como condición de cualquier pensamiento y ligado a la comunicación interpersonal, le permitirá desarrollar la crítica a la epistemología cartesiana sostenida en el solipsismo metodológico y el conocimiento desde la perspectiva de la primera persona. De esta manera, de forma lateral se mostrará la relevancia y el contenido de nuestro concepto de verdad en tanto su posesión y comprensión deben asumirse si es que pretendemos comprender la posibilidad de evaluar el error y la modificación de los estándares de justificación. Veamos el punto desde el énfasis en la necesidad de la comunicación interpersonal y luego retomemos la exposición de la posesión necesaria de un concepto de verdad objetiva como base de *cualquier pensamiento*.

204 Esta estrategia es la inversa a la que proponen varios filósofos deflacionistas con respecto a la verdad, quienes proponen una especie de principio de equivalencia (a partir del esquema de equivalencia): decir que un enunciado es verdadero equivale (nada más que) a afirmar el enunciado. Decir que: «p» es verdadero es equivalente a p. El mismo Putnam, si bien critica tal principio de equivalencia, lo hace al considerar que aceptar la cuestión de fondo con respecto a la verdad es aceptar que «la verdad misma obtiene su vida a partir de nuestros criterios de aceptabilidad racional» (*op. cit.*, pág. 134).

205 Davidson, D. (junio de 1995). El problema de la objetividad. *Tijdschrift voor Filosofie*, 57(2), 203-220.

206 *Ibidem*. Abstract (cursivas agregadas).

El reconocimiento de que podemos estar equivocados en nuestras creencias es el reconocimiento de que nuestras creencias pueden ponerse a prueba. La idea misma de corrección, evaluación de las evidencias y modificación de las creencias solo tiene sentido sobre la base de la interacción de por lo menos dos agentes que ajustan sus comportamientos (verbales o de otro tipo) en pos del entendimiento mutuo, tomando en consideración una red de creencias lo suficientemente amplia (holismo). Pero esta interacción supone mutua interpretabilidad de los agentes que ajustan sus interpretaciones estableciendo criterios públicos de corrección en tanto consideran las acciones y la rectitud en la expresión de las creencias en términos de verdad. Por esto, el conocimiento es —desde su origen, en tanto fijación de las creencias— interpersonal y ligado a la idea de verdad objetiva, es decir, independiente de nuestra voluntad y nuestras actitudes.

Alguien que tenga una creencia acerca de algo debe tener el concepto de verdad objetiva, al menos en el sentido de que *lo que es el caso* se da con independencia de lo que piense el sujeto acerca del caso. El argumento central en apoyo de la afirmación que liga la fuente del concepto de verdad objetiva con la comunicación interpersonal podría perfectamente seguir la guía del argumento contra el lenguaje privado que desarrollara Wittgenstein.²⁰⁷ De acuerdo con ello, la corrección o incorrección en el uso del lenguaje solo puede ser suministrada por la presión que genera la búsqueda del entendimiento mutuo entre un oyente y un hablante, ya que un individuo que evaluara el uso adecuado o inadecuado del lenguaje (en el sentido de asociar un determinado significado a una expresión lingüística a ser usada en una situación adecuada) por un estándar privado (una comprensión inmediata a la que solo él podría acceder; por ejemplo, sus sensaciones) no tendría manera de determinar lo que cree que es el caso y lo que efectivamente es el caso. Este individuo no lograría independizar o discriminar lo que cree que es el caso y el caso efectivo, no da cabida a la posibilidad del reconocimiento del error y, por lo tanto, de un cambio en el estándar de justificación que le autorice a usar correctamente tal o cual expresión. Entonces, la posibilidad de evaluación y modificación de nuestras creencias²⁰⁸ como el reconocimiento del error suponen la posesión del concepto de verdad objetiva y la relación interpersonal que permite conformar un estándar de corrección. En términos de Davidson:

207 Wittgenstein L. (1958). *Philosophical investigations*. Basil Blackwell; versión en español: (1988). *Investigaciones filosóficas*. Crítica. Ver la lectura de Kripke del argumento del lenguaje privado en la que el énfasis se recarga sobre la idea de regla y corrección: Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on rules and private language*. Massachusetts: Harvard University Press. En los próximos capítulos expondré y analizaré tal perspectiva en relación directa con el problema del significado.

208 Doy por supuesto aquí que el lenguaje es esencial para el pensamiento; la relación entre lenguaje y pensamiento aparece profusamente expuesta en varios lugares en la obra de Davidson. Tal relación la asumo y se expondrá con algo más de detalle cuando veamos la relación entre determinación de la creencia y el significado lingüístico más adelante.

A menos que una criatura posea el estándar provisto por un lenguaje compartido, no tenemos ninguna base para acreditarle la distinción *entre lo que es pensado que es el caso y lo que es el caso y sin esta distinción no hay nada que pueda ser llamado claramente pensamiento* (Davidson, 1991, pág. 157).²⁰⁹

El poseer un estándar de corrección normativo solo puede concebirse, en condiciones de interacción, entre por lo menos dos agentes que pongan a prueba mutuamente los criterios de corrección que permitan el éxito comunicativo. Se podrá argüir que una feliz realización de la interacción no es garantía suficiente para aceptar que se ha captado la *misma norma o regla* que permita una comprensión completa de las futuras realizaciones de las acciones (lingüísticas o de otro tipo) de los respectivos participantes de la interacción, es decir, que la atribución de creencias y significados a las acciones está finalmente indeterminada. Si bien ello es cierto, lo único que se pretende con el recurso a la mutua interpretabilidad en condiciones dialógicas es que sin la posibilidad del reconocimiento mutuo en condiciones de respectivo acceso público a ciertas regularidades, ningún estándar de corrección podría lograrse. No habría manera de concebir el error como producto de un fallo objetivo y diferenciarlo de un mero cambio en la creencia. En este sentido, la conformación de la creencia se liga, por un lado, a la conformación de un estándar de corrección normativa que permite reconocer un error como un fallo en el reconocimiento de las condiciones objetivas y, por otra parte, ello depende de la posibilidad de testar este reconocimiento en la interacción en la medida en que se determinen aquellas constricciones causales accesibles por igual a intérprete y hablante que se adscriben mutuamente diversas actitudes proposicionales en el marco de un mundo compartido.²¹⁰

Una vez aclarado el punto de la necesidad de un estándar intersubjetivo sostenido en la mutua interpretabilidad de los agentes que intervienen en una interacción comunicativa, veamos ahora cómo corre la argumentación sobre la posesión del concepto de verdad como condición de todo pensamiento.

El punto de Davidson abarca a todo lo que normalmente llamamos *pensamientos* en la forma de creencias o deseos, temores, dudas, todo aquello en lo que podemos identificar un contenido proposicional. El contenido proposicional se expresa normalmente en oraciones o sentencias frente a las que tenemos tal o cual actitud, es decir, tomamos o consideramos el contenido proposicional de una oración deseando que sea verdadero (o diferentes modos de expectación con respecto a ello), temiendo que sea verdadero, creyendo que sea verdadero, etcétera. Por ello, cuando atribuimos un pensamiento a una criatura, empleamos asertivamente una oración positiva cuyo verbo principal es psicológico: *cree, sabe, espera, desea, teme*, etcétera, seguido de una oración, por ejemplo, *Juan cree que...*, *Juan sabe que...* etcétera.

209 Cursivas agregadas.

210 Me extenderé en las condiciones que determinan la mutua interpretabilidad y la necesidad de aceptar la recurrencia a un mundo compartido, así como el reconocimiento de las constricciones causales, cuando trate específicamente la concepción del significado y el recurso a la triangulación en los capítulos siguientes.

Si bien los diversos tipos de pensamientos no pueden reducirse los unos a los otros, no obstante, la creencia es esencial para todo tipo de pensamientos.²¹¹ Si alguien está sediento y desea un vaso de agua e intenta conseguirlo, entre otras cosas es porque cree que con ello saciará su sed. Por lo que, para tener cualquier tipo de pensamiento, parece necesario que haya innumerables creencias entrelazadas que enmarcan dicho pensamiento en un espacio lógico y epistémico (en el sentido de las diferentes conexiones inferenciales y discriminaciones cognitivas con las que se encuentra conectado un pensamiento). Este holismo característico del pensamiento se da entre un conjunto de elementos de la misma categoría (entre las diferentes creencias entre sí o las relaciones entre los deseos, dentro de la clase de los deseos) y le llamamos intraactitudinal; pero, sobre todo, para nuestro interés, hay holismo interactitudinal (el que concierne a las relaciones entre creencias y deseos, o entre alguna de estas y las intenciones), por lo que el contenido de cualquier actitud dada va acompañado de un conjunto igual o mayor de creencias, ocupando un lugar en el total de la red. De acuerdo con ello, si bien el pensamiento no se reduce a alguna de las actitudes proposicionales, la creencia ocupa un lugar central.

Ahora bien, volviendo al argumento de Davidson, este parte del reconocimiento inmediato del pensamiento, en el sentido de la asunción básica de su existencia. Al igual que lo proponía Descartes en la segunda de sus meditaciones, concebimos como pensamiento el dudar y concebir, afirmar y negar, querer y no querer, entendiéndose entonces como la intención y la duda, la creencia y el deseo, etcétera. De otra manera, con un vocabulario no cartesiano, todo aquello a lo que le podemos atribuir un contenido proposicional es un pensamiento. Lo que define al pensamiento es el contenido proposicional y la forma más básica es la creencia. Ahora bien, uno no podría tener una creencia si no considerara la posibilidad de estar equivocado. La sorpresa o la frustración de las expectativas supone reconocer la distinción entre lo que pensamos que es el caso (y por lo tanto lo que creemos, deseamos, esperamos, tememos, etcétera) y lo que es el caso. El error, en general, supone tal distinción. Esta distinción supone, a la vez, la posibilidad de evaluar la aplicación de un concepto en el sentido de clasificar o caracterizar un evento o situación de cierto modo o como perteneciente a cierta clase, conllevando la posibilidad de acertar o equivocarse. El tener un concepto se vincula con la creencia, en tanto hay que ser capaz de considerar un contenido proposicional, es decir, emplearlo en un juicio.²¹² Tener un concepto, por

211 Davidson, D. (1984). Thought and talk. En D. Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

212 ¿Qué distingue la respuesta diferenciada de un animal ante las cosas rojas —por ejemplo, un loro que emite un sonido *rojo* ante la presencia de cosas rojas— y el mismo reporte emitido por un ser humano bajo las mismas circunstancias? ¿O entre un termómetro que responde al cambio de temperatura con un movimiento de la aguja y el sonido emitido por un ser humano bajo las mismas circunstancias? En ambos casos se produce una discriminación de estímulos en el *input* y una respuesta diferenciada en el *output*, pero no estaríamos dispuestos a aceptar que el loro o el termómetro *comprenden* lo que dicen o hacen, y ello porque no tienen el concepto

lo tanto, es tomar en cuenta proposiciones, ya que supone saber qué sería para ese concepto aplicarse a algo; la corrección o incorrección de una aplicación se expresa en un juicio y ello supone una evaluación en términos de verdad.

Así, lo que define a un pensamiento es su contenido proposicional y lo que define al contenido proposicional es la posibilidad de verdad o falsedad (un contenido proposicional tiene condiciones de verdad aún si no puede determinarse si este es V o F), por lo que la noción de verdad parece intrínseca a tener una creencia, a aplicar un concepto. De este modo, la comprensión del concepto de verdad sería intrínseca al concepto de pensamiento; la posibilidad de evaluar el error (o la corrección) depende de una generosa provisión de verdades.

En resumen, tener el concepto de verdad es tener el concepto de objetividad, la noción de una proposición que es verdadera o falsa independientemente de las creencias o intereses de uno. De todo ello se sigue que el concepto de verdad ha de ser *comprendido* y es inseparable de conceptos como creencia, pensamiento, actitudes proposicionales, juicios.

De ser correcto, esto mostraría con contundencia la necesidad de un concepto de verdad para concebir cualquier pensamiento. Sin embargo, debemos aceptar a la vez que esta necesidad es una necesidad conceptual. Es decir, para que haya pensamiento es necesario que tengamos el concepto de verdad, pero de ello nada podemos concluir acerca de la naturaleza de la verdad ni de los eventos, objetos o situaciones que son pensados, creídos, deseados, temidos, etcétera. Para pensar en serpientes (ejemplo de Davidson) debo creer muchas cosas verdaderas acerca de las serpientes, saber lo que es una serpiente, etcétera, pero estas verdades no implican que exista alguna serpiente, sino que, si la hubiera, sería de tal y cual manera.

La cuestión aquí es si una perspectiva antirrealista de verdad no podría cumplir también la función que le asigna Davidson. Solo para poner un ejemplo, alguien como el tardío Wittgenstein —en opinión de muchos, un fuerte antirrealista con respecto al significado y la verdad— aceptaría que la verdad y la falsedad de una proposición no dependen de las creencias o intereses de un individuo particular; aceptaría la necesidad de asumir en la fijación de la creencia la precondition de la determinación del error (en el argumento de seguir una regla), y en tomar el éxito en la comunicación como una manera (no fundacionalista) de ajustar y fijar significados. De ser así, no debería asumirse que se siga de la aceptación de ciertos rasgos vinculados a la noción de verdad algún compromiso de tipo realista.

de rojo o temperatura y lo aplican adecuada o inadecuadamente. Tener un concepto, entre otras cosas, es tener la posibilidad de aplicarlo en circunstancias erróneas debido, por ejemplo, al resultado de una cadena inferencial. Por ello no estaríamos dispuestos a considerar sus respuestas como expresando creencias; una condición de las creencias que nos lleva a considerarlas como conocimiento conlleva una condición implícita de comprensión (el ejemplo está tomado de Brandom, R. B. [2000]. *Knowledge and the social articulation of the space of reasons*. En E. Sosa, & J. Kim [Edits.], *Epistemology: An anthology*. Blackwell Publishers).

Seguramente, a partir de esta última observación, pueda sugerirse un pensamiento como el de Rorty; de no ser posible una concepción correspondentista de la verdad que vincule nuestro pensamiento con un mundo real e independiente ni pueda darse una definición adecuada del concepto de verdad, tal vez la única opción sana sea el abandono de nuestras preocupaciones y valoración del problema de la verdad o, en el mejor de los casos, asumir una noción deflacionaria de verdad.

Creo que aquí se vuelve necesario separar dos estrategias posibles con respecto al problema de la verdad. Una que lo liga estrictamente con la posibilidad de una respuesta positiva que bloquee al escéptico con respecto al conocimiento del mundo exterior (aquel que pone en duda la existencia real e independiente de nuestros pensamientos, de las serpientes) y que apuntaría hacia la elucidación (¿definición?) de la naturaleza de la verdad y su vínculo con la naturaleza de los objetos, eventos y situaciones (por ejemplo, con una defensa correspondentista de la verdad).

La otra estrategia sería reforzar la idea de la necesaria posesión de un concepto de verdad objetiva como condición previa a cualquier concepción justificacionista o criterial del conocimiento, exponiendo como parte de su contenido el rol que cumple en la explicación del pensamiento y la creencia (ya expuesto) y, por ello, su vínculo con el significado lingüístico y la posibilidad de la comunicación y adquisición de un lenguaje. En esta línea se puede ofrecer —a pesar de aceptar su indefinibilidad— una respuesta no directa al escéptico en la medida en que funcione como una especie de argumento trascendental. Es decir, delimitar el conjunto (único) de precondiciones para el planteamiento mismo de cualquier debate; un papel central lo ocuparía el concepto de verdad. Este es el camino que hemos recorrido hasta aquí. Si ello fuera correcto, permitiría contrarrestar el quietismo y devolver al marco de las discusiones teóricas —entre otras cosas— la posibilidad y viabilidad de debates tales como el realismo/anti-realismo, ya que cualquier discusión con pretensiones cognitivas debe suponer un conjunto de pensamientos y creencias, así como su exposición bajo algún estándar de comunicación y como parte del juego debe asumir los presupuestos de la noción de verdad objetiva. Además, creo que con ello se muestra que, más allá de las posibles críticas internas a las concepciones deflacionarias de verdad, también es posible argumentar lateralmente contra ellas mostrando que la verdad tiene un contenido que, por lo menos en parte, se explica por el rol que juega en su vínculo con otros conceptos, como el de creencia y significado.

De acuerdo con ello, seguiremos explorando la segunda estrategia.

Aunque ya hemos tratado con cierto detalle la concepción deflacionista de la verdad en el capítulo iv, allí se exponía —con la intención de apoyar las críticas de C. Wright— a los candidatos plausibles a oponerse a nuestra concepción habitual o cotidiana de la verdad que se liga con ciertos aspectos de la correspondencia. En la misma dirección que la propuesta por Wright —en tanto una crítica a las concepciones rivales y a la defensa de la posibilidad del debate entre

realismo/antirrealismo— he venido argumentando en este capítulo. Sin embargo, más allá de Wright, como creo que ha sido evidente en lo anterior, pretendo mostrar que parte del contenido de nuestro concepto cotidiano de verdad se expone en la medida en que es necesario asumir su comprensión como condición de inteligibilidad de las nociones de creencia y significado, y que eventualmente ello daría apoyo a ciertas intuiciones realistas. Al menos, en el sentido mínimo de que un aspecto de la verdad consiste en reconocer el darse o no darse ciertas situaciones que son independientes en su darse o no de la voluntad de los actores que interactúan en tal situación. Por lo tanto, para avanzar en la segunda estrategia también esbozaré una descripción mínima del deflacionismo y expondré en qué sentido puede entenderse que la verdad tiene un contenido o —en todo caso— un rol que no se agota en su mera función lógico-gramatical, y que ello no es incoherente con la indefinibilidad de la verdad. Por lo que de su misma plausibilidad se sigue una alternativa tanto al deflacionismo como a sus pretendidas consecuencias quietistas.

Normalmente, en la jerga filosófica se considera una noción inflacionaria o fuerte de verdad —gruesamente— a una concepción para la cual el predicado de *verdad*, aplicado a diferentes portadores (oraciones, enunciados, proposiciones, creencias, etcétera) está, por alguna propiedad, con una estructura subyacente para la que, según algunos de sus defensores, se podría proveer un análisis correcto (claro está que en el debate tradicional se ha cuestionado y propuesto diferentes explicaciones de la estructura de la verdad, por ejemplo, coherentismo o correspondentismo; ver el capítulo iv). Contrapuesta a esta posición, el deflacionismo considera que el predicado de verdad no está por alguna propiedad ni tiene sentido, por lo tanto, suponerle una estructura subyacente distinta de su rol lógico-gramatical. Dada la importancia del punto, veamos esto con detenimiento.

Una noción deflacionaria de la verdad fue defendida originariamente por F. Ramsey²¹³ y, últimamente, en la línea de esa tradición, defendida en detalle por P. Horwich.²¹⁴ Si bien el deflacionismo puede ser mejor identificado como una tendencia más que con una posición filosófica definida, lo que hace difícil resumir lo esencial de su punto de vista, sin embargo —como ya hemos visto—, es que la concepción de Horwich contiene una serie de características que normalmente están presentes, como pretensiones deflacionistas, en diferentes formulaciones con respecto a la verdad. En su aspecto más general, se compromete

213 «On facts and propositions» en Blackburn, S., & Simmons, K. (Edits.) (1999). *Truth*. Oxford: Oxford University Press. Para Ramsey el problema no es la naturaleza de la verdad y la falsedad, sino su función en aquellas expresiones en que una proposición es descrita (no explícitamente dada, usada) donde las palabras *verdadero* y *falso* no pueden ser eliminadas, como en «todo lo que él dijo es verdadero», mostrando que el problema es más bien la naturaleza del juicio o aserción...

214 (1990). *Truth*. Oxford: Basil Blackwell. Horwich llama a su concepción una «concepción minimalista de la verdad», pero deja claro que se trata de una forma minimalista de deflacionismo acerca de la verdad.

con la idea de que la noción de verdad no presenta un apropiado foco de interés filosófico. De acuerdo con esta concepción, el predicado de verdad no está en lugar de una propiedad real, sino que solo es un dispositivo o recurso que, por meras razones sintácticas, permite desentrecomillar ciertos nombres de oraciones. Es decir, que el efecto del predicado de verdad aplicado al nombre de una oración —formado por la oración, dentro o incluida entre marcas de cita— completa una oración en el metalenguaje que no afirma más que lo expresado por la misma oración cuando no aparece flanqueada por las marcas de cita (en el lenguaje objeto).

En términos de Horwich:

For contemporary deflationism maintains that the function of our concept of truth is *merely* to provide a device of semantic ascent, facilitating certain generalizations; so that no theory beyond the disquotation schema is to be expected.²¹⁵

Tal punto de vista sobre el rol desentrecomillador —que agotaría todo el contenido del predicado de verdad— aparece recogido exhaustivamente en el *esquema desentrecomillador* (DS: *disquotation schema*).

(DS) «P» es verdadero si y solo si P.²¹⁶

De otra manera, el deflacionismo es una concepción para la que la función del predicado *verdadero* (para aquellos que aceptan, por lo menos, que se comporta sintácticamente como tal) queda exhaustivamente desplegada en su capacidad desentrecomilladora o descitativa: «La nieve es blanca» es verdadera *si y solo si* La nieve es blanca; o en su función de facilitar ciertas generalizaciones en oraciones cuantificadas: Todo lo que dijo Oscar es verdadero, o es útil cuando describimos oraciones como *La oración proferida por Oscar es verdadera*; consecuentemente no tiene ninguna estructura subyacente.

De este modo, *verdadero* no tiene la función semántica de un predicado, es decir, no está por ninguna propiedad. Prestemos atención a *la nieve es blanca* y *es verdad que la nieve es blanca*. Ambas, al ser afirmadas, expresan el mismo pensamiento; si nos fijamos en la sintaxis y semántica del operador *es verdad que*, no agrega una cualificación al pensamiento o contenido ni a la referencia de la oración. En cambio, si yo dijera *Oscar cree que la nieve es blanca* (donde *Oscar cree que* opera aparentemente con la misma función que *es verdad que*), esta

215 Horwich, P. (1996). Realism minus truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56(4), 879.

216 No debemos olvidar que los portadores primarios de verdad para Horwich son las proposiciones y que el esquema básico es:
the proposition *that* p is true *iff* p;
pero podemos mostrar la transición y equivalencia con el esquema desentrecomillador: «p» is true *iff* p
where the sentence-type, «p», is individuated semantically as well as physically, and where the two tokens of «p» are understood in the same way... *u* and *v* express the same proposition *iff* *u* and *v* have the same use-theoretic, construction property. Horwich (pág. 251) en Blackburn, S., & Simmons, K. (Edits.). (1999). *Truth*. Oxford: Oxford University Press.

oración expresa un pensamiento *relacional* acerca del color blanco de la nieve, que es creído por Oscar. Entonces, la oración completa expresa un pensamiento distinto al mero *la nieve es blanca* (su verdad depende de que efectivamente sea creída o no por Oscar).

No sucede lo mismo con el comportamiento de *es verdad que la nieve es blanca*, dado que la oración completa no expresa un pensamiento o proposición distinta a la preferencia de *la nieve es blanca*. Por lo tanto, la oración *la nieve es blanca* y la oración *es verdad que la nieve es blanca* parecen ser equivalentes y sinónimas, no presentan diferencias en su contenido semántico. Si esto fuera correcto, podría generar un rápido paso hacia una base amplia para concepciones irrealistas o antirrealistas de la verdad o bien proveer un argumento contra todo intento de proseguir una investigación acerca de la naturaleza o estructura de la verdad, ya que la verdad no es una propiedad y nada interesante ha de aportar a diferentes áreas de debates.

A su vez, una consecuencia de posiciones deflacionistas de la verdad, supuestamente aceptada, es que, si el deflacionismo es sostenible, este es incompatible con el pensamiento que apela a *condiciones de verdad* en teorías del significado, es decir, las concepciones que se comprometen con la idea de que el significado de un enunciado más aspectos o rasgos del mundo —conjuntamente— determinan el valor de verdad del enunciado. El significado, al menos en parte, consiste en sus condiciones de verdad, aquello que de darse u obtenerse vuelve verdadero al enunciado. Pero si la verdad no es más que un dispositivo de ascenso semántico de respaldo de las aserciones —como pretende el deflacionismo— entonces la verdad no provee ninguna luz sobre la noción de significado o de contenido intencional de estados de la mente, como las creencias. Con lo cual resulta muy poco inteligible para una deflacionista la noción de *condiciones de verdad*.

Si ello no alcanzara, como argumento contra posiciones más fuertes o *contenidistas* con respecto a la verdad aún cabría la posibilidad de que algunos deflacionistas pudieran aceptar emprender, sino una definición, al menos una exposición de cierto contenido funcional del predicado de verdad. Se podría intentar explicar el contenido proposicional suponiendo que se puede dar una concepción general del significado o el contenido intencional independiente de la concepción de la verdad desde posiciones que pueden variar entre una concepción causal, funcional, o naturalista del contenido, y luego suponer una completa y explícita determinación de la función de la verdad a través de la función desentrecorilladora o descitativa formulada en el *DS* de Horwich y que tiene su modelo en el esquema T tarskiano (del cual se desprende, de forma obvia, el *DS* de Horwich).

Este esquema tarskiano —esquema de adecuación material— supone que toda definición de la verdad para un lenguaje L debe poder generar una instancia del esquema para toda oración de L:

(T) *X es verdadero syss p*

(donde «p» es remplazado por cualquier oración del lenguaje L al que la palabra *verdadero* refiere y «X» remplazado por el nombre de esa oración: *La nieve es blanca*. Tarski también le llama *equivalencia de la forma [T]*).

Este esquema, como criterio de adecuación material que constriñe la definición del predicado de verdad para un lenguaje L, ha de generar una instancia del esquema para cada oración de L y supone aceptar una equivalencia en significado entre la mención y el uso efectivo de la oración. Nadie que ya no entienda el lenguaje objeto para el que se está definiendo en el metalenguaje el predicado *es verdadero* podrá efectivamente entender el criterio tarskiano, pero quien lo comprenda y pueda ofrecer una explicación del significado independiente del concepto de verdad, por algunas de las concepciones mencionadas, volvería el problema del significado una cuestión previa al concepto de verdad y el problema de la verdad agotaría todo su interés y contenido en su función lógico-gramatical.²¹⁷

Varias son las posibilidades de argumentación contra el deflacionismo en general, tanto en lo que refiere a la utilización del esquema descitativo (DS)²¹⁸ como a la imposibilidad de conformar una teoría del significado deflacionista (que no recurre a *condiciones de verdad* y que normalmente le opone la idea de *uso y condiciones de aseverabilidad*). Aquí, sin embargo, no proseguiré una argumentación tendiente a mostrar la inestabilidad o insostenibilidad de tal posición (algo de ello ya se expuso en el capítulo iv). Para continuar con lo argumentado más arriba sobre la preeminencia del concepto verdad objetiva para dar cuenta de la creencia y el pensamiento, mostraré cómo ello se conjuga con el poder explicativo del concepto de verdad sobre la relación creencia-significado. Ello permite dar cuenta, en parte, del contenido de la verdad sin que sea óbice aceptar conjuntamente su indefinibilidad, por lo que en conjunto le otorga a la verdad un contenido o función distinta de aquella lógico-gramatical en virtud, justamente, de su poder explicativo sobre la relación creencia-significado. Por ello, contrario a la lectura desentremilladora de las teorías tarskianas de la verdad que realizan los deflacionistas, una concepción tarskiana de la verdad puede mostrarse como un parámetro adecuado que permite mapear la relación entre significado, creencia y verdad, y mostrar así que el poder explicativo del concepto de verdad puede exponerse con una versión de la teoría tarskiana.

217 Ver el reconocimiento explícito de igualdad de contenido de dos proposiciones bajo el criterio del uso teórico, dado por Horwich en la nota anterior.

218 Solo por citar algunos ejemplos, de los innumerables, pueden verse: Wright, C. (1992). *Truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press, especialmente el capítulo 1 (he mostrado en el capítulo iv el análisis de Wright acerca de la inestabilidad de la perspectiva deflacionista); Davidson, D. (1996). The folly of trying to define truth. *Journal of Philosophy*, 93(6), 263-278, y (1990). The structure and content of truth. *Journal of Philosophy*, 87(6), 279-328.

Comencemos primero con el problema de la indefinibilidad y veremos cómo se lo puede ligar productivamente a la idea de que la verdad tenga un *contenido* que va más allá de su mera función lógico-gramatical.

Una pretensión central en Frege —que pasa por Moore y recientemente defendida por Davidson— es que la verdad es indefinible, aunque las razones y argumentos que esgrimen son diferentes. En ninguno de los casos esto supone que una vez determinada tal posición nada más ha de ser dicho o puede ser agregado a ella, aunque, curiosamente, esta sea la lectura más común para aquellos que pretenden sacar consecuencias quietistas y deflacionistas de tal consideración.

Los tres autores mencionados comparten una crítica a la teoría representacional de la mente, esto es, una concepción de la mente como un sistema de representaciones potencialmente portadoras de verdad que se encuentran relacionadas a través de la correspondencia con ciertos rasgos *hacedores de verdad* (*makers truth*) externos, pertenecientes al mundo. Aunque no es el caso de Moore (quien concibe una especie de identidad entre pensamiento y realidad), Frege y Davidson podrían acordar en *la indisponibilidad* de este tipo de *hacedores de verdad* que una teoría de la correspondencia necesita *los hechos*.²¹⁹

Por lo tanto, al mismo tiempo que se critica la concepción representacionista ligada a los portadores de verdad como *representaciones subjetivas*, se critica una versión de la correspondencia que asumiría a las representaciones como una copia o estructura isomórfica de la realidad externa a la mente. Así es que, en contraposición a ello, Frege toma a los pensamientos —entidades objetivas consideradas particulares abstractos, estructurados sistemáticamente (composicionalidad) e independientes en cuanto a valor de verdad del conocimiento humano— como los portadores primarios de verdad objetiva. Al igual que los sentidos de los términos singulares (nombres propios o descripciones definidas) se consideran *modos de presentación* de un referente (*Bedeutung*), el significado (sentido, *Sinn*) de diferentes pensamientos (verdaderos o falsos según el caso) debería entenderse como diferentes modos de presentación de un referente común, es decir, ellos presentan el valor de verdad de un pensamiento de *diferentes maneras a través de diferentes especificaciones de las circunstancias de su verdad*; las condiciones bajo las cuales es verdadero son sus condiciones de verdad (Baldwin, 1997).

219 Frege, G. (1999). Thoughts. En S. Blackburn, & K. Simmons (Eds.), *Truth*. Oxford: Oxford University Press. Versión en español: (1984) «El pensamiento: una investigación lógica» en *Investigaciones lógicas*. Técnicos (págs. 49-85). Allí dice: «¡Hechos!, ¡hechos!, exclama el investigador de la naturaleza cuando quiere manifestar la necesidad de un fundamento seguro para la ciencia. ¿Qué es un hecho? Un hecho es un pensamiento verdadero». En el caso de Davidson en «Fiel a los hechos» (Davidson, 1984; versión en español: [1990]. *De la verdad y la interpretación*. Gedisa, pág. 62), dice: «Descripciones como “el hecho de que hay stupas en Nepal”, si es que describen algo, describen la misma cosa: El Gran Hecho»; el sentido es que si un enunciado se corresponde con un hecho, se corresponde con todos los hechos, el Gran Hecho.

De acuerdo con ello, se considera que el referente de un pensamiento es simplemente las circunstancias en las que dicho pensamiento es verdadero o falso, es decir, su valor de verdad. Por ello, todos los pensamientos verdaderos tienen el mismo referente, al igual que todos los pensamientos falsos tienen el mismo referente. Ahora bien, para Frege, la verdad no es una propiedad ni puede concebirse bajo el modelo de la correspondencia, y su condición *sui generis* la hace indefinible (por razones propias del problema de la definición de la verdad como una relación).²²⁰ Sin embargo, bajo estas condiciones, lejos de volver el problema de la verdad una causa perdida, Frege considera (por lo visto arriba) que el concepto de verdad se liga con el de contenido de un enunciado o juicio (un pensamiento, «algo para lo cual la verdad puede entrar en consideración»), es decir, su significado (sentido en términos fregeanos); por lo que afirmar un enunciado o juicio es comprometerse con su verdad (afirmar es considerar que lo afirmado —pensamiento, contenido del juicio, condiciones de verdad— es el caso). La interrelación entre aserción y verdad es explícita; afirmar un juicio es el reconocimiento de la verdad de su contenido, es la interrelación la que nos permite pasar de las conjeturas más o menos justificadas a una aserción de su verdad. Esto es, la fuerza asertórica de una oración proviene del reconocimiento y juicio sobre su verdad, pasar de su sentido a su referencia, y ello tiene fuerza de explicación en la concepción semántica de Frege. En virtud de esto, es que observa:

Así, pues, *parece que no se ha añadido nada al pensamiento* porque le adjunte la propiedad de la verdad. Pero, con todo, ¿no se produce un gran resultado cuando después de muchas dudas y trabajosas investigaciones el científico puede finalmente decir: «Lo que había conjeturado es verdadero»?²²¹

En el caso de Davidson, se rechaza explícitamente una dirección fregeana con respecto a considerar el contenido de una creencia o de un enunciado como un modo de presentación y, luego de allí, vía una teoría composicional del sentido, constituir una teoría del significado lingüístico, ya que en esta dirección no se aportaría más información de la que disponíamos antes de construir la teoría. Es a través del modelo de las teorías tarskianas de la verdad y los

220 «If we wanted to know whether a thought was true, we should have to ask whether the relation in question obtained and thus whether the thought that relation obtained was true. And so we should be in the position of a man on a treadmill who makes a step forwards and upwards, but the step he treads on keeps giving way and he falls back to where he was before.» El famoso argumento del *treadmill* aparece en *Logic*, pág. 134. En *Posthumous writings*, citado por Baldwin (1997), pág. 9.

La misma estructura del argumento aparece en *Thoughts* (Blackburn & Simmons, 1999). Versión en español: «El pensamiento: una investigación lógica» en (1984). *Investigaciones lógicas*. Técnos, págs. 49-85. Creo que, más allá de las críticas al poder de este argumento, se puede mostrar la indefinibilidad de la verdad como condición general del contexto fregeano. Ver la conclusión de Baldwin a este respecto.

221 *Ibidem*, pág. 55. Es necesario recordar que, para Frege, una oración asertórica supone 1. captar un pensamiento (el pensar); 2. el reconocimiento de la verdad del pensamiento (el juzgar) y la manifestación del juicio (el afirmar), por lo que la afirmación supone el reconocimiento de la verdad del juicio.

principios generales de la interpretación que nos llevaría a establecer la relación necesaria entre la posesión del concepto de verdad y la construcción de una teoría del significado. La teoría no dirá nada nuevo acerca de las condiciones bajo las cuales una oración es verdadera, pero permitiría establecer más claramente la dependencia entre la fijación de las condiciones de verdad y las diversas funciones que cumplen las diversas partes de la oración (palabras), particularmente la manera en que se satisfacen los predicados del lenguaje en cuestión por las diversas sucesiones. Por otra parte, es central el lugar que juega en la interpretación el principio de caridad,²²² a través del cual se asume una *caritativa* dependencia del mundo en la determinación de la referencia de nuestros enunciados y, por ello, de la posibilidad de una comunicación efectiva. Pensemos en ello con un poco más de extensión.

En una situación básica de comunicación podemos pensar que un hablante H, al dirigirse a un oyente O, expresa el pensamiento o creencia de que *p* y que parte de las razones de H para proferir o expresar tal enunciado incluye la expectativa de que O llegaría a saber que él (H) ha dicho algo verdadero *sys* *p*; y que O puede detectar (como intérprete) la actitud que H tiene hacia la proposición (en este caso la creencia de que *p* es verdadera) sin un conocimiento detallado de las creencias del hablante H; ya que, si un hablante es interpretable, se debe dar la confluencia de dos principios que componen el principio de caridad, por los que hablante y oyente comparten una racionalidad básica o *método de interpretación*. Estos principios son: el *principio de coherencia* (consistencia lógica en el hablante) y el *principio de correspondencia* (el intérprete toma al hablante como respondiendo a los mismos aspectos del mundo a los que él respondería en las mismas circunstancias). El principio de caridad, así concebido, dota al hablante con un mínimo de verdad lógica, con un grado de creencias verdaderas acerca del mundo. Se sigue de la naturaleza de la interpretación correcta que un estándar interpersonal de consistencia y correspondencia con los hechos se aplica tanto al hablante como al intérprete del hablante, a sus preferencias y creencias (Davidson, 1991). Esto le permitiría al intérprete comprender, en las preferencias del hablante, las diferentes actitudes como son las creencias, deseos, etcétera.

222 Este principio de caridad interpretativa, que desarrollamos más abajo, es una ampliación del principio de caridad utilizado por Quine en *Word and object* en situación de traducción radical. La idea central puesta en juego es la siguiente: en la mayoría de las circunstancias, nuestra disposición a asentir a una oración o el hecho de que la proferimos está determinada por *nuestra creencia* de que la oración es verdadera (extendiéndose a la interpretación de las conectivas lógicas). Esto, sin embargo, no es dar por sentado que tales actitudes (hacia la oración) solo puedan ser identificadas conociendo al mismo tiempo y de forma inmediata el contenido de tales preferencias (las creencias u otras actitudes y su significado) de forma detallada, que es lo que quisiéramos finalmente obtener, sino más bien que *tener por verdadera* es una relación extensional entre un hablante y una preferencia y que, por lo tanto, puede identificarse sin un conocimiento detallado de las creencias e intenciones del hablante. Lo que sí se supone, en Davidson, es la naturaleza intrínsecamente verídica de la creencia, considerar que la mayoría de nuestras creencias o preferencias de enunciados acerca del mundo que creemos verdaderos, son efectivamente verdaderos.

Por lo tanto, interpretar adecuadamente a un hablante es reconocer, entre otras cosas, aquello que haría verdadero o satisfaría las intenciones del hablante. Es decir, que parte de las condiciones para que alguien interprete una preferencia de un hablante es la posibilidad de reconocer cuáles serían las condiciones en las que el enunciado del hablante es verdadero. De esta manera, podemos entender (por lo menos en parte) que el significado expresado en la preferencia de sentencias puede ser considerado como sus condiciones de verdad. Ello mostraría el rol de la verdad como una condición básica de una comprensión efectiva; por ello, de la efectividad de la comunicación se obtiene evidencia empírica a favor de entender el significado de un enunciado como sus condiciones de verdad.

Si el conjunto de emisiones de oraciones o de enunciados verdaderos de un hablante (preferencias, palabras y oraciones) posee significado declarativo en relación a la competencia lingüística total del hablante (holismo, creer una proposición o cualquier otra actitud de un agente hacia la proposición, implicar la interrelación de muchas otras proposiciones), tal vez pudiera describirse adecuadamente esta situación a través de caracterizar un predicado de verdad del estilo tarskiano para el lenguaje del hablante que tenga como consecuencia una instancia del esquema de equivalencia (T) para cada oración del lenguaje en cuestión.²²³ Si bien no se capturaría una definición del concepto de verdad, podríamos sin embargo observar cómo opera no meramente como un dispositivo desentremillador, sino como condición de inteligibilidad de la creencia y el significado.

Lo que Tarski ha hecho por nosotros es mostrar en detalle cómo describir *el tipo de pauta que la verdad* debe producir. Lo que hace falta decir ahora es cómo se identifica la presencia de una tal pauta o estructura en la conducta de la gente.²²⁴

En términos de Davidson, la verdad —aunque indefinida (primitiva)— puede entenderse, en parte, a partir de su rol en la comprensión y explicitación —por parte de un intérprete— de los pensamientos y creencias de un hablante. Dado que conocemos bastante acerca de cómo este concepto se aplica al

223 Como ya vimos más arriba, el esquema de adecuación material supone que toda definición de la verdad para un lenguaje L debe poder generar una instancia del esquema para toda oración de L: (T) *X es verdadero syss p* (donde «p» es remplazado por cualquier oración del lenguaje L al cual la palabra «verdadero» refiere y «X» remplazado por el nombre de esa oración).

En la versión davidsoniana, donde se parte de la precomprensión de un predicado de verdad cuya ocurrencia en enunciados-v (convención T de Tarski) se justifica empíricamente mediante la observación de la conducta lingüística de los hablantes, se produce la siguiente variante de la convención tarskiana aplicada como criterio para una teoría del significado: (D) La teoría ha de ser tal que, a partir de un conjunto finito de axiomas sea posible deducir, para todo enunciado-objeto «e», un teorema de la forma: «e» es verdadero para un hablante H en el momento t syss p, donde la proposición p usada a la derecha del bicondicional es verdadera si y solo si el enunciado-objeto «e» mencionado a la izquierda es verdadero para H en t (Corredor, C. [1999]. *Filosofía del lenguaje: una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid: Visor, pág. 215).

224 Davison, D. (1990a) (1990a). The structure and content of truth (The Dewey Lectures, 1989). *The Journal of Philosophy*, 87(6), pág.295.

discurso en tanto nos permite interpretar las preferencias y las creencias como acciones de un agente humano asignando condiciones de verdad a ellas, es que juzgamos aquellas acciones y actitudes evaluando la probabilidad de su verdad. La cuestión empírica —que en todo caso opera como restricción— es cómo determinar por observación e inducción (al igual que cualquier otra investigación empírica) que se han dado las condiciones de verdad de los vehículos empíricos de verdad.²²⁵ Dice Davidson:

La verdad no emerge como totalmente despegada de la creencia (como una teoría de la correspondencia podría hacerlo) ni como dependiendo de métodos y poderes humanos de descubrimientos (como las teorías epistémicas de la verdad podrían hacerlo). Lo que resguarda a la verdad de ser «radicalmente no epistémica» (en palabras de Putnam) no es que la verdad es epistémica, sino que la creencia, por su vínculo con el significado, es intrínsecamente verídica.²²⁶

La verdad es indefinible, entre otras cosas porque no hay un concepto más claro a partir del cual elucidarla y definirla; su necesaria posesión y comprensión está en juego a la hora de comprender la fijación de la creencia y la posibilidad misma de la comunicación. Su contenido se expresa en la medida en que se elucidada su necesaria conexión con otros conceptos, en particular con los conceptos de creencia y significado.

Una última observación con respecto al rol explicativo de la verdad —en tanto permite vincular creencia y significado, que se expresaría en teorías semánticas de estilo tarskianas— nos permitirá (si bien no es un argumento totalmente independiente de lo ya expresado) realzar y mostrar la mayor plausibilidad de este enfoque frente a las teorías deflacionistas del significado y la verdad, sobre todo de aquellas versiones desentrecorilladoras de la verdad que suponen propuestas deflacionistas sobre las propiedades semánticas básicas: la significación como condición de verdad y la referencia.

M. G. Carpintero defiende —en *Por qué explican las teorías tarskianas de la verdad* (Frápolli & Nicolás, 2000, págs. 343-363)—²²⁷ una serie de argumentos contra las lecturas descitativas (o, con la terminología que venimos usando, desentrecorilladoras) o deflacionistas de la verdad. Estos argumentos resumen, en definitiva, algunos ya presentados por Dummett, Etchemendy, Putnam y Soames. Su diferencia con estos autores, sin embargo, radica en exponer los argumentos contra el deflacionismo sin afectar por ello la concepción semántica de la verdad (definiciones de estilo tarskiano, de las que hacen uso los deflacionistas). La presentación que Carpintero hace de estos argumentos muestra, por un lado, la efectividad contra las concepciones deflacionistas de Horwich y Field (entre otros) en lo que respecta a una concepción deflacionaria de las propiedades semánticas, pero a la vez evidencia en qué sentido las teorías tarskianas de la

225 Davidson, D. (1996). The folly of trying to define truth. *Journal of Philosophy*, 93(6), 263-278 (pág. 278).

226 Davidson, D. (1990). Afterthoughts (A coherence theory of truth and knowledge). En A. R. Malachowski (Ed.), *Reading Rorty*. Wiley-Blackwell.

227 En lo que sigue (con ligeras modificaciones) expondré los argumentos de M. G. Carpintero.

verdad son explicativas y por ello diferentes a las lecturas que los deflacionistas pretenden hacer de ellas. Veamos el punto.

El primer paso consiste en mostrar las diferencias subyacentes entre las lecturas descitativas deflacionistas por un lado y lo que nosotros podríamos llamar lecturas *explicativas* de las teorías tarskianas por el otro, a la hora de considerar una teoría adecuada para definir (por estipulación o recursivamente) un predicado veritativo.

En honor a Carpintero, tomemos su mismo ejemplo y consideremos un conjunto de oraciones catalanas, C: {«la neu es groga», «algunes pomes son vermelles»} y tomemos la siguiente definición:

(D) Para toda sentencia *s* de C, *s* es V si y solo si *s* = «la neu es groga» y la nieve es amarilla, o *s* = «algunes pomes son vermelles» y algunas manzanas son rojas.

(D) es una definición estricta de «V» para el lenguaje C, en el sentido que predicar «V» no es más que decir de una manera abreviada lo que estipula el *definiens*. Es decir, si una sentencia es una sentencia estipulada de C, predicar «V» de ella no es más que decir que se satisfacen las condiciones estipuladas en el *definiens*. El *definiendum* puede sustituir al *definiens* en tanto opera como una abreviatura de él.

Debemos considerar, claro está, que el lenguaje para el que se quisiera definir un predicado como «V» podría ser extremadamente complejo (por lo menos, tanto como el lenguaje natural) y que las estipulaciones (o cláusulas recursivas) correspondientes al *definiens* contengan condiciones de aplicación que deban ser contextualizadas (quizá por contener deícticos), pero no tenemos por qué pensar que la definición fuera algo muy distinta a la ofrecida en (D). De acuerdo con esto, normalmente, los deflacionistas suponen: (S) cualquier presunto predicado veritativo se comporta como aparece indicado en (D) y nada más debe esperarse como *contenido* de la verdad, agregando que esto es justamente lo que nos muestran las definiciones tarskianas de la verdad.²²⁸

En contraste con la posición que surge de esta lectura deflacionista, puede pensarse que las exigencias para aceptar una teoría de la verdad aparezcan mejor representadas en una concepción como la siguiente:

(T) Una teoría de la verdad se aplica a vehículos representativos o sentencias: entidades que expresan, con independencia de la teoría, la aseveración de una determinada proposición; y consiste en I) la especificación de una condición suficiente y necesaria para la aplicación de «verdad» a cada uno de los sujetos de los que es predicable, junto a II) la afirmación general de que la condición asignada a cada sujeto en I) coincide con la determinada por la proposición mediante él aseverada.²²⁹

La observación general de Carpintero —ahora en un segundo paso— consiste en señalar que si una teoría de la verdad se expresa a la manera de (S) más

228 Ver más arriba, sobre todo, la formulación del esquema desentrecorillador (ds) de Horwich y nota 25.

229 *Ibidem*, nota 36, pág. 344. Es obvio que la diferencia entre las teorías al estilo de (S) con respecto a (T) se encuentra en la exigencia II), ya que I) se corresponde con (D).

bien que en (T), entonces los argumentos de los críticos (Dummett, Etchemendy, Putnam y Soames) se le aplican adecuadamente. En cambio, no son adecuados para una teoría al estilo de (T); el punto es mostrar que las teorías tarskianas se comportan de esta manera y no al estilo de (S).

Primero veamos los argumentos contra el núcleo descitativista-deflacionista (a los que se dirige nuestra atención) y luego el punto de Carpintero.

Estos argumentos pueden verse como versiones de una misma objeción:

1. *La extravagancia modal de la verdad descitativa.* Veamos los siguientes contrafácticos:

C₁ si la palabra *groga* hubiese sido usada de manera diferente por los hablantes del catalán, *la neu es groga* podría haber sido verdadera.

C₂ si la palabra *groga* hubiese sido usada de manera diferente por los hablantes del catalán, la nieve podría haber sido amarilla.

C₁ parece intuitivamente verdadero, mientras que C₂ parece claramente falso. Ahora bien, de acuerdo con la definición de «V» dada para el lenguaje C según (D) y (S), *la neu es groga* y *la nieve es amarilla* serían lógicamente equivalentes e intersustituibles aún en contextos modales. Por lo que, si en C₁ hubiéramos utilizado «V» en lugar de *verdadero*, ambos contrafácticos serían equivalentes, contra toda la apariencia intuitiva que nos llevaría a aceptar la verdad de C₁ y la falsedad de C₂. Esto mostraría que los predicados de verdad caracterizados en teorías al estilo de (S) —es decir, *entender un predicado de verdad nada más que como un núcleo descitativo apresado en definiciones al estilo de (D)*— no expresan y, por lo tanto, pierden un aspecto central e intuitivo ligado a nuestras expresiones normales y preteóricas de *verdadero*.

2. *La falta de poder explicativo de la verdad descitativa.* Consideremos el siguiente enunciado:

(E) La sentencia de C —que es un fragmento del catalán— *la neu es groga* es verdadera syss la nieve es amarilla.

Al igual que en el caso anterior, si en (E) en vez de *verdadera* hubiésemos utilizado «V», de acuerdo a (D) y (S), se nos habrían dado todas las condiciones materialmente necesarias y suficientes para la aplicación de «V» a dos oraciones, y en ello (de acuerdo con [D]) nada nos dice que «V» signifique una propiedad relacionada con el significado de las oraciones o más generalmente una propiedad semántica. Dado el caso, podría ser la propiedad de las sentencias de contener más de una letra *e*, por lo que no nos daría ni siquiera la modesta información que podemos obtener de (E) cuando entendemos y usamos *verdadera* en sentido habitual. Ya que si bien (E) no nos dice que *la neu es groga* significa en catalán que la nieve es amarilla —dada su inconsistencia con que signifique que la nieve es blanca (ya que, si así fuera, *la neu es groga* sería verdadera syss la nieve es blanca, contra la aceptación de [E])—, aceptar (E) elimina la posibilidad de pensar que signifique que

la nieve es blanca. De esta manera, la utilización de *verdadera* en (E) va ligada a nuestro habitual y preteórico modo de considerarlo un predicado semántico, que se pierde en tanto tomamos en cuenta el núcleo descitativo deflacionista representado por la aceptación de (D) y (S).

Si los argumentos son correctos —y así lo creo—, muestran por sí mismos en qué sentido el núcleo descitativo deflacionista no logra captar adecuadamente los rasgos habituales y preteóricos de nuestro uso del predicado veritativo, por lo que su estrategia en caracterizar un predicado tal que se agota en su rol lógico-gramatical podría, en algunos casos, coincidir en extensión con lo que habitualmente consideramos un genuino predicado veritativo, pero nada nos asegura que tengan algún parentesco. De acuerdo con ello, no tendríamos por qué aceptar que se está proponiendo una teoría acerca del uso del predicado que preteórica y habitualmente consideramos el predicado de verdad. La elucidación, la comprensión o las estrategias eliminacionistas de un concepto (en favor de otro más básico o más claro) suponen el reconocimiento e identificación de rasgos del concepto a ser elucidado (comprendido, eliminado) y su parentesco con el resultado final de tal proceso; nada hay en juego en el deflacionismo —a menos que se demuestre lo contrario, a través de algún tipo de criterio— para pensar que se ha dicho *todo lo que se puede decir* de nuestro uso habitual del predicado veritativo.

Este último punto es, en parte, el motivo central de la defensa que realiza Carpintero para considerar que las teorías tarskianas de la verdad aportan un elemento explicativo y un criterio que no aportan las lecturas deflacionistas de ellas. El argumento de Carpintero es simple: las teorías tarskianas de la verdad ofrecen una elucidación carnapiana de nuestro concepto preteórico de verdad, y el criterio de adecuación material (en las definiciones de Tarski: [T]) nos ofrece una pauta pertinente para asegurar que el final del proceso (en el caso de Tarski la definición de verdad en el lenguaje de la teoría de conjuntos, pero claramente generalizable) está suficientemente emparentado con el concepto preteórico del que se parte y que la teoría ha elucidado. Es, justamente, este criterio al que refiere la segunda condición (II) que ha de ser exigida a cualquier teoría aceptable de la verdad en la versión de Carpintero.

Recordemos que la condición (II) exigía: la afirmación general de que la condición asignada a cada sujeto en (I) coincide con la determinada por *la proposición mediante él aseverada*; en otros términos, que para cualquier enunciado *e* (como proferencia de una oración que debería contener una fuerza ilocutiva, una referencia y un modo de presentación), si *e* dice que *p*, entonces *e* es verdadera syss *p*.

Por ello deberíamos entender que, de acuerdo con la propuesta tarskiana, si se le presenta una definición de un predicado veritativo a un usuario competente del lenguaje objeto (el lenguaje para el que se está definiendo el predicado de verdad) en un metalenguaje que lo incluya (donde se define tal predicado), al usuario le bastaría su conocimiento semántico del lenguaje para establecer su corrección.

Este hecho es recogido (para quien comprenda el lenguaje) en el esquema (T) de Tarski que exige, como ya vimos más arriba, que toda definición de la verdad para un lenguaje L debe poder generar una instancia del esquema para toda oración de L:

(T) *X es verdadero syss p.*²³⁰

Como lo muestra el ilustre «la nieve es blanca» es verdadera en español *syss la nieve es blanca* —que supone el reconocimiento por parte del hablante competente del español de la igualdad de significado a la izquierda y a la derecha del bicondicional—, la concepción tarskiana retiene el vínculo preteórico de nuestro concepto de verdad en tanto predicado semántico que implica una afirmación sustantiva sobre el significado de la oración expresada.

Conclusión

Creo que esta propuesta es lo suficientemente atractiva y consistente para ser considerada como un apoyo a favor de las concepciones *explicativas* (por qué no *contenidistas*) de la verdad frente a las lecturas descitativas deflacionistas, que retienen y explicitan nuestros usos habituales del predicado veritativo mostrando cómo este —en tanto predicado semántico— se conecta fuertemente con nociones como significado y creencia. Ello nos permite, entre otras cosas, entender (por lo menos en parte) el contenido o significado de una sentencia como sus condiciones de verdad, volviendo el problema de la verdad y el contenido asertórico de una sentencia un tema tratable. A partir de ello y en vista de lo argumentado más arriba —la necesidad de un concepto de verdad objetiva como condición de todo pensamiento—, parece aceptable que, si bien no hemos logrado ni intentado dar una definición de verdad ni de contenido semántico de una oración, hemos mostrado plausiblemente lo crucial de su interconexión. Ello nos permite afirmar que ningún discurso con pretensiones cognitivas puede desentenderse de esta interconexión, bajo pena de no retener ningún criterio de aceptabilidad racional o justificación (al gusto de las concepciones epistémicas) que sea lo suficientemente amplio para asegurar y explicar, entre otras cosas, la efectividad y productividad de la comunicación humana. También creo que ello muestra lo saludable y vivo de los debates en diferentes áreas del conocimiento, que podríamos agrupar bajo el epíteto clásico: realismo/antirrealismo.

230 No debemos olvidar que las versiones actuales recogen la relativización a hablantes y contextos (sobre todo en su intento de aplicarse a fragmentos del lenguaje natural).

Nihilismo, escepticismo e indeterminación del significado

It is true that anything can be somehow justified. But the phenomenon of language is based on regularity, on agreement in action (Wittgenstein, 1983, pág. 39).

Bueno, en vez de la regla podríamos imaginarnos raíles. Y a la aplicación ilimitada de la regla corresponden raíles infinitamente largos. «Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. Pero si así fuese realmente el caso, ¿de qué me serviría?» (Wittgenstein, 1953, págs. 218-219).

Todo esto, sin embargo, solo puede aparecer bajo la luz correcta cuando se haya alcanzado mayor claridad sobre los conceptos de comprender, significar y pensar. Pues también entonces se volverá claro lo que puede inducirnos (y me ha inducido) a pensar que quien pronuncia una oración y la significa, o entiende, ejercita por ello un cálculo según reglas definidas (Wittgenstein, 1953, § 81).

Introducción

En los capítulos precedentes me he abocado a presentar las condiciones generales a través de las que se ha delimitado el debate entre el realismo y sus oponentes antirrealistas en varias áreas del conocimiento; en particular he tratado el enfoque en clave semántica tal como ha sido propuesto en especial por M. Dummett y los aportes a la discusión incorporados por H. Putnam y C. Wright. Dicho enfoque supone considerar como elementos claves para evaluar el debate la concepción de la verdad y el significado que se encuentra en juego a la hora de considerar los compromisos ontológicos de las posiciones en pugna. He planteado, a través del análisis de la concepción de la verdad de Kant y Dewey —a quienes se recurre normalmente como exponentes paradigmáticos de posiciones antirrealistas—, que puede sostenerse una lectura sensiblemente realista de la concepción de ambos, dando con ello plausibilidad al intento de recuperar algunos rasgos del contenido del concepto de verdad que considero se encuentran en

nuestra noción habitual o precrítica de este concepto. Estos rasgos se explicitan en la medida en que aceptamos que parte del contenido de la verdad puede exponerse en virtud de la necesaria conexión con conceptos como creencia y significado, así como en la función explicativa de estos conceptos. En el capítulo anterior he mostrado algunas líneas en esa dirección, en particular *inflando el deflacionismo*, en la medida en que hemos de aceptar que nuestro concepto de verdad posee un contenido que no se agota en su función lógico-gramatical.

En lo que sigue —y de acuerdo con lo anterior— mostraré cómo cierta concepción del significado, que es una de las claves para evaluar todo el debate, puede acercarnos plausiblemente a la defensa de algunas intuiciones realistas, en particular con respecto a la objetividad del conocimiento y a la aceptación de existencia de una realidad independiente de nuestra manera de concebirla. Para ello, plantearé el problema desde el enfoque de la problemática de la normatividad del significado, dada su influencia y relevancia en la discusión contemporánea desde los primeros planteamientos wittgensteinianos al respecto. Además, el recurso al lema del significado como uso se ha vuelto una de las perspectivas dominantes en las filas antirrealistas desde Dummett hasta Horwich, por lo que mostrar que es posible una lectura con sensibilidad realista de Wittgenstein y de la normatividad del significado opera, a su vez, como una defensa de esa misma sensibilidad realista. Pretendo mostrar que se puede tener una perspectiva no entitativa del significado (no ser un realista fregeano) y, sin embargo, asumir —vía el problema de la normatividad del significado— una defensa mínima del realismo acerca del mundo exterior a la mente, que a su vez tiene consecuencias importantes sobre la manera de entender el lenguaje y la comunicación humana. Las líneas generales que defenderé al respecto siguen las indicaciones de la propuesta de D. Davidson, aunque no pretendo defender su posición al respecto, sino una interpretación de ella.

Una noción mínima de normatividad cercana a la que problematiza Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* implicaría decir: el lenguaje (con significado) es normativo en tanto ha de ser posible distinguir en él entre formas correctas y formas incorrectas de usarlo. Si no se puede hacer esta distinción, si se puede decir cualquier cosa en cualquier circunstancia, no se está diciendo nada con sentido (serían meros sonidos). Por esto, aparentemente, debemos elegir decidir o aceptar aquello que es apropiado (adecuado, correcto, ajustado) para el caso y que *deberíamos hacer* de acuerdo con una regla. Este aspecto de seguir una regla parece coincidir o ser esencial a toda formulación de juicios particulares en los que —en diferentes áreas— se suponga la eventualidad de acordar o no con respecto a la evaluación del contenido de tales juicios. El acuerdo o desacuerdo en los juicios particulares implica la posibilidad de determinar por un lado las formas adecuadas de uso y, por otro, lo que debería ser el caso, si es coherente hablar de evaluación (verdad, corrección, adecuación, etcétera) y acuerdo en los juicios como tal. Para decirlo en términos de Wittgenstein:

[...] en orden a comunicar, las personas deben acordar unas con otras acerca del significado de las palabras. Pero el criterio para este acuerdo no es un acuerdo con referencia a las definiciones, —e. g. definiciones ostensivas— sino *también* un acuerdo en los juicios. Es esencial para la comunicación que nosotros acordemos en un amplio número de juicios.²³¹

Desde esta perspectiva, parece ineludible —a la hora de intentar explicitar una concepción sobre el significado lingüístico y exponer su vínculo con la determinación de los contenidos mentales— responder acerca del tipo de entidad (si es que efectivamente creemos que es de algún tipo) a la que referimos al hablar de *significado*, así como el sentido en el que la comunidad logra el *acuerdo*, *ajuste* o *determinación de la corrección* de lo que sería el uso apropiado de un significado asociado a cierta palabra o enunciado.²³²

Este tema wittgensteiniano fue potenciado y reconsiderado como reto escéptico por S. Kripke, quien considera que esta relación entre una acción particular otorgadora de significado y el compromiso de regularidad con la intención significativa para futuras acciones es *normativo* en este sentido, y no descriptivo.²³³

La propuesta específica de este capítulo consiste en plantear tres maneras *no entitativas* de concebir el problema del significado, tal como se desprenden de los planteos al respecto de Quine, Kripke y Davidson. Las tres, en diferentes maneras, se presentan como alternativas plausibles a la concepción tradicional heredada de la mente y el significado; también recurren, en su marco alternativo, a priorizar el rol de la comunidad de hablantes a la hora de poder concebir la naturaleza del lenguaje y la corrección necesaria que parece implicar el uso del lenguaje. A su vez, las tres también culminan —como corolario de tales perspectivas— en aceptar alguna forma de la *indeterminación* del significado, el cual, aunque con grados y matices diversos en los tres casos, parece «pender junto a sus intérpretes, en el aire» (Wittgenstein, 1953, § 198). Creo que con ello se puede mostrar que el recurrir a fijar el rol normativo de la comunidad a la hora pensar la naturaleza del lenguaje y el significado lingüístico los envuelve

231 Wittgenstein, L. (1983). *Remarks on the foundations of mathematics*. Cambridge: The MIT Press, part. IV.39, pág. 343 (la traducción me pertenece).

232 John McDowell, refiriéndose justamente a Wittgenstein, comenta: «There is a quite general link between the idea of understanding or grasp of a meaning, on the one hand, and the idea of behaviour classifiable as correct or incorrect in the light of the meaning grasped, that is, classifiable as in accord with the meaning grasped or not, on the other» (en McDowell, J. [1992]. Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy. *Midwest Studies in Philosophy*, 17[1], 40-52).

233 Suppose I do mean addition by «+». What is the relation of this supposition to the question how I will respond to the problem «68 + 57»? The dispositionalist gives a *descriptive* account of this relation: if «+» meant addition, then I will answer «125». But this is not the proper account of the relation, which is *normative*, not descriptive. The point is *not* that, if I meant addition by «+», I *will* answer «125», but that, if I intend to accord with my past meaning of «+», I *should* answer «125». Computational error, finiteness of my capacity, and other disturbing factors may lead me not to be *disposed* to respond as I *should*, but if so, I have not acted in accordance with my intentions. The relation of meaning and intention to future action is *normative*, not *descriptive* (Kripke, 1982, pág. 37).

en algunas oscuridades de las que se trataba de escapar al evitar la posición heredada o moderna del problema. Todo ello nos lleva a plantear algunas hipótesis acerca de si estas oscuridades no son el efecto de haber abandonado algunos aspectos factuales con respecto a la determinación del significado; de ser efectivamente así, tal vez debiéramos recuperarlos. Los aspectos factuales parecen finalmente ser reconocidos en Davidson con el recurso a la *triangulación*, lo que permite ligar más efectivamente el rol de la verdad objetiva con la fijación de la referencia de nuestros términos a través de una teoría de la interpretación.

Comenzaré con una caracterización histórica general acerca del problema del significado y luego le dedicaré una sección a cada una de las perspectivas referidas.

En una larga tradición en la que se inserta particularmente el empirismo de J. Locke, se consideró que el significado de una palabra es la idea asociada a dicha palabra. Nos dice Locke:

Además de articular sonidos, consiguientemente, fue necesario que en adelante se hubiere sido *capaz de usar estos sonidos como signos de concepciones internas*, y hacer que ellos estén como marcas por las *ideas* del interior de su propia mente, por lo cual ellas pudieran hacerse conocer a otros, y los pensamientos de las mentes de los hombres se trasmitan de unos a otros (Locke, 1972, III, ii, 2, pág. 9).²³⁴

Esta concepción internista (o internalista) de Locke con respecto al significado asociado a las palabras de nuestros lenguajes, entre otras cosas, sustenta el significado lingüístico en el contenido de nuestros estados mentales. Ello se muestra en el texto con la expresión «las ideas en el interior de nuestra propia mente» y, por ello mismo, dado el carácter *interno* y *privado* de las ideas, las vuelve inaccesibles e incomparables con las ideas de cualquier otro individuo, ideas a las que otro individuo solo tendría acceso de una manera derivada e inferencial. Por lo tanto, paradójicamente, el carácter público del lenguaje y el éxito de la comunicación se sostendría en ideas internas de un sujeto, que por ese mismo carácter solo serían accesibles al propio sujeto que las posee, mientras que la comprensión y comparación con las ideas (significados) de cualquier otro sujeto solo es posible de manera derivada e inferencial. Por esto, la seguridad de estar entendiendo efectivamente a otro individuo quedaría indeterminada, ya que el acceso completo y directo a nuestras ideas solo es posible en la perspectiva de la primera persona, es decir, para el propio sujeto que accede directa e incorregiblemente a sus propios contenidos mentales o ideas.

Explicemos esto con una terminología un tanto diferente.

Pensemos en una actitud proposicional cualquiera, por ej., *creer* que soy profesor asistente de tal o cual asignatura o *desear* ser profesor asistente de tal o cual asignatura; esta terminología implica en su consideración que los estados

²³⁴ «Besides articulate sounds, therefore, it was further necessary that he should be *able to use these sounds as signs of internal conceptions*, and to make them stand as marks for the *ideas* within his own mind, whereby they might be made known to others, and the thoughts of men's minds be conveyed from one to another» (cursivas en el original).

mentales como creencias, deseos, intenciones, etcétera, son estados mentales que poseen contenido o significado. Los contenidos son considerados y discriminados en virtud de su *acerca de* ser profesor asistente de tal o cual asignatura, etcétera. Desde el punto de vista del contenido de los estados mentales, decimos que las creencias, deseos, intenciones, etcétera, son actitudes proposicionales, actitudes con respecto a una proposición u oración que expresa ese contenido y que es la portadora de significado; de acuerdo con ello, los verbos de actitud proposicional introducen contextos intensionales. La creencia, los deseos y las actitudes proposicionales en general son fundamentales para comprender y predecir lo que las personas hacen o harían. En gran parte, es a través de la expresión de los deseos y creencias involucrados en la acción que podemos entender lo que la gente *tiene en su cabeza*. Así, podríamos tratar de identificar el contenido mental de un individuo en una situación particular considerando la actitud de tal individuo con respecto a tal o cual proposición que expresa su creencia, deseo, expectativas, etcétera. Las creencias, deseos, expectativas, etcétera, son *acerca de algo* y las proposiciones u oraciones con las que los identificamos nos dicen acerca de qué son. Este aspecto es central a la hora de interpretar y comprender la acción o conducta humana; en la tradición filosófica se lo puede reconocer como el problema de la *intencionalidad*. Es decir, preguntarnos cómo podemos fijar y reconocer ciertos eventos (en este caso, los estados mentales) cuya característica esencial es su ser *acerca de algo* es preguntarnos, entre otras cosas, por la manera característica de identificar y acceder a esos contenidos. Suponer que puedo reconocer el contenido de mi creencia o el resto de mis contenidos mentales —así como el significado lingüístico asociado a las proposiciones u oraciones con que las expreso y, por lo tanto, reconocer las actitudes proposicionales en virtud de un acceso directo y no inferencial a tal contenido, sin evidencia empírica adicional— es lo que caracteriza la autoridad de la primera persona y ha sido la perspectiva predominante sobre la mente y la subjetividad que hemos heredado de la modernidad.²³⁵ Esta concepción heredada normalmente se ha rotulado como el modelo cartesiano de la mente y la representación, es decir, al significado se lo asocia con un estado mental al que se tiene acceso directo y privilegiado. El contenido mental es prioritario, determina y permite identificar el significado lingüístico de nuestras preferencias.

235 Por otra parte, en la terminología de las actitudes proposicionales podríamos identificar el contenido de lo mental (creencias, deseos, etcétera) de acuerdo a las respectivas proposiciones (vocabulario intencional), identificando las proposiciones con las significaciones que operarían como objetos de tales actitudes proposicionales; dicho contenido proposicional normalmente se expresa en cláusulas «que» (Juan cree *que* «...», desea *que* «...», etcétera), las que introducen en nuestro discurso contextos oblicuos o intensionales. Pero en este punto nos encontramos con el dilema y la solución planteada por Quine: «One may accept the Brentano thesis either as showing the indispensability of intentional idioms and the importance of an autonomous science of intention, or as showing the baselessness of intentional idioms and the emptiness of a science of intention. My attitude, unlike Brentano's, is the second» (Quine, 1960, pág. 221). Versión en español: (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor 1968, pág. 230.

Más allá de la posición que pueda tomarse en el modo particular de evaluar la relación de prioridad entre contenido de los estados mentales y significado lingüístico (si el contenido determina el significado lingüístico o si el significado lingüístico con el que accedemos a discriminar el contenido, por lo tanto, lo determina), parece ineludible —al explicar el uso intersubjetivo y público del lenguaje— dar cuenta de cómo afecta a la normatividad esta mutua relación entre contenido intencional y significado.

Quine: analiticidad e indeterminación de la traducción

El positivismo lógico había sugerido que hay solamente dos maneras en las que una oración puede ser literalmente significativa: o bien expresa un pensamiento *a posteriori*, es decir, expresa un pensamiento empíricamente verificable (verificación) o bien expresa un pensamiento *a priori*, un pensamiento cuya verdad depende puramente de cuestiones de significado (analítico).²³⁶ Para decirlo en términos de Quine:

se presenta la situación tentadora de suponer que la verdad de un enunciado es algo analizable en una componente lingüística y una componente fáctica. [...] en algunos enunciados la componente fáctica se considere nula; y estos son los enunciados analíticos.²³⁷

El ataque de Quine a tal distinción (analítico/sintético) en *Dos dogmas del empirismo* es, de hecho, un ataque a la noción misma de significado por lo menos en nuestra versión más intuitiva de ella, ya que no hay ninguna manera clara de separar hechos acerca del lenguaje de hechos acerca del mundo. Recordemos que el punto medio en su argumentación se centra en la noción de *sinonimia o igualdad de significado*; verdad, significado e igualdad de significado podrían ser correctamente definidos si pudieran sostenerse sobre nociones tales como analiticidad, proposición y necesidad. Pero, a la vez, estas mismas nociones parecen estar tan necesitadas de aclaración y definición como la noción misma de igualdad de significado. Por lo tanto, la convicción de que hay una línea demarcadora entre tipos de enunciados y la correlativa concepción del significado que implica no pasa de ser, para Quine, más que «un metafísico artículo de fe».²³⁸

Más allá de la eficacia de la argumentación quineana y las críticas que fueron lanzadas contra su argumentación intentando salvar la distinción (lo cual no trataremos aquí) es claro que, al minar la distinción analítico/sintético, se mina la

236 «[...] a proposition is analytic if it is true solely in virtue of the meaning of its constituent symbols» (Ayer, A. J. [1952]. *Language, truth and logic*. Nueva York: Dover Publications, Inc, pág. 78). Versión en español: (1977). *Lenguaje, verdad y lógica*. Barcelona: Editorial Martínez Roca, S. A.

237 Quine, W. V. (1962). Dos dogmas del empirismo. En W. V. Quine, *Desde un punto de vista lógico* (págs. 49-81). Barcelona: Ariel; Quine, W. V. (1980). *From a logical point of view* (ed. revisada). Cambridge: Harvard University Press.

238 *Ibidem*, pág. 70.

propia noción de significado de una oración o, sin más, la propia noción de significado. Ello queda claro, como parte del proyecto quineano, si prestamos atención a lo que el mismo Quine expresó con respecto a su posterior *Word and object*:

...el experimento mental de la traducción radical fue pensado para cuestionar la realidad de las proposiciones como significados de las oraciones cognitivas [...] dado que no hay entidad sin identidad, ni reificación sin individuación, lo que yo necesitaba [en *Word and object*] era cuestionar la igualdad (*sameness*) de significado de las oraciones cognitivas. No hay significado sin igualdad de significado.²³⁹

En otras palabras, dado que no podemos dar cuenta de la sinonimia de las oraciones cognitivas, no hay ninguna cuestión de hecho acerca de lo que una oración dada o una expresión lingüística significan (sean estas analíticas o sintéticas).

Ahora bien, aunque la postura quineana fuera efectiva, parecería que nuestra noción intuitiva de significado de una oración podría quedar retenida en aquello que se mantiene al realizar una traducción de una lengua a la otra, es decir, aquello que permite aparear oraciones de una lengua dada con oraciones de otra lengua extraña. Pero en Quine, por otra parte, a la eliminación de la distinción analítico/sintético se le agrega la tesis de la *indeterminación de la traducción*. Es decir, a la hora de enfrentarnos a la elección entre dos posibles manuales de traducción que intentan dar la traducción de las oraciones de un cierto lenguaje extraño L en términos de nuestro propio lenguaje, y tomando en cuenta que I) no hay ninguna situación de hecho que se corresponda con lo que una sentencia significa y II) que dicha elección debe constreñirse de manera holística (las hipótesis analíticas deben ajustarse y dar cuenta de la totalidad de la evidencia comportamental, ya que no contamos con nada más) de acuerdo a la evidencia comportamental disponible, *queda indeterminado, para cualquiera de los dos manuales que den cuenta de la totalidad de la evidencia, cuál es el correcto*.²⁴⁰

Dicho de otro modo, dado que no hay cuestiones de hechos acerca del significado que pudieran determinar si un manual de traducción es correcto, entonces la corrección ha de ser determinada en virtud de hechos acerca del comportamiento de los hablantes del lenguaje que estamos considerando. Pero estos hechos acerca de la conducta de los hablantes no son suficientes para determinar cuál manual de traducción es correcto, ya que serán consistentes con la adopción de diferentes manuales de traducción que, sin embargo, proveen traducciones

239 Citado por Dreben, B. (2006). Quine on Quine. En R. F. Gibson (Ed.), *The Cambridge Companion to Quine* (pág. 289). Cambridge: Cambridge University Press (la traducción me pertenece).

240 «Manuals for translating one language into another can be set up in divergent ways, all compatible with the totality of speech dispositions, yet incompatible with one another. In countless places they will diverge in giving, as their respective translations of the sentences of the one language, sentences of the other language which stand to each other in no plausible sort of equivalent however loose» (Quine, 1960, pág. 27; 1968, *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor, pág. 40).

incompatibles de algunas oraciones del lenguaje en consideración. Para Quine, lo que contará como un hecho comportamental a ser tomado como evidencia para la traducción (el significado) serán las *disposiciones* del hablante al asentimiento y disentimiento frente a *ciertas* oraciones observacionales (en particular sentencias ocasionales) en determinadas condiciones estimulativas (significado estimulativo). Pero, a la vez, sobre esta base han de elaborarse hipótesis analíticas (*parámetros de la traducción*) necesarias para poder proceder a la construcción del manual de traducción. El punto para tener en cuenta es el siguiente: diferentes conjuntos de hipótesis analíticas son compatibles tanto con las condiciones de asentimiento y disentimiento como con toda otra evidencia comportamental disponible y sin embargo pueden proveer traducciones de oraciones del lenguaje en consideración contradictorias entre sí.

Por ello, las cuestiones de corrección son relativas a los manuales de traducción y se restringen a su interior. El carácter social del lenguaje y las restricciones evidenciales que conducen a la indeterminación transforman el problema de la *corrección en el uso del lenguaje (significado)* en un problema que cae bajo la tesis de la indeterminación de la traducción y lo vuelve relativo a una comunidad,²⁴¹ aunque, en el caso específico de la indeterminación de la traducción, en la concepción de Quine la corrección siempre queda como una cuestión abierta, ya que aún después de haber elegido un manual podrían darse permutaciones sistemáticas que preservaran el valor de verdad de todas las oraciones y sin embargo tuvieran sentidos distintos, solo accesibles para aquellos individuos de la comunidad de habla que han adoptado tal perspectiva (esto diferencia la indeterminación de la teoría física por los datos con la indeterminación de la traducción).

En resumen, dada la eliminación de la distinción analítico/sintético y la tesis de la indeterminación de la traducción, da como resultado el nihilismo del significado.

Ahora bien, ¿de qué depende entonces el uso correcto de una expresión o el uso correcto del lenguaje en general? Para Quine, las ocasiones correctas de uso de una expresión o el «uso *correcto del lenguaje en general* se inculca al individuo mediante un *entrenamiento por la sociedad*». ²⁴² Lo que se sugiere con estas expresiones es que, en condiciones estimulativas aproximadamente uniformes, se produce una presión o impulso hacia la objetividad provocada tanto por patrones o esquemas de irradiación en la situación estimulativa como por el premio (o penalización) y reforzamiento social que determina la fijación de cierto uso de una expresión.

²⁴¹ En *Palabra y objeto* Quine afirma: «lo importante no es que no podamos estar seguros de que la hipótesis analítica sea acertada, sino el hecho de que ni siquiera hay [...] una materia objetiva respecto de la cual la hipótesis pudiera ser *acertada o desacertada*» (pág. 86, cursivas agregadas). Mencionando esta observación, en su «Indeterminacy of translation» R. Kirk dice: «He is not so much a skeptic about sameness of meaning as a nihilist» (en Gibson, R. F. [Ed.]. [2006]. *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 153).

²⁴² *Ibidem*, Quine, W. V. (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor, pág. 19.

Dada esta observación, no es sorprendente que Quine afirme que: personas diferentes que crecen en el *mismo lenguaje* son como arbustos diferentes cortados y preparados para tomar la forma de elefantes idénticos. Los detalles anatómicos de las ramas y ramitas satisfarán la forma de elefante de modos diferentes, pero el resultado general externo será parecido.²⁴³

El punto para tener en cuenta aquí, de acuerdo con la analogía, sería el siguiente: ¿cómo y qué genera la *presión objetiva* que determina la corrección, es decir, aquello que opera como patrón para *cortar y preparar*, dado que es necesario reconocer *suficiente similitud* de una situación a otra para el aprendizaje de cierto uso, pero además *suficiente similitud simultánea* para diferentes observadores (el maestro y aprendiz)? Quine reconoce explícitamente la necesidad de estas condiciones, pero asume que el peso de la similitud proviene de los mismos patrones o esquemas de irradiación estimulativa a la vez que de la innata y natural preestablecida armonía intersubjetiva. Dice Quine:

Yo cito el instinto y por consiguiente la selección natural para explicar la inducción, y también para explicar nuestro estándar innato de similitud perceptual y su preestablecida armonía intersubjetiva. Todo esto es esencial para la presteza del lenguaje.²⁴⁴

De ser así quedaría claro que, partiendo de nuestro estándar innato de similitud perceptual y de la armonía preestablecida de la intersubjetividad, no habría dificultad en determinar la corrección (o incorrección) en el significado o uso asociado a una expresión para una comunidad de hablantes donde es estable el significado estimulativo. Las sentencias ocasionales cuyas significaciones estimulativas no varían por influencia de información lateral pueden llamarse muy naturalmente sentencias observacionales. Aunque no es explícito, parece que aquí se encuentra la respuesta sobre aquello que contaría como evidencia o criterio para anclar nuestro uso social del lenguaje al mundo, ya que la

[...] noción de observacionalidad es social. La definición comportamentalística de la misma [...] se basa en semejanzas entre significaciones estimulativas tomadas en toda la comunidad, [...] el lenguaje como conjunto uniforme de disposiciones, es sustancialmente uniforme en toda una comunidad.²⁴⁵

Pero como acertadamente lo ha señalado D. Davidson, la noción de observacionalidad con la que se caracteriza la sentencia observacional (por lo menos en una parte de la obra de Quine) se encuentra amenazada por la circularidad

puesto que gran parte del interés en introducir las sentencias observacionales es especificar las condiciones que deben satisfacerse por un manual de traducción aceptable, y una definición creíble de lo que es para un hablante

243 *Ibidem*, Quine, W. V. (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor, pág. 22.

244 Citado por Dreben, B. (2006). Quine on Quine. En R. F. Gibson (Ed.), *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge: Cambridge University Press, pág. 288 (la traducción me pertenece).

245 Quine, W. V. (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona: Labor, págs. 57-58.

pertenecer a una comunidad de habla dada es que los manuales de traducción que funcionan para la comunidad funcionan para él.²⁴⁶

Se asume, por lo tanto, que el concepto de una comunidad de hablantes está claro antes de una explicación del significado.

Finalmente, que Quine tome el problema del significado estrechamente ligado a la similaridad estimulativa de patrones de irradiación (teoría proximal del significado, según Davidson) donde, obviamente, no hay posibilidad de error (dada la disposición y los patrones innatos) deja como consecuencia que el problema de la determinación de la corrección en el uso del lenguaje quede indeterminado. La condición social del lenguaje y el holismo de la evidencia comportamental introducen el problema de la corrección en el uso de una expresión, pero justamente por ello se introduce una insalvable indeterminación, devolviendo el sostén para la comprensión mutua de los usuarios del lenguaje a una «predeterminada armonía intersubjetiva» y la fluidez de la comunicación. En todo caso, de ser así, para nada operaría la presión social de la regla.

Kripkenstein: paradoja y solución escépticas

S. Kripke, *prima facie*, parece proponernos una visión muy similar a la de Quine con respecto al problema del significado, excepto —tal vez— la diferencia con respecto al marco conductista de este último; sin embargo, creo que esta similaridad es solo aparente. Kripke nos propone, en su reconocido *Wittgenstein on rules and private language* (WRPL),²⁴⁷ una lectura de los argumentos de Wittgenstein sobre la imposibilidad del lenguaje privado como formando parte de una argumentación más comprensiva de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*; lee el argumento sobre seguir una regla como un argumento escéptico de alcance general sobre el significado. La manera más general de expresarlo podría ser la siguiente: nuestra manera de concebir *el significado asociado con el uso de un signo* (para el caso «+», ‘más o adición’) está mal concebida y no deja de ser una ilusión, ya que no hay ninguna situación de hecho que constituya el significado de una expresión más bien que otra. Si no hay ningún hecho mental, conductual o de otro tipo que pueda determinar mis aplicaciones de un signo para un uso particular, entonces no hay algo entitativo que llamemos *el significado* de una expresión o signo.²⁴⁸ Estas consideraciones, desa-

246 Davidson, D. (1990). Meaning, truth and evidence. En R. B. Barrett, & R. Gibson (Edits.), *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell.

247 Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on rules and private language*. Massachusetts: Harvard University Press; versión en español: (1989). *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*. México: UNAM.

248 No hay ninguna cuestión de hecho que determine que la expresión «Carlos significa adición con “+” sea verdadera o falsa en virtud de que “+” denote a la función que habitualmente referimos con “más o adición” en vez de cualquier otra función, digamos “tás”, en cuya aplicación los resultados serían coincidentes con los de la suma hasta 57, para valores mayores el resultado sería siempre 5. Nada en su historia mental establece si quiso decir más o tás;

rrolladas por la lectura escéptica, no cuestionan la mera posibilidad de obtener un criterio que determine mi acceso o conocimiento de lo que significa tal o cual término, o criterios que permitan reconocer y aclarar posibles cambios en mis usos lingüísticos, sino más bien pretende obtener una conclusión más general y metafísica: que no hay *ninguna* cuestión de hecho acerca de lo que significa una palabra o seguir una regla, aplicado tanto a mi uso pasado como al presente.

A Kripke le parece que tal planteamiento escéptico es el gran aporte de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y que se expresa en el famoso párrafo 201: «Nuestra paradoja era esta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla» (Wittgenstein, 1953, § 201).

Para Kripke, Wittgenstein inventó —con el planteamiento de esta paradoja— una nueva forma de escepticismo, «el más radical y original que ha visto la luz en filosofía».²⁴⁹ El problema principal al que se enfrenta Wittgenstein sería —en la lectura kripkeana— que «todo lenguaje, toda formación de conceptos es imposible y, en verdad, ininteligible».²⁵⁰

Dada tal lectura escéptica, se pueden tomar dos alternativas en la pretensión de contestar el reto escéptico: la respuesta directa y la solución escéptica. Una solución directa debe demostrar que parte de la objeción escéptica no está justificada o proponer un argumento que pruebe aquella tesis que el escéptico pone en duda. En cambio, una solución escéptica

comienza concediendo que las afirmaciones negativas del escéptico son incontestables. Sin embargo, nuestra práctica o creencia ordinaria está justificada porque —a pesar de las apariencias en sentido opuesto— estas pueden no necesitar la justificación que el escéptico mostró que era insostenible.²⁵¹

Kripke nos propone aceptar la solución escéptica, sostenida en que:

1. No hay hechos (o cuestiones) de significado. Nada se corresponde con nuestro uso de las oraciones al dar significado a nuestras palabras (concesión al escéptico).
2. Pero, a la vez, se rechaza la posición escéptica general proponiendo un aspecto normativo —a la Hume— instaurado por la comunidad y presentado como *formas de vida*.
3. Por lo tanto, hay un rechazo explícito de la noción de significado como condiciones de verdad ya que no habría nada que, de darse, hiciera a nuestros enunciados verdaderos. Tal concepción del significado como condiciones de verdad es sustituida por *condiciones de aseverabilidad o justificación*.

toda la historia mental de Carlos es compatible tanto con la conclusión de que quería decir más como con la conclusión de que quería decir tás». Kripke observa que, si bien siguiendo a Wittgenstein se presenta el problema a través de un ejemplo matemático (el uso del signo + o la palabra más), «[...] el problema escéptico relevante se aplica a todos los usos significativos del lenguaje» (WRPL, pág. 7; en español: WRLP, pág. 17).

²⁴⁹ WRPL, pág. 60; en español, WRLP, pág. 66.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*. WRPL, pág. 66; en español, WRLP, págs. 70-71.

Veamos cuáles son, en forma somera, los argumentos y problemas que plantea Kripke y cómo llega a la mentada solución escéptica.

La argumentación general opera por eliminación de los posibles candidatos a constituir el estado de significar una función, antes que otra, mediante un signo funcional dado (hechos acerca de usos actuales de la expresión, disposiciones, hechos mentales primitivos). Ello se desarrolla considerando las siguientes objeciones:

1. La objeción de la normatividad. Cualquier solución debería dar cuenta de cómo especificar hechos o eventos que determinen condiciones de corrección para la aplicación de las reglas. Por ello, la noción de que una regla tiene contenido o significado normativo se debe a que tiene sentido hablar de lo que cuenta, o más bien *contaría* como ajustar/conformar/adecuarse a la regla y por lo tanto contravenirla/no ajustar/no adecuarse, etcétera. Según Kripke, una regla es algo que puede ser inteligiblemente *seguido* (acordar con/ajustar a/adecuarse a, etcétera) o bien *violado* (contravenido, etcétera). En contraste, ¿tendría sentido decir esto de una disposición?²⁵² Corrección y error solo tienen sentido de ser adscriptos a prácticas de las que tiene sentido decir que podrían ser de otro modo.²⁵³
2. La objeción de la finitud. Por 1., dado que cualquier solución debe dar condiciones de corrección, estas deben provenir de hechos o eventos tales que (de existir) determinen el significado de las palabras para un infinito número de situaciones de uso. Dado que solo poseo un conjunto finito de disposiciones a ser aplicadas, mis disposiciones no son suficientes para dar cuenta de la determinación del significado de mis palabras.²⁵⁴

Es decir, dada la finitud de mis posibles aplicaciones de una regla, la totalidad de las aplicaciones pasadas que he realizado efectivamente es compatible con la aplicación de *más de una regla*. Una vez que se da un nuevo caso de aplicación no considerado anteriormente podría surgir que alguna de las reglas (supongamos R o «R», más o tás) no fuera compatible con la nueva aplicación, pero sí con todas las pasadas. En este caso podría preguntarse, ante la nueva opción, ¿cuál era la regla que estaba efectivamente usando en el pasado? La determinación de la aplicación correcta (o del error) o bien de R, o bien de «R» supone que

252 «A candidate for what constitutes the state of my meaning one function, rather than another, by a given function sign, ought to be such that, whatever in fact I (am disposed to) do there is a unique thing that I *should* do» (WRPL, pág. 24; versión en español: WRLP, pág. 30).

253 Esto podría tener un claro apoyo en los propios términos de Wittgenstein; dice, en *Investigaciones filosóficas*, § 224: «La palabra “concordancia” (*Übereinstimmung*) y la palabra “regla” (*Regel*) están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también el uso de la otra».

254 «The dispositional theory attempts to avoid the problem of the finiteness of my actual past performance by appealing to a disposition. But in doing so, it ignores an obvious fact no only mi actual performance, but also the totality of my dispositions, is finite» (WRPL, pág. 26; versión en español: WRLP, págs. 31-32).

debería haber algún hecho o evento acerca de mí —ya sea conductual, mental o de otro tipo— que determine qué regla efectivamente seguí en el pasado (R o «R»).255 Solo a partir de ello se podría determinar cuál sería el uso correcto y cuál el erróneo. Pero, según Kripke, no hay nada acerca de mi conducta o estados mentales pasados que me permita optar por R o «R». Por lo tanto, no hay nada en mi pasado que me permita determinar si he seguido en el pasado la misma regla que estoy siguiendo ahora. Lo que es un argumento para mis usos pasados también vale para el uso presente, ya que de él tampoco podré inferir los usos correctos o incorrectos para infinitos casos futuros, por lo que no tiene sentido decir qué regla estoy siguiendo en este momento. Por lo tanto: «Ningún curso de acción podría determinarse por una regla, porque puede hacerse concordar a cualquier curso de acción con la regla» (Wittgenstein, 1953, § 201).

Ante la paradoja escéptica, Kripke nos propone la solución escéptica —a la Hume— recurriendo al aspecto normativo instaurado por la comunidad y apelando, en terminología wittgensteiniana, a las «formas de vida» compartidas.

Ahora bien, si suponemos que los hechos —o las condiciones de verdad— pertenecen a la esencia de la aseveración significativa, se seguirá de la conclusión escéptica que las aseveraciones de que alguien quiso decir algo son asignificativas. Por otra parte, si aplicamos a estas aseveraciones las pruebas sugeridas en las *Philosophical investigations*, no se sigue ninguna conclusión como esa. Todo lo que se necesita para legitimar las aseveraciones de que alguien quiere decir algo es que haya circunstancias suficientemente especificables bajo las que ellas sean legítimamente aseverables y que el juego de aseverarlas bajo tales condiciones tenga un papel en nuestras vidas.²⁵⁶

De la solución escéptica parecen seguirse dos puntos: 1. la recomendación de que consideremos las condiciones bajo las que los hablantes de una cierta comunidad de habla, de hecho, consideran la atribución de un cierto concepto como garantido o justificado; 2. que tales condiciones de aseverabilidad refieran a la determinación aportada por la comunidad, y de ahí que no sea posible obedecer *privadamente* a una regla.

De hecho, nuestra comunidad actual —dice Kripke— es (a grandes rasgos) uniforme en sus prácticas con respecto a la adición. Todo individuo que sostenga que domina el concepto de adición será así juzgado por la comunidad si sus respuestas particulares *concuerdan con las de la comunidad en un número suficiente de casos*, especialmente en los simples.²⁵⁷

255 La exigencia de Kripke para que un hecho o evento E (mental, físico, concepto platónico) pueda ser considerado candidato a determinar una regla R es que tal hecho o evento pueda ser identificado con independencia de la regla, en ese sentido pueda ser su fundamento; que pueda ser concebible de acuerdo a las condiciones de un ser finito y falible y tal evento debe explicar o racionalizar el que se deba actuar o responder de una cierta manera y ello incluye aquellos casos de aplicación futura de la regla.

256 *WRPL*, págs. 77-78; versión en español: *WRLP*, pág. 77.

257 *Ibidem*, págs. 91-92; versión en español: pág. 89 (cursivas agregadas).

Ahora bien, dada la solución escéptica, Kripke reconoce en su lectura que Wittgenstein no se está dando condiciones necesarias y suficientes para determinar la corrección en la aplicación de una expresión cualquiera en acuerdo con la comunidad, ya que, de hacerlo, caería en una especie de circularidad debido a que la propia noción de *acuerdo* podría caer bajo las mismas consideraciones escépticas que *más* y *tás*; además, reconoce que

muchas cosas que pueden ser dichas acerca de un individuo en el modelo del lenguaje «privado» tiene análogas observaciones cuando recurrimos a la comunidad completa según el propio modelo de Wittgenstein.²⁵⁸

En particular, si toda la comunidad persiste en determinar algo como correcto, ¿podríamos determinar en algún otro sentido la posibilidad del error?, ¿en qué sostendríamos la diferencia para la comunidad entre *creer seguir la regla* y seguir efectivamente la regla? Y si la corrección viniera de un corrector externo a la comunidad, ¿por hipótesis no se ha establecido que no podría ofrecer ningún criterio de lo que es correcto?

En definitiva, podría exponerse de la siguiente manera: ninguno de nosotros, privadamente, puede dar sentido a la diferencia entre uso correcto y uso erróneo; por lo tanto, en el empleo correcto de una expresión del lenguaje debemos apelar a la autoridad de la comunidad de evaluación. Pero si la comunidad no puede ella misma dar cuenta de manera independiente de la configuración de tal patrón, ningún patrón de corrección podrá ofrecerse.²⁵⁹

Ahora bien, el propio Kripke reconoce una posible objeción de este estilo y observa que:

Lo que está haciendo Wittgenstein es describir la utilidad de cierta práctica en nuestra vida. Él debe dar necesariamente esta descripción en nuestro propio lenguaje. Como en el caso de cualquier uso de nuestro lenguaje, un participante de otra forma de vida podría aplicar varios términos en la descripción (tal como «acuerdo») de una manera no estándar similar a «tas» (quus-like). Verdaderamente, nosotros podríamos juzgar que en una cierta comunidad dada aquellos «acuerdan», mientras que alguno perteneciente a otra forma de vida juzgaría que ellos no lo hacen. Esto no puede ser una objeción a la solución de Wittgenstein *a menos que le esté prohibido usar cualquier lenguaje como tal*.²⁶⁰

Si lo anterior no puede ser una objeción a Kripkenstein «a menos que le esté prohibido usar un lenguaje como tal», tal vez lo mismo valdría para la determinación de la corrección en el uso por parte de un individuo que siga una regla de manera no fundada, lo cual nada aporta a sustanciar el recurso a la comunidad como soporte de las condiciones de corrección, como pretende Kripke.

258 *Ibidem*, pág. 146; no aparece en la versión en español.

259 Ante planteamientos de este estilo (como aparecen, por ejemplo en Wright, C. [1980]. *Wittgenstein on the foundations of mathematics*. Cambridge: Harvard University Press.), J. McDowell, en su *Wittgenstein on following a rule* sugiere que la práctica comunitaria no tiene necesidad de proponer una respuesta *sustantiva* al problema de la corrección en términos de disposiciones de la comunidad, McDowell nos recuerda el *bedrock* wittgensteiniano, es decir, un aceptable y no reductible actuar sin fundamento.

260 *WRPL*, pág. 146 (la traducción me pertenece).

Davidson: teoría proximal del significado e indeterminación de la interpretación

En términos de Davidson, dar una teoría del significado para el lenguaje natural no implica responder directamente a preguntas del estilo ¿qué significa una palabra? o ¿qué tipo de entidades son los significados? Las consideraciones con respecto al significado se obtienen indirectamente. La pregunta pertinente que nos ha de guiar es: ¿qué forma debería tener una teoría *adecuada* del significado para un lenguaje natural? O, quizás, ¿qué restricciones deben operar sobre una teoría del significado, cuyo conocimiento por parte de un hablante pudiera constituirse en una teoría interpretativa que diera cuenta de la comprensión de las preferencias lingüísticas de otro hablante? Luego, mostrar la plausibilidad de que teorías de la verdad de estilo tarskiano cumplan con este patrón de exigencias. De esta manera tendríamos una teoría que podría ser aplicada a cualquier preferencia del hablante, lo que no implica afirmar que los hablantes o intérpretes efectivamente formulen tales teorías, pero sí que podamos describir cómo ellos podrían hacerlo, y esto nos permitiría iluminar la naturaleza de lo intencional —incluyendo el significado— y cómo superviene a lo no intencional.

Para Davidson, entonces, dar cuenta del significado y del lenguaje implica el reconocimiento de intenciones y la imposibilidad de la reducción conceptual de los conceptos intencionales (como los que adscribimos a otros, tales como significados y diversos estados mentales) a conceptos no intencionales,²⁶¹ lo que le compromete fuertemente con una teoría de la interpretación que depende de una concepción de verdad objetiva que, en conjunto, lo distancia del conductismo quineano. Por otra parte, la semántica ocupa un lugar determinante a la hora de evaluar los compromisos ontológicos de Davidson, ya que «el estudio de la semántica de un lenguaje es necesariamente un estudio de la ontología del lenguaje» (Davidson, 2005a, pág. 41). En este sentido, el lenguaje se transforma en un curioso lugar para dar respuesta a preguntas por las cosas que efectivamente hay o existen, ya que para Davidson, en definitiva, «no hay tal cosa como un lenguaje» (en especial trataré tal afirmación y las consecuencias que se siguen de ello en el capítulo siguiente). Veamos esto con detenimiento.

Si bien Davidson parte de algunas consideraciones heredadas de Quine, reemplaza la sistematización vía gramática por una sistematización vía una teoría de la verdad de estilo tarskiana. Este cambio refleja dos aspectos centrales de la concepción de Davidson: por un lado, el hecho de que la sistematización

261 «Hasta ahora yo he omitido una concepción explícita de los conceptos *de creencia e intención, los cuales son claramente esenciales para hablar un lenguaje*. Yo no he pensado en tratar de introducir estos conceptos en términos de situaciones de condicionamiento simple, que yo he estado describiendo; *el concepto de pensamiento no es reductible a aquellos conceptos simples*. Todo lo que he tratado de mostrar hasta ahora es que la interacción entre criaturas similares es una condición necesaria para hablar un lenguaje» (Davidson, 2001c, pág. 120 [cursivas agrgadas]).

concierna a la semántica, sistematización que intenta explicitar cómo los rasgos semánticos de las expresiones complejas dependen de los rasgos semánticos de sus expresiones componentes (una manera de expresar la exigencia de composicionalidad fregeana). Por otra parte, sugiere un modelo aplicable a la interpretación con el que mostrar la mutua conexión entre verdad y significado, ya que una teoría tarskiana de la verdad permitiría mostrar el recorrido a través del que diversas sucesiones satisfacen los predicados del lenguaje en cuestión. Con ello se aporta a mostrar en qué sentido el lenguaje (en el caso de los lenguajes formales o en trozos relevantes del lenguaje natural) está anclado en el reino de la referencia (con una paráfrasis fregeana) —vía satisfacción— y cómo el significado de una oración puede ser concebido como sus condiciones de verdad.

Ahora bien, dado que a la manera de Quine (en la traducción radical) uno puede acceder a través de la evidencia comportamental a aquellas oraciones o proferencias que una persona asiente, es decir, sostiene como verdaderas y a aquellas frente a las que disiente (falsas), podríamos tratar de dividir esas oraciones en sus partes componentes (palabras) y encontrar una interpretación que satisfaga la extensión y referencia de aquellas palabras, que permiten dar cuenta de la extensión completa de las oraciones (o proferencias) que el hablante sostiene como verdaderas y aquellas que sostiene como falsas. Así, una teoría del significado debe permitirnos interpretar correctamente todas las proferencias de un hablante de acuerdo con los principios que gobiernan la interpretación respetando el requisito central que es mantener la composicionalidad —el significado de las oraciones está determinado por el significado de sus componentes y modos de combinación—, la que ha de entenderse, a la vez, en el sentido de que las oraciones tienen prioridad sobre las palabras, y que este contextualismo desemboca finalmente en el holismo, tanto de lo mental como del lenguaje. El holismo alcanza a la base evidencial en el sentido de que la evidencia se confrontará con una estructura de oraciones o enunciados, y no con palabras o términos aislados.

Por lo tanto, el reconocimiento por parte de un intérprete de las actitudes proposicionales sostenidas por un hablante —entre otras, las creencias acerca de la verdad de las oraciones que el hablante estaría dispuesto a sostener como verdaderas en su lenguaje— es el vehículo de la comprensión, tanto de lo que quiere decir con sus palabras (significado del hablante) como de sus creencias, ello en virtud de su interacción con el entorno y su comportamiento en relación con otros hablantes. Así, una teoría del significado se transforma, en realidad, en una teoría de la interpretación de las intenciones de un hablante, quien es interpretable en virtud de reconocer en su accionar un patrón estructural²⁶² que

262 Asumir que ha de encontrarse un *patrón estructural* que nos permite interpretar (construir una teoría de la interpretación para el hablante) al hablante a partir de la evidencia comportamental no significa que dicho patrón se identifique con la conducta. Ver, en este punto, la distinción de la postura de Davidson con la de D. Dennett (quien sostiene que los patrones intencionales son la conducta) en Davidson, D. (2001c). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press, págs. 81-82.

expresa consistentemente sus actitudes proposicionales. A su vez, el reconocimiento de tal patrón exige una condición constitutiva que, en la línea de Quine, Davidson llama *principio de caridad*. Este principio supone que, para conocer los contenidos de los pensamientos, intenciones u oraciones que las expresan, el agente interpretado debe ser considerado como alguien que mantiene una consistencia lógica en su pensamiento (principio de coherencia) y que responde a los mismos rasgos del mundo a los que el intérprete respondería bajo circunstancias similares (principio de correspondencia).²⁶³

Como hemos visto, la suposición general detrás de la concepción del significado y el lenguaje es que estos dependen de la habilidad para comunicarnos exitosamente interpretando las preferencias de los hablantes. La comunicación exitosa está ligada, en última instancia, a una habilidad práctica que podría modelarse como teorías interpretativas con los rasgos de las teorías de estilo tarskianas de la verdad. Es decir, alguien está en posesión de un determinado cuerpo de conocimiento implicado por una teoría de la verdad para L si está en condiciones de interpretar las emisiones de los hablantes de L; ello se puede testear a través de los teoremas u oraciones T de la teoría, las que permiten mostrar las consecuencias empíricas de dicha teoría, en particular, el éxito en la comprensión del lenguaje L de los hablantes. De todas maneras, hay que recordar que con ello Davidson no pretende describir la naturaleza de la competencia lingüística o lo que deberíamos entender por *lenguaje*, sino más bien *aquello que está implicado al reconocer que alguien posee o usa un lenguaje*. Además, si bien considera al lenguaje como intrínsecamente social, no por ello lo transforma en una clara y definida estructura convencional (o de otra manera, innata) compartida por una comunidad, que a través de su adquisición y manejo nos habilitara a entender la eficacia de la comunicación como una mera aplicación regular de esa estructura. Es decir, no deberíamos entender el lenguaje en términos de conformidad con un cuerpo estándar de convenciones que lo gobiernan como una práctica social completamente especificable o con la mera conformidad con una estructura *a priori* que se traduzca en un conjunto de reglas compartidas.²⁶⁴

Si bien hemos recorrido sumariamente algunas de las condiciones de adecuación para una teoría del significado o, sin más, de una teoría de la interpretación que debería operar para dar cuenta del significado y la creencia, estas condiciones no han de considerarse como la guía empírica que nos permite

263 Estos dos principios que constituyen el principio de caridad permiten constituir un patrón que sostiene nuestra atribución de conceptos particulares al agente interpretado, permitiéndonos ver su comportamiento a la luz de sus creencias y reconocer correlaciones entre las actitudes de sostener como verdaderas algunas oraciones y variaciones en el entorno, objetos y eventos, que nos permiten asignar interpretaciones a sus preferencias. Ver Davidson, D. (1991). Three varieties of knowledge (reprinted in Davidson, 2001c, págs. 205-220). En A. Phillips Griffiths (Ed.), *A. J. Ayer memorial essays (Royal Institute of Philosophy supplement, 30)* (págs. 153-166). Cambridge: Cambridge University Press.

264 Davidson, D. (2005a). A nice derangement of epitaphs. En D. Davidson, *Truth, language and history* (págs. 89-105). Oxford: Clarendon Press.

elaborar un manual para la interpretación. Más bien, han de entenderse como una secuencia idealizada que intenta explicitar las condiciones y constricciones a las que debe adecuarse una teoría del significado y del lenguaje. Una teoría tal debe partir de la evidencia públicamente disponible y debe permitir formular hipótesis interpretativas ajustadas a un patrón racional que nos permita comprender las preferencias, creencias, deseos y acciones de los agentes interpretados. Finalmente, el criterio de lingüisticidad será la interpretabilidad de las preferencias de un hablante en el marco de una red de intenciones complejas que subyacen a la acción.

Ahora bien, dada una estructura del estilo de las definiciones tarskianas de la verdad y el conjunto de restricciones con las que nos hemos armado, y dispuestos a interpretar a un hablante en condiciones de interpretación radical²⁶⁵ —es decir, la situación en la que no se comparte ningún aspecto del lenguaje entre un intérprete y hablante—, nos encontramos con lo siguiente: no sería extraño que pudiéramos considerar que la misma persona está *hablando lenguajes diferentes*, siempre que podamos efectuar ajustes compensatorios del conjunto de las actitudes que le atribuimos, por lo que podríamos atribuirle diferentes lenguajes consistentes con la satisfacción de las restricciones de la teoría (recogidas en la estructuras tarskianas) e igualmente consistentes con toda la evidencia disponible.

Por ello, que una palabra

[...] «Wilt» refiera a Wilt en L *no es una pretensión empírica*, pues si lo fuera tendría que caracterizarse a L como *el* lenguaje hablado por alguna persona o personas en un tiempo dado. Tal caracterización no serviría a nuestros propósitos, puesto que admitimos que cuál fuere el lenguaje que habla una persona *no es una cuestión enteramente empírica*; [...] [solo en la medida en que] *dada una consideración amplia de la creencia, el deseo, la intención y demás, cuál es el lenguaje que habla una persona pasa a ser una cuestión empírica*.²⁶⁶

Por lo tanto, identificar el lenguaje que habla un hablante no puede resolverse como una mera cuestión empírica dado que la asignación de un lenguaje a un hablante se rige por el *criterio de interpretabilidad*; la significación de la indeterminación de la interpretación se vuelve relevante. Esto nos lleva a asumir que lo que llamamos *el lenguaje* de una persona es una atribución de un *conjunto de idiolectos* que consideramos empíricamente equivalentes. Un idiolecto es el lenguaje hablado por una persona en una ocasión particular y, por lo tanto, un hablante lo es en la medida en que realiza o efectúa series más o menos regulares de preferencias y estas regularidades nos permiten abstracciones descriptivas, a partir de las que le podemos atribuir *un lenguaje*. Esto nos lleva a pensar que cuando hablamos *del lenguaje* de una persona estamos haciendo referencia a una abstracción teórica

265 Ver Davidson, D. (1990). Interpretación radical. En D. Davidson, *De la verdad y la interpretación* (págs. 137-150). Barcelona: Gedisa; (1994). *Radical interpretation interpreted. Philosophical perspectives*, 8, 121-128.

266 Davidson, D. (1990). *De la verdad y la interpretación*. Barcelona: Gedisa, págs. 240-241 (cursivas agregadas).

que se sustenta en lo que efectivamente interpretamos de un hablante, es decir, su idiolecto. Este no tiene por qué consistir en algo compartido necesariamente por una comunidad de hablantes²⁶⁷ (significado como reglas, lenguaje como entidad compartida por una comunidad, etcétera). Nos dice Davidson:

[...] no hay tal cosa como un lenguaje, no si un lenguaje es algo similar a lo que muchos filósofos y lingüistas han supuesto. No hay tal cosa a ser aprendida, dominada, o con la cual hemos nacido. Debemos abandonar la idea de una estructura compartida claramente definida que los usuarios del lenguaje adquieren y entonces aplican a casos.²⁶⁸

Ahora bien, el problema que intentamos formular puede plantearse de la siguiente manera: si descifrar el significado contando con la evidencia de la *regularidad* observable de la conducta en una situación comunicativa exige interpretación de esa regularidad y ello no requiere convenciones, ¿podría haber comunicación y disponibilidad del espacio público común sin que ello conlleve ya criterios convencionales de reconocimiento mutuo, es decir, actuar de la «misma manera», «significar de la misma manera», «guiarse por las mismas reglas» que los otros?²⁶⁹ Davidson parece no dudar de tal posibilidad, ya que

La comunicación lingüística no requiere de repetición gobernada por reglas, aunque muy a menudo hace uso de ella; y en ese caso, la convención no ayuda a explicar qué resulta básico para la comunicación lingüística, si bien puede describir un rasgo usual, aunque contingente... el lenguaje es una condición para tener convenciones.²⁷⁰

A lo que apunta Davidson es que, dado el carácter interpretativo que opera como criterio de lingüisticidad, no podemos acudir a un acuerdo sobre la interpretación de nuestras preferencias *como algo preliminar que nos prepara para interpretar a otros*; el propio proceso de lograr acuerdo involucra el tipo de interpretación para el que el acuerdo debería habilitarnos. Por lo tanto:

1. Los principios de restricción de la teoría no eliminan la indeterminación de la interpretación en la atribución de actitudes proposicionales; habría así infinidad de lenguajes diferentes que concuerdan con todas las preferencias efectivas de un hablante, pero difieren, por ejemplo, con respecto a las oraciones no proferidas.
2. Si un intérprete no sabe cómo un hablante habría de continuar su discurso en un cierto momento, no sabe que lenguaje está hablando, y

267 «Nosotros olvidamos que no hay tal cosa como un lenguaje aparte de los sonidos y marcas que las personas hacen, y los hábitos y expectativas que le acompañan. “Compartir un lenguaje” con algún otro consiste en comprender lo que ellos dicen, y hablar de manera bastante cercana a la manera en que ellos lo hacen. No hay ninguna entidad adicional que poseamos en común, algo más que la oreja que compartimos cuando yo le presto oído» (Davidson, 2005a, pág. 131).

268 *Ibidem*, pág. 107.

269 Davidson, D. (1990). *De la verdad y la interpretación*. Barcelona: Gedisa, pág. 263.

270 Davidson, D. (1990). *De la verdad y la interpretación*. Barcelona: Gedisa, pág. 276.

3. por el anticonvencionalismo de Davidson, el intérprete no puede apelar a un conjunto de convenciones o reglas compartidas de las cuales inferir la futura significación de las preferencias del hablante.

Entonces, ¿tiene sentido, a partir de la concepción de los idiolectos, buscar fundamentos objetivos para elegir entre hipótesis alternativas en conflicto y, con ello, restarle peso a la indeterminación de la interpretación? Según el propio Davidson, la respuesta va por este lado:

La posibilidad del pensamiento tanto como de la comunicación depende, en mi punto de vista, del hecho que dos o más criaturas estén respondiendo, más o menos simultáneamente, a inputs provenientes de un mundo compartido, y provenientes de cada otro (Davidson, 2001c, pág. 83).

Esto no es otra cosa que la teoría distal del significado y la evidencia que, por otro lado, depende principalmente de causas compartidas que son salientes para el hablante e intérprete, aprendiz y maestro (la triangulación, a la que haré referencia más abajo). Los significados *son compartidos* cuando *eventos idénticos, objetos o situaciones causan o causarían asentimiento y disentimiento*. En tanto intérprete radical, sugiere Davidson, correlaciono respuestas verbales de un hablante con cambios en el medioambiente. Al inferir una relación causal, traduzco entonces esas respuestas verbales por una sentencia propia cuya aceptación o rechazo causan en mí los mismos cambios en el medioambiente.

Pero acudir como fuente de objetividad al éxito de la constitución comunicativa de la intersubjetividad parece —al menos, *prima facie*— un rodeo no demasiado feliz para prejuzgar la cuestión, ya que el éxito comunicativo que constituye la *intersubjetividad* no es un mero reconocimiento mutuo, parece suponer por un acuerdo normativo y ese es finalmente nuestro problema. Este tipo de conexión exige el reconocimiento tanto de relaciones causales (entre intenciones y acciones, entre el entorno y las preferencias, a partir de causas y objetos compartidos) como de criterios de corrección o falta de corrección para la adscripción de intenciones y acciones al interpretado, y tales criterios de corrección no provienen de la propia relación causal. Davidson lo reconoce y, en respuesta a una objeción de D. Føllesdal, nos dice:

Føllesdal está ciertamente en lo correcto en que ninguna teoría causal simple de la percepción puede explicar nuestros conceptos de objetos, eventos y sus propiedades. Nosotros estamos contruidos para discriminar objetos, para estar al tanto de ellos, esperar que ellos emerjan desde sus hoyos o desde detrás de los árboles, en algunos casos alimentarnos o comérmolos. Pero estas habilidades finamente ajustadas no son la misma cosa que pensar a las cosas como objetos y eventos. Esto demanda el aparato de pensamientos proposicionales con condiciones de verdad y el reconocimiento de la posibilidad del error.²⁷¹

271 «Reply a D. Føllesdal», en respuesta a las objeciones que le plantea D. Føllesdal en «Triangulation» en Hahn, L. E. (Ed.). (1999). *The philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court, págs. 729-732.

Para ponerlo de otra manera: ¿dónde, al confrontar comportamientos verbales de intérprete y hablante, hacen su entrada la objetividad y los criterios de corrección? ¿Cuál es la diferencia entre ser ejercitado para seguir a otros y comprender que uno podría estar equivocado? De estas respuestas depende el poder determinar si las atribuciones de actitudes proposicionales son objetivamente verdaderas o falsas.²⁷²

Entonces, la respuesta o bosquejo de distinción propuesta por Davidson exige finalmente recurrir a la interacción social, ya que un hablante intenta hacerse comprensible para otro hablante (una comunidad por lo menos de dos hablantes). Sin embargo, y por buenas razones, Davidson lo complica un poco más. Recurrir a la comunidad de hablantes y a la convención no ayudaría a explicitar mínimamente las condiciones en las que emerge la comprensión mutua, sino que, más bien la presupone y de ahí la negativa de Davidson a tomar dentro de las condiciones básicas de comprensión mutua el requisito de que hablen *el mismo lenguaje*. Todo lo que es necesario es el mutuo reconocimiento como agentes racionales que se perciben uno a otro reaccionando a un entorno compartido. Esto es lo que Davidson llama el argumento de la *triangulación*. La triangulación consiste en relacionar ciertas preferencias de los hablantes con rasgos relevantes del entorno.²⁷³ Lo que contará como rasgos relevantes (objetos o eventos) está en función de las respuestas y mutuo reconocimiento de los hablantes, que pueden identificar por esta vía la causa común de sus preferencias. La noción misma de *similaridad*, *causa común* o *actuar de la misma manera* se constituye en la interpretación, aportando un tipo de *calibración* mutua que determina lo que contaría como un error. A este respecto dice:

Suponga que cada vez que yo señalo mi nariz Ud. dice «nariz». Entonces Ud. ha estado en lo correcto: ha continuado como antes. ¿Por qué sus reacciones verbales cuentan como «la misma», i. e., similarmente relevantes? Bien, yo las encuentro como similarmente relevantes, encuentro que en cada caso el estímulo es el mismo y la respuesta la misma. Ud. debe también, en algún *sentido primitivo*, encontrar mis señalamientos similares; la evidencia para ello son sus similares respuestas. *Pero no hay nada en el horizonte para decir sí o no sus reacciones son relevantemente similares...* [Así que] *por Ud. mismo no puede decir acerca de la diferencia entre las situaciones que parecen ser la misma y ser la misma* (Davidson, 2005a, pág. 124).²⁷⁴

272 «Indeterminism and antirealism» en Davidson, 2001, pág. 74.

273 Ver Davidson, D. (1982). Rational animals. *Dialectica*, 36(4), 317-327, reimpresso en Davidson, 2001, págs. 95-105, especialmente pág. 105; (1990). Meaning, truth and evidence. En R. B. Barrett, & R. Gibson (Edits.), *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell, págs. 68-79, en este artículo se presenta la distinción entre teorías «proximales» del significado (Quine) y la teoría «distal» defendida por Davidson, esta última se sostiene justamente en la triangulación. Ver también Davidson, D. (1991). Three varieties of knowledge (reprinted in Davidson, 2001c). En A. Phillips Griffiths (Ed.), *A. J. Ayer memorial essays (Royal Institute of Philosophy supplement, 30)* (págs. 153-166). Cambridge: Cambridge University Press; (1992). The second person. *Midwest Studies in Philosophy*, 17(1), 255-267, reimpresso en cf. Davidson, 2001.

274 Cursivas agragadas.

En esta cita puede apreciarse el parentesco del razonamiento con el wittgensteiniano acerca de seguir una regla, ya que, de no poder diferenciar entre *parecer* seguir una regla y efectivamente seguirla, perdería todo sentido la noción misma de regla. En nuestro caso, nada hay en el horizonte para que por uno mismo (recurriendo solamente —privadamente— a mi propia experiencia o algo así) pueda determinar los criterios adecuados de corrección o incorrección en virtud de reconocer la similitud de las situaciones de aplicación.

Davidson confía en que el argumento de la triangulación puede suplir una explicación acerca de cómo es posible el éxito de la comunicación y, por lo tanto, la fijación del significado, si bien acepta que esta no da una respuesta directa al problema de la indeterminación ya que el recurso a la percepción de similitudes no puede responder esta cuestión de una manera directa y, por lo tanto, debe asumirse que el perceptor está armado con la idea de un mundo objetivo y los conceptos de verdad y error. Por ello, el argumento de la triangulación pretende indicar las condiciones necesarias que determinan la posibilidad de la interacción comunicativa y la incidencia de condiciones factuales (por lo menos en los casos básicos) que constriñen tal interacción.²⁷⁵

En definitiva, la concepción del lenguaje y el significado en Davidson tiene su centro en la interpretación radical y esta expone un conjunto de restricciones y condiciones de adecuación a las que debe adecuarse cualquier concepción plausible del significado y el lenguaje. Sin embargo, el recurso a la triangulación como marco para constituir e incorporar criterios objetivos en la atribución de actitudes proposicionales supone la capacidad de reconocer y armarse del concepto de verdad objetiva y mundo compartido que posibilita la evaluación de los contenidos proposicionales (creencias, deseos, etcétera) y la atribución correcta e incorrecta (falsa o verdadera) de actitudes proposicionales a un hablante. Pero en estas condiciones, sin embargo, no se ha menguado el efecto de la indeterminación. Aquí Davidson confía en una analogía que le parece que alivia nuestras preocupaciones sobre el peso de la indeterminación de la interpretación, la analogía con la mensura de varias magnitudes.²⁷⁶ Es decir, dado que la asignación de condiciones de verdad a nuestras oraciones es lo que permite mediante interpretación atribuir actitudes proposicionales a un hablante, de ello se sigue que podrían darse varias asignaciones consistentes con el comportamiento del hablante, conduciendo a una indeterminación del contenido del lenguaje y el pensamiento de ese hablante. Aquí es donde entra en juego la analogía con los diversos sistemas de medida del

275 Dada la importancia de este argumento —en tanto es clave para entender el modo en que se pretende mostrar la necesaria conexión entre la noción de verdad, error y significado— desarrollaré este punto con más atención en el próximo capítulo.

276 «The attribution of attitudes is analogous in many ways to the measurement of various magnitudes.» «Indeterminism and antirealism» en Davidson, 2001, pág. 75; también en *Three varieties of knowledge* (reprinted in Davidson, 2001c). En A. Phillips Griffiths (Ed.), *A. J. Ayer memorial essays (Royal Institute of Philosophy supplement, 30)* (págs. 153-166). Cambridge: Cambridge University Press; (1992). The second person. *Midwest Studies in Philosophy*, 17(1), 255-267, ambos reimpressos en cf. Davidson, 2001.

peso o la temperatura. Las mediciones, desde diversos sistemas asignan números a objetos o eventos, pero ninguna asignación registrará la naturaleza misma del peso o la temperatura; los diversos sistemas proponen asignaciones distintas pero, en algún sentido, equivalentes. Esto nos lleva a suponer que:

1. Cualquier asignación correcta de números puede ser convertida en otra por medio de una transformación lineal.
2. Dado que hay muchos modos diferentes e igualmente aceptables de interpretar a un agente podemos decir, si nos place, que la interpretación o la traducción son indeterminadas *o que no hay nada como lo que alguien significa por sus palabras.*
3. Pero, sin embargo, normalmente acentuamos lo que se mantiene invariante de una asignación a otra; la *invariante* es lo que importa.²⁷⁷

El mismo Davidson reconoce que la analogía es imperfecta, ya que nosotros no podemos estar de acuerdo de la misma manera sobre la estructura de las oraciones o pensamientos que usamos para mapear los pensamientos y significados de otros, el intento de alcanzar un acuerdo tal, simplemente nos devuelve al mismo proceso de interpretación del cual dependen todos los acuerdos... Una comunidad de mentes es la base del conocimiento, ello provee la medida de todas las cosas. Por ello no hace ningún sentido la cuestión de la adecuación de esta medida, o buscar un estándar más definitivo.²⁷⁸

Ahora bien, la precondition de la transparencia de la verdad objetiva y la discriminación de semejanzas y diferencias que permiten identificar y reidentificar las variaciones concomitantes del entorno (objetos y eventos) con las preferencias del hablante son las que constituyen la posibilidad de la propia regularidad o normatividad que requiere el lenguaje; por lo tanto, no es el peso compartido de la comunidad quien aporta la normatividad. En todo caso, la comunidad (de al menos dos personas, que, por otra parte, no necesitan hablar el mismo lenguaje) es una precondition de la comunicación y de la necesidad de ajuste y modificación de las creencias que supone reconocer el concepto objetivo de verdad. La objetividad es reconocida en la medida en que es posible trazar la intersección de puntos de vista de cada persona y sus propias reacciones con respecto al mundo junto a las reacciones de otros. Nuestros pensamientos son, en un sentido, internos y subjetivos en cuanto a la manera de conocerlos, ya que lo hacemos de una manera en la que otros no pueden. Pero ello no implica que su contenido sea individual; los pensamientos que fijamos y reconocemos se determinan en un espacio conceptual común (mundo e interacción) en el que habitamos junto a otros individuos. De esta manera, lo objetivo del mundo y lo intersubjetivo de la interacción permiten fijar y dar forma a lo subjetivo y a nuestra manera habitual de fijar creencias y criterios de corrección.

²⁷⁷ Davidson, D. (1991). Three varieties of knowledge (reprinted in Davidson, 2001c). En A. Phillips Griffiths (Ed.), *A. J. Ayer memorial essays (Royal Institute of Philosophy supplement, 30)* (pág. 162). Cambridge: Cambridge University Press, reimpresso en Davidson, 2001, pág. 215.

²⁷⁸ *Ibidem*, pág. 218.

Conclusión

En el comienzo de este capítulo nos propusimos mostrar las consecuencias de ciertas perspectivas con respecto al significado lingüístico, sobre todo aquellas que emergen de las perspectivas de Quine, Kripke y Davidson (que comparten cierto *aire de familia*). Tales perspectivas tienen en común el presentar tres maneras *no entitativas* de concebir el problema del significado, tal como se desprende de los planteos al respecto. Las tres, en diferentes maneras, se presentan como alternativas plausibles a la concepción tradicional heredada de la mente y el significado; también las tres recurren, en su marco alternativo, a priorizar el rol de la comunidad de hablantes a la hora de poder concebir la naturaleza del lenguaje y la corrección necesaria que parece implicar el uso del lenguaje. A su vez, también las tres culminan —como corolario de tales perspectivas— en aceptar diversos grados de *indeterminación* del significado, grados de indeterminación que pasan por el nihilismo del significado (Quine), la solución escéptica (Kripke) y una pretendida indeterminación inocua (Davidson).

Creo que hemos podido mostrar que el recurso a la comunidad a la hora de intentar explicar la normatividad del significado funciona de manera completamente distinta en cada una de estas propuestas, y lo hace de manera dudosa, sino directamente fallida. Por otra parte, a la hora de intentar darle cabida a los aspectos de reconocimiento de aquellas situaciones en las que diferentes agentes pueden aplicar correctamente (o incorrectamente) una expresión significativa, se introduce algún supuesto del estilo *innata intersubjetividad, actuar de la misma manera* maestro y aprendiz, o a un principio de caridad que funciona como constitutivo de nuestra racionalidad, lo que parece o bien prejuzgar la cuestión, o bien volver innecesario el recurso a la comunidad. Con ello se puede mostrar que el recurrir a fijar el rol normativo de la comunidad a la hora de pensar la naturaleza del lenguaje y el significado lingüístico envuelve estas perspectivas en algunas oscuridades de las que se trataba de escapar al evitar la posición heredada o moderna del problema. Sin embargo, el recurso de Davidson al argumento de la triangulación parece reintroducir aspectos fácticos (causales) y dependientes de la interacción dialógica de, por lo menos, dos hablantes, que en conjunto hacen posible el reconocimiento de aspectos normativos. Por ello le dedicaré algunas líneas más en el próximo capítulo.

Davidson, Wittgenstein y la interacción dialógica en la triangulación

Y esto significa, p. e., que la definición de «lo mismo» sería esta: ¿lo mismo es lo que todos o la mayoría de los seres humanos con la misma voz toman por los mismo? Por supuesto que no. Por supuesto, yo no hago uso del acuerdo de los seres humanos para afirmar la identidad. ¿Qué criterio usa entonces? Ninguno en absoluto (Wittgenstein, 1983, VII.40).

Introducción

En el capítulo anterior mostramos tres recursos distintos a la comunidad como manera de dar respuesta al problema de la normatividad del significado. Estas respuestas se encuentran enmarcadas en opciones no entitativas del significado, al punto de promover el nihilismo del significado en Quine o la respuesta escéptica de Kripke. En el caso de Davidson se puede apreciar, por una parte, la cercanía a Quine —en tanto acepta la inescrutabilidad de la referencia y la tesis de la indeterminación de la traducción—, pero sin su nihilismo ni su naturalismo reduccionista. Con Kripke, Davidson comparte la evaluación de la importancia del planteamiento wittgensteiniano acerca del lenguaje privado y seguir una regla, pero no la solución escéptica al problema. En su perspectiva positiva, Davidson elabora lo que podría ser un argumento para dar cabida a la entrada de criterios de corrección e incorrección (normatividad) en la fijación de las creencias y el significado o sin más a la objetividad; tal argumento es el ya mencionado de la triangulación.

A pesar de Quine y en particular de la versión kripkeana de Wittgenstein, es probable que si nos parece correcto el planteamiento de la paradoja wittgensteiniana de la interpretación a la hora de seguir una regla y sus consecuencias sobre la normatividad del significado, debiéramos considerar (al igual que Kripke) que cualquier candidato a determinar una regla R debiera ser tal que pueda ser identificado con independencia de la regla; que en ese sentido pueda ser su fundamento y que pueda ser concebible de acuerdo a las condiciones de un ser finito y falible, tal como somos nosotros los seres humanos. De tal manera que ese evento debe explicar o racionalizar el que se deba actuar o responder de una cierta manera y ello incluye aquellos casos de aplicación futura de la regla.

Podríamos decir que esta exigencia es una exigencia del análisis que ejemplifica el famoso lema de Quine: «ninguna entidad sin identidad». Si la propuesta escéptica kripkeana funcionara —algo que es dudoso por lo visto anteriormente—, el recurso a la comunidad debería aportar sin circularidad —más que suponer— los criterios de identidad que permiten el reconocimiento y el uso uniforme o estándar de las expresiones con significado en la comunidad. En las lecturas mayoritarias de Wittgenstein se ha supuesto que, a pesar de las diferencias con la lectura de Kripke, Wittgenstein dirige la solución de la paradoja de la interpretación de una regla en la misma veta comunitaria, en todo caso con la diferencia de pretender su disolución más que una solución del problema (la supuesta perspectiva quietista de Wittgenstein).²⁷⁹

Ahora bien, creo que se puede ejemplificar el mismo principio quineano —en el que la *identidad* y los principios de individuación, así como la subsecuente normatividad del significado acudan al reconocimiento necesario de la objetividad a partir de la interacción social— sin que ello nos remita a la lectura comunitaria y sus problemas, vía que llamaré *solución dialógica de la triangulación*.

Creo que ello permite aclarar algunos puntos que quedaban oscuros en el planteamiento davidsoniano del capítulo anterior, a la vez que intenta hacer justicia al argumento de la triangulación como una indicación de cómo determinar aquellas condiciones necesarias que permiten poner en juego consideraciones de objetividad y corrección. Con ello, finalmente, pretendo mostrar una cierta afinidad con los planteamientos wittgensteinianos acerca de seguir una regla, que aportan una lectura no comunitarista a la paradoja de la interpretación, y que ello consiste en presentar un núcleo que permite pensar el vínculo entre verdad y significado.

Las similitudes entre las perspectivas de Wittgenstein y Davidson con respecto a cierta manera de entender el lenguaje y el significado han dado motivo a varias interpretaciones que, o bien las acercan, o bien encuentran dichas similitudes solo aparentes.²⁸⁰ Sin embargo, el propio Davidson, en el contexto de tener que dar cuenta de la normatividad del significado, nos recuerda que este desafío es

279 Como ya hemos observado en capítulos anteriores, *quietismo* (*quietism*) es el punto de vista en filosofía que declara imposible todo debate metafísico. Desde este punto de vista, se considera que las tendencias metafísicas pretenden capturar un punto de vista olímpico (por sobre y fuera de nuestra piel) desde el cual posibilitar una revisión de las pretensiones de objetividad de nuestras prácticas lingüísticas, de nuestros juegos de lenguaje; Esto resulta —evidentemente, desde el quietismo— un sinsentido o, tal vez, la mejor manera de generarse «chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar contra los límites del lenguaje» (Wittgenstein, 1953, § 119).

280 A manera de ejemplo, las encuentran similares Hopkins, J. (1999). Wittgenstein, Davidson, and radical interpretation. En L. E. Hahn (Ed.), *The philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court; Thornton, T. (1998). *Wittgenstein on language and thought: The philosophy of content*. Edinburgh: Edinburgh University Press; solo en apariencia en Williams, M. (2000). Wittgenstein and Davidson on the sociality of language. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(3), 299-318.

el desafío de bosquejar la distinción que Wittgenstein ha vuelto central en el estudio del significado, la distinción entre usar las palabras correctamente y meramente pensar que uno las está usando correctamente, sin apelar al test de uso común (Davidson, 2005a, pág. 119).

Bosquejar tal distinción, en Davidson, supone la teoría *distal* del significado y la evidencia que por otro lado depende principalmente de la posibilidad de determinar *causas* compartidas del entorno que son salientes para el hablante e intérprete, aprendiz y maestro y que, por lo tanto, hacen posible tanto la adquisición del lenguaje como a la vez vuelve comprensible el mecanismo general de interacción comunicativa.

La teoría distal del significado la podemos encontrar expuesta en *Meaning, truth and evidence* de Davidson (2005a, págs. 47-62). Allí, en clave de la crítica a la noción de esquema contenido como un tercer dogma del empirismo —sobre todo centrándose en la noción de contenido— Davidson crítica la perspectiva de Quine acerca de la evidencia y el significado, la que se enmarcaría en los alcances de este tercer dogma. En tal discusión contraponen la teoría distal del significado (la suya) a la teoría proximal de Quine. El centro de la crítica se dirige a la concepción de evidencia de Quine, ya que este, en pos de mantener un sano naturalismo empirista (sino un fisicalismo sin más) pretende que es posible abstraer las claves de nuestro punto de vista sobre el mundo y quedarnos con la *diferencia*. En ello residiría la evidencia (como evidencia sensible, y contenido no interpretado) a partir de la cual revisar las teorías salvando los datos y, por otra parte, el sustento de su concepción del significado. En *Word and object*, Quine dice al respecto:

We can investigate the world, and man as a part of it, and thus find out what cues he could have of what goes on around him. Subtracting his cues from his world view, we get man's net contribution as the difference [...] This difference marks the extent of man's sovereignty the domain within which he can revise theory while saving the data (Quine, 1960, pág. 5).²⁸¹

En la misma veta, pero refiriéndose a su versión empirista de la evidencia y el significado, observa:

Two cardinal tenets of empiricism remain unassailable... One is that whatever evidence there is for science is sensory evidence. The other [...] Is that all inculcation of meanings of words must rest ultimately on sensory evidence (Quine, 1969, pág. 75).

El recurso, por parte de Quine, a la evidencia sensorial generada como irritaciones superficiales (de nuestros órganos sensibles o, a veces, la irritación que

281 Es claro, en *Word and Object*, cómo la base evidencial para dar cuenta del mundo exterior —y, por ende, de la verdad— descansa en las «surface irritations», refiriéndose al método científico y cómo llegamos a conocer lo que hay en el mundo. Dice: «Considered relative to our *surface irritations*, which exhaust our clues to an external world [...] The question how we know what there is is simply part of the question [...] of the evidence for truth about the world» (págs. 21-22).

dispara nuestro dispositivo neuronal) lo sume en la idea de que el significado de una oración queda determinado por el conjunto de irritaciones sensibles que ocurren en el sujeto cuando este asiente o disiente a la verdad de una oración. Estos acontecimientos físicos fungen como evidencia última del contenido de nuestras oraciones y creencias.

El lenguaje, en tanto refiere al mundo, toma contenido en la medida en que lo ligamos a la observación de la conducta. En términos de Quine, esto significa que cuando aprendemos un lenguaje relacionamos sus términos a las observaciones conductuales que los provocan. Por lo tanto, el lenguaje es considerado desde dos aspectos: epistemológico, en tanto las sentencias afirmadas en la teoría obtienen su soporte evidencial, y un aspecto semántico: la relación a través de la que las sentencias obtienen significado. De esta manera la ciencia empírica puede explorar la base empírica del lenguaje como una situación de hecho. Si bien esto puede ser cierto —y Davidson no objeta este aspecto— en ello no queda explicitada la manera en que las sentencias de observación —sentencias básicas del lenguaje— toman contenido y se vuelven un genuino recurso comunicativo. El recurso a la comunidad para delimitar el contenido resulta circular (recorrir a la fluidez de la comunicación en la comunidad de hablantes presupone el recurso circular de identificar a la comunidad como aquella que comparte o comprende dicho contenido) y el recurso a las disposiciones o disparo de las mismas terminales nerviosas (el rol que juegan los disparos neuronales es de intermediarios epistémicos entre los eventos y las creencias resultantes) no explica la comunicación, ya que recurre a contenidos privados no interpretados e incontrastables con otros individuos. Por otra parte, tampoco hay alguna clara indicación de cómo esto se relaciona con la evidencia. En otras palabras, para ligarlo a nuestro caso, no sabemos cómo las estimulaciones sensoriales —en tanto se pretenden evidencia última— determinan el contenido, el significado de las sentencias de observación. Si bien queda el recurso explícito de Quine a la armonía intersubjetiva,²⁸² nada de esto parece propiamente ser llamado evidencia. Los datos sensoriales o irritaciones superficiales como intermediarios epistémicos privados que pretenden fijar el anclaje mundano de nuestra experiencia conducen, inevitablemente, al escepticismo. Aquel del mismo tipo que provocaron —en matriz cartesiana— los defensores del empirismo clásico, ya que el solipsismo metodológico nos encierra en un acceso directo y privado a nuestras *irritaciones superficiales* que operan como base evidencial que, sin embargo, son por su propia naturaleza relativas al sujeto que las posee y diferente a la complejión del mismo mundo físico de quien se pretenden representantes.

282 Recordemos aquí la cita que incluimos en el capítulo anterior: «Yo cito el instinto y por consiguiente la selección natural para explicar la inducción, y también para explicar nuestro estándar innato de similaridad perceptual y su preestablecida armonía intersubjetiva. Todo esto es esencial para la presteza del lenguaje». Citado por Dreben, B. (2006). Quine on Quine. En R. F. Gibson (Ed.), *The Cambridge Companion to Quine* (pág. 288). Cambridge: Cambridge University Press (la traducción me pertenece).

Por lo tanto, la oposición entre teorías distales y proximales es importante no solo porque muestra el enfoque empirista de Quine retenido como parte de su concepción del significado y la evidencia, sino también porque muestra cómo, en la concepción proximal, la noción de significado es tomada como evidencia última para la verdad (la verdad depende de la evidencia alojada en el sujeto, lo que la vuelve relativa ya no a la comunidad, sino al sujeto que posee la evidencia). Mientras, la teoría distal del significado toma la comprensión primitiva de la verdad (en el sentido antes expresado, de que para dar cuenta del contenido de nuestras creencias y el significado debe poseerse el concepto de error y, con ello, el de verdad objetiva) como condición del significado.

Según Davidson, son tres los puntos clave que diferencian su concepción de la epistemológica (y la semántica) con respecto a Quine:

The first was to make responses to the external world, that is, distal stimuli, the basic data for interpreting empirical sentences. The second was to substitute interpretation for translation in order to emphasize the semantic structure of language and highlight the role of truth. The third was to claim that Quine's way of detecting the truth functional sentential connectives by observing patterns of inference could be extended to the patterns of quantificational logic. This meant that the radical interpreter was able to spot the roles of singular terms and predicates and whatever did the work of quantifiers and variables in natural languages from the start.²⁸³

Volviendo entonces a la concepción distal de Davidson, podemos considerar que los significados *son compartidos* por hablante e intérprete en la medida en que podemos determinar qué eventos, objetos o situaciones idénticas fijadas en algún punto distante de las cadenas causales causan o causarían asentimiento y disentimiento. En tanto intérprete radical —sugiere Davidson— correlaciono respuestas verbales de un hablante con cambios en el medioambiente. Al inferir una relación causal, traduzco entonces esas respuestas verbales del hablante por una sentencia propia cuya aceptación o rechazo son causados en mí por los mismos cambios en el medioambiente. Las causas y los objetos o eventos que generan respuestas verbales (o de otro tipo) se encuentran en el entorno exterior de los hablantes y se determinan en y por la interacción. En esa medida, el espacio común (a lo Sellars, el espacio lógico de las razones) opera como el calibre común tanto para la fijación de las creencias como para la determinación del significado.

283 Davidson, D. (1999). Reply to Dagfinn Føllesdal. En L. E. Hahn (Ed.), *The philosophy of Donald Davidson* (págs. 729-730). Chicago: Open Court. Un punto interesante, pero que en sí mismo implicaría un desarrollo particular, es la observación que sigue a la cita mencionada arriba; Davidson continúa: «These three changes gave up Quine's doctrine that predication and the ontology that goes with it are a provincial trait of our home language which we read into the languages we understand rather than a fundamental feature of anything we would call a language». *Ibidem*; con ello parece sugerir que su doctrina supone la aceptación de ciertos «universales del lenguaje». Este es uno de los pocos lugares en que Davidson explícitamente lo sugiere (esta observación me fue sugerida por el Prof. C. Caorsi).

Esto es lo que Davidson llama el argumento de la *triangulación*. Como ya hemos visto, la triangulación consiste en relacionar ciertas preferencias de los hablantes con rasgos relevantes del entorno.²⁸⁴ Lo que contará como rasgos relevantes (objetos o eventos) está en función de las respuestas y mutuo reconocimiento de los hablantes, que pueden identificar por esta vía la causa común de sus preferencias. En este sentido, el recurso a la triangulación opera como una manera de describir parte de las condiciones que son necesarias para constituir y reconocer la posibilidad de atribuir creencias a otros, así como para tenerlas. Además, como ya anotamos también más arriba, la noción misma de *similitud*, *causa común* o *actuar de la misma manera* se constituye en la interpretación, aportando un tipo de *calibración* mutua que determina lo que contaría como un error. Dicho de otro modo y en términos un tanto paradójales, la existencia de estándares lingüísticos requiere del *reconocimiento de estándares lingüísticos* (las reglas que determinan el significado) y ello no puede constituirse de manera individual (diferenciar el error posible o desviación) a menos que se *interactúe en condiciones públicas* e igualmente accesibles para hablante e intérprete. Ahora bien, de acuerdo con esta primera formulación, el surgimiento de toda normatividad es considerada como un cierto tipo de coordinación de los comportamientos que finalmente se explica por sus consecuencias, la mutua interpretabilidad o, sin más, el éxito comunicativo. Sin embargo, debe quedar claro que esto no es una mera recurrencia al acuerdo intersubjetivo que transforma toda regla en un mero producto social, no si social significa acuerdo sin la constricción causal de un mundo común que constriñe y en parte motiva y satisface las acciones de los agentes que interactúan entre ellos y con el mundo.

Por otra parte, parece claro que el argumento de la triangulación está emparentado con los problemas presentados por la paradoja wittgensteiniana de la interpretación y su intento de resolución apelando a la práctica de los hablantes; esto parece acercar ambas perspectivas. Nuestro punto es que el argumento davidsoniano no acude a la resolución comunitaria de la paradoja, por lo que, si el parentesco se sostiene, tal vez las lecturas comunitaristas de la paradoja de la interpretación encuentren otras alternativas que no presenten sus mismas dificultades.

284 Como ya hicimos referencia en la página 200 (en el capítulo anterior), en los siguientes textos de Davidson puede encontrarse el recurso a la triangulación: Davidson, D. (1982). Rational animals. *Dialectica*, 36(4), 317-327, reimpresso en Davidson, 2001, págs. 95-105, especialmente pág. 105; (1990). Meaning, truth and evidence. En R. B. Barrett, & R. Gibson (Eds.), *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell, págs. 68-79, en este artículo se presenta la distinción entre teorías *proximales* del significado (Quine) y la teoría *distal* defendida por Davidson; esta última se sostiene, justamente, en la triangulación. Ver también Davidson, D. (1991). Three varieties of knowledge (reprinted in Davidson, 2001c). En A. Phillips Griffiths (Ed.), *A. J. Ayer memorial essays (Royal Institute of Philosophy supplement, 30)* (págs. 153-166). Cambridge: Cambridge University Press; (1992). The second person. *Midwest Studies in Philosophy*, 17(1), 255-267, reimpresso en cf. Davidson, 2001.

En lo siguiente plantearé lo que creo es la solución davidsoniana y que consiste en lo que llamaré la solución de la *interacción dialógica*, que requiere una mínima caracterización. La interacción dialógica supone que la adquisición de un primer lenguaje y su uso dependen esencialmente de utilizar algunas palabras (gruesamente, signos o expresiones dotadas de sentido que pueden diferenciarse por su uso, unas de otras, sistemáticamente), sea lo que fuere que signifiquen, *para comunicarse con los demás*, lo que no implica hablar como lo hacen los demás o compartir previos estándares de corrección.

Para presentar dicha posición recordaré algunas observaciones acerca del lenguaje y el significado de Davidson que fueron dadas en el capítulo anterior y luego expondré la manera en que me parece que hay que leer el argumento de la triangulación vinculado al problema de la normatividad.

El bosquejo del lenguaje y el significado —en el que se enmarcan las observaciones de Davidson— supone que una teoría del significado para el lenguaje de un hablante debe permitirnos interpretar correctamente todas las preferencias de ese hablante de acuerdo con los principios que gobiernan la interpretación, respetando el requisito central que es mantener la composicionalidad. Además, la mutua determinación del significado y la creencia lleva a que el reconocimiento por parte de un intérprete de las actitudes proposicionales sostenidas por un hablante —entre otras, las creencias acerca de la verdad de las oraciones que el hablante estaría dispuesto a sostener como verdaderas en su lenguaje— son el vehículo de la comprensión a la vez de lo que quiere decir con sus palabras (significado del hablante) como de sus creencias, ello en virtud de su interacción con el entorno y su comportamiento en relación con otros hablantes. Así, una teoría del significado se transforma, en realidad, en una teoría de la interpretación de las intenciones de un hablante, el cual es interpretable en virtud de reconocer en su accionar un patrón estructural que exprese consistentemente sus actitudes proposicionales. La suposición general detrás de la concepción del significado y el lenguaje es que estos dependen de la habilidad para comunicarnos exitosamente interpretando las preferencias de los hablantes. La comunicación exitosa está ligada, en última instancia, a una habilidad práctica que podría modelarse como teorías interpretativas con los rasgos de las teorías de la verdad al estilo tarskiano. De todas maneras, hay que recordar que Davidson no pretende con ello describir la naturaleza de la competencia lingüística o lo que deberíamos entender por un *lenguaje* especificable como una estructura *a priori* cuya adquisición y manejo garanticen el éxito comunicativo, sino más bien *aquello que está implicado al reconocer que alguien posee o usa un lenguaje*.²⁸⁵ De esta manera, la interpretabilidad como criterio de asignación de un lenguaje y la práctica social en la cual se enmarca son los aspectos relevantes que permiten darnos asidero para acercarlo al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*.

285 Davidson, D. (2005a). A nice derangement of epitaphs. En D. Davidson, *Truth, language and history* (págs. 89-105). Oxford: Clarendon Press.

Ahora bien, el problema que intentamos formular a partir de este resumen —y tal como quedó planeado en el capítulo anterior— puede plantearse de la siguiente manera: si descifrar el significado contando con la evidencia de la *regularidad* observable a partir de la conducta en una situación comunicativa exige interpretación de esa regularidad y ello no requiere convenciones, según el notorio anticonvencionalismo de Davidson, ¿podría haber comunicación y disponibilidad del espacio público común sin que ello conlleve ya criterios convencionales de reconocimiento mutuo, es decir, actuar de la *misma manera*, *significar de la misma manera*, *guiarse por las mismas reglas* que los otros?²⁸⁶

Es decir, las convenciones, más que responder a la normatividad del significado y el lenguaje, las presupone. Por esto, dado que la asignación de un lenguaje a un hablante se rige por el *criterio de interpretabilidad*, el peso que toma la tesis de la indeterminación de la interpretación²⁸⁷ (la cual Davidson suscribe) se vuelve relevante, y junto a ella la posibilidad de dar cuenta de la normatividad del significado, especialmente si a ello le agregamos que, para Davidson:

nosotros olvidamos que no hay tal cosa como un lenguaje aparte de los sonidos y marcas que las personas hacen, y los hábitos y expectativas que le acompañan. «Compartir un lenguaje» con algún otro consiste en *comprender* lo que ellos dicen, y hablar de manera *bastante cercana* a la manera en que ellos lo hacen. No hay ninguna entidad adicional que *poseamos en común*, algo más que la oreja que compartimos cuando yo le presto oído.²⁸⁸

En consecuencia, si ya teníamos problemas con la normatividad del lenguaje y el significado, estos parecen incrementarse, ya que, según esta perspectiva, el lenguaje y el significado no tienen por qué consistir en algo compartido necesariamente por una comunidad de hablantes. De esta manera, la respuesta comunitarista es explícitamente desechada. Aunque aquí no lo desarrollaré, la propuesta comunitarista no es descartada por mostrarse necesariamente ineficaz, sino por disponer de una mejor solución que no la supone. Ello parece agregarle complejidad a la paradoja wittgensteiniana de la interpretación, aunque, de ser correcta la sugerencia de solución, puede exponer aquellas condiciones mínimas que nos permiten aprender y ser usuarios de un lenguaje sin recurrir a una comunidad ya estructurada como tal en torno a la comprensión de una lengua común.

Ahora bien, a lo que apunta Davidson es que, dado el carácter interpretativo que opera como criterio de lingüisticidad, no podemos acudir a un acuerdo

286 Davidson, D. (1990). *De la verdad y la interpretación*. Barcelona: Gedisa, pág. 263.

287 Dado que más de una teoría de la interpretación podría ser adecuada para dar cuenta de todo particular cuerpo de evidencia lingüística, aunque tales teorías puedan diferir en atribuciones particulares de creencias o asignación de significado, se podrían comportar de manera igualmente satisfactoria para dar cuenta de la totalidad de la conducta lingüística del hablante.

288 Davidson, D. (2005a). *Truth, language and history*. Oxford: Clarendon Press, pág. 131. «[...] no hay tal cosa como un lenguaje, no si un lenguaje es algo similar a lo que muchos filósofos y lingüistas han supuesto. No hay tal cosa a ser aprendida, dominada, o con la cual hemos nacido. Debemos abandonar la idea de una estructura compartida claramente definida que los usuarios del lenguaje adquieren y entonces aplican a casos.» *Ibidem*, pág. 107.

sobre la interpretación de nuestras preferencias *como algo preliminar que nos prepara para interpretar a otros*; el propio proceso de lograr acuerdo involucra el tipo de interpretación para el que el acuerdo debería habilitarnos. Por esto, el éxito de la triangulación depende de poder determinar el contenido de las creencias y, por lo tanto, si las atribuciones de actitudes proposicionales son objetivamente verdaderas o falsas,²⁸⁹ así como toda posibilidad de explicación de la normatividad del significado.

Sin embargo, Davidson reconoce explícitamente la insuficiencia de la triangulación para individuar por sí misma el origen causal común y, por lo tanto, la individuación del significado:

La percepción [en tanto permitiría reconocer el origen causal común y los criterios de individuación] no puede responder esa cuestión de una manera directa [...] y así se asume que el perceptor está armado con la idea de un mundo objetivo y los conceptos de verdad y error. La triangulación *no responde a estas cuestiones*, pero ayuda a fijar algunas de las condiciones bajo las cuales el pensamiento proposicional puede emerger [...] La triangulación no explica la transición desde complejos comportamientos que no requieren pensamiento al comportamiento mediado por pensamiento proposicional, pero la pretensión es que la triangulación suple algunas de las condiciones necesarias.²⁹⁰

En consecuencia, si bien se acepta que la triangulación no explica el mecanismo concreto mediante el cual pasamos de ciertas formas de comportamiento que no implican pensamiento proposicional al comportamiento que sí lo implica, se describen algunas condiciones necesarias que deben estar presentes para que tal pasaje sea posible. Parte sustancial de estas *condiciones* —suplidas por la triangulación— es la posibilidad de que intérprete y hablante clasifiquen la similitud de sus respuestas, pero este criterio de similitud no puede derivarse de las respuestas mismas, sino que más bien se forjan como una condición de reconocimiento de las respuestas y condición de atribución de contenido proposicional. Sin embargo, dada la riqueza de la estructura representada por el conjunto de nuestras propias oraciones y la naturaleza de las conexiones entre los miembros de este conjunto y el mundo, no debería sorprendernos si hay muchos modos de asignar nuestras propias oraciones a las oraciones y pensamientos de un hablante que capturen lo relevante. Es decir, otra vez la indeterminación de la interpretación.

Ahora bien, si esto fuera así, la triangulación no sería más que la presentación de las condiciones para plantear el problema y de ningún modo una dirección de solución. Pero en realidad, el argumento de la triangulación es mejor entendido si lo analizamos más detenidamente.

Por un lado, como ya lo sugerimos, ha de entenderse el recurso a la triangulación como una presentación de la paradoja de la interpretación wittgensteiniana

289 «Indeterminism and antirealism» en Davidson, D., 2001, pág. 74.

290 Davidson, D. (1999). Reply to Dagfinn Føllesdal. En L. E. Hahn (Ed.), *The philosophy of Donald Davidson* (pág. 731). Chicago: Open Court.

y, por lo tanto, un diagnóstico de los problemas enfrentados por ciertas teorías del significado más que una elaboración positiva de su solución. En este punto, Davidson verdaderamente comienza por asumir lo que él llama el externismo perceptual (teoría distal del significado), el punto de vista por el que se hace depender al significado de las preferencias de causas típicas y salientes en el entorno (objetos y eventos) que operan como la determinación necesaria pero no suficiente para que alguien tenga un lenguaje; es por ello que se hace patente que lo que falta es dar cuenta de la individuación de esas causas sin apelar al acuerdo previo y cómo pasar de allí a la normatividad del lenguaje.

De todos modos, tal vez otra analogía (no completamente ajena a la triangulación) nos ayude a plantear este punto.

Un intérprete radical se encuentra en medio de dos fuerzas: una centrípeta de la cognición (necesidad de establecer un estándar) y una centrífuga del mundo como determinación causal; solo hay significado o sentido si se reduce el número de potenciales e infinitas posibilidades abiertas por la determinación del mundo externo. Esto operaría del mismo modo que ocurre cuando seleccionamos, entre todos los posibles ruidos y sonidos, un número limitado de sonidos significativos y reconocidos como lenguaje, y ello solo es posible en la medida en que ese estándar se fija en la interacción con otro hablante. La constricción holística del significado y la evidencia es parte de la fuerza centrípeta de la cognición para fijar un estándar, pero esta constricción no tiene por qué proyectarse a las condiciones del mundo determinadas por el mutuo cruce de perspectivas de hablante e intérprete. Es claro que no parece esencial a los hechos (sean lo que fueren como causas) el poseer algún rol normativo, ni siquiera potencialmente, para ser lo que ellos sean. El aspecto normativo tiene que ver con la posesión de cierta capacidad de justificar o dar razones a uno mismo y a otros, lo que es, por sí mismo, extraño a los hechos. Por ello, es en el esfuerzo por comunicar intenciones frente a otro hablante en condiciones públicas de interacción dialógica donde puedo buscar y hacer consciente un patrón de regularidad en el uso de mis expresiones y las de los otros hablantes. Es decir, que el reconocimiento del hecho de que los estándares lingüísticos solo puedan ser realizados conjuntamente al identificar causas comunes que determinan nuestros comportamientos no entraña que las causas salientes justifiquen por sí mismas el acuerdo, ni que tal acuerdo resida en el punto de vista comunitarista de la regularidad necesariamente compartida. En realidad solo podemos extraer, de la interacción dialógica entre un hablante y un intérprete que ajustan mutuamente su interacción, la conciencia de tratar de minimizar la adscripción de error inteligible en la mutua adscripción de significados y creencias. Ello no entraña que el estándar que gobierna las aplicaciones de mis expresiones lingüísticas ha de ser el *mismo* que gobierna las aplicaciones de la *misma expresión* usada por otro individuo. Lo que sí parece entrañado es que ambos —hablante y oyente— ponen en juego sus respectivos procedimientos de reificación, lo que permite por una parte delimitar patrones inferenciales en el comportamiento verbal y, por otra parte, localizar mutuamente aquellos puntos de cruce que operan como la causa de tales y cuales preferencias.

La intención que guía la comunicación ha de ser entendida en la medida en que sea tomada como uno quiere que sea entendida (el significado parece asemejarse a «hacerse entender de una cierta manera»). Esta intención constituye, por lo tanto, la norma contra la que el hablante y otros pueden medir el éxito o fracaso de la conducta verbal. Así, uno puede pensar que significa algo por una expresión, pero estará en un error acerca de ello si no logra hacerse comprensible de la manera que uno intentaba. A la vez, si una expresión es significativa además ha de tener condiciones de satisfacción, o realización, etcétera; de aquí la necesaria interacción dialógica en un entorno de mutua accesibilidad pública.

Por lo tanto, el estándar lingüístico no puede obtenerse a partir de ítems que se encuentren en completa independencia del uso o prácticas dialógicas de los usuarios. Esto nos conduce a otro aspecto de la triangulación vinculado al problema de la objetividad. Veamos el punto.

Davidson mantiene que para tener un lenguaje uno debe poseer el concepto de objetividad, esto es, la idea de que las cosas pueden ser de manera diferente a como ellas parecen ser y que ello es independiente de lo que uno piense de ellas. En el contexto de la triangulación esto significa concretamente que acudir a individuar las causas típicas que determinan las preferencias de alguien no es suficiente para especificar su significado. Como hemos visto en lo anterior, es necesaria la interacción dialógica con otro individuo que responde a esas mismas causas salientes como uno lo hace. Debe reconocerse a estas causas como tal, es decir, como proporcionando el marco para la aplicación de las palabras y por lo tanto como preexistentes e independientes de las respuestas típicas que pueda generar. De esta manera, solo cuando las respuestas generadas en el contexto de la triangulación han sido realizadas por sujetos que poseen el concepto de objetividad, es que estas respuestas pueden determinar tales o cuales causas y, por lo tanto, gobernarse las palabras por un cierto estándar. Un ejemplo del propio Davidson puede ayudar a comprender el punto.

Supongamos que yo creo que hay una moneda en mi bolsillo. Vacío mi bolsillo y no encuentro ninguna moneda; ello me sorprende, porque efectivamente creía que tenía una allí. Parece claro que no podría sorprenderme de esta manera si no tuviera creencias en primer lugar, creencias que generan expectativas que pueden defraudarse o satisfacerse. El reconocimiento de que, pese a mis creencias, puedo estar equivocado da sentido (por lo menos en este tipo de casos) a la sorpresa generada por la falta de la moneda en el bolsillo. Pero, además, ello implica que puedo evaluar el contenido de mi creencia y variar mi consideración; hay un contraste entre lo que yo creía que era el caso y lo que efectivamente he llegado a creer luego de la sorpresa generada por su falta. Gran parte del concepto de creencia es o depende del reconocimiento de esta diferencia entre lo que creo y lo que es el caso, entre lo que creo que es el estado de mis finanzas y el estado efectivo de mis finanzas. Para Davidson la comunicación juega aquí un rol central, ya que ¿cómo se manifestaría el dominio de este contraste sin la base lingüística de la interacción comunicativa?

Para comprender el habla de otro debo ser capaz de pensar en las mismas cosas que el otro hace, tengo que compartir su mundo; no tengo que estar de acuerdo con él en todos los asuntos, pero para que pueda haber desacuerdo inteligible debemos considerar las mismas proposiciones con el mismo tema o cuestiones y, sobre todo, el mismo concepto de la verdad. La comunicación depende de considerar que los agentes de la interacción poseen el concepto de un mundo compartido; se podría objetar que, sin embargo, el concepto de un mundo compartido es solo un mundo intersubjetivo. Pero el concepto de un mundo intersubjetivo es el concepto de un mundo objetivo, un mundo sobre el que cada agente puede tener creencias y que permite contrastarlas con las creencias del otro agente en la interacción que cruza sus perspectivas en un mundo públicamente accesible.

Es en este sentido que la triangulación se relaciona con la solución a la paradoja de la interpretación y los problemas de seguir una regla que involucren la normatividad del significado. Davidson sostiene que las interacciones de una simple criatura a solas con su ambiente no son suficientes para determinar aquello a lo que responde configurando una reacción típica. Las causas típicas son determinadas solo como causas comunes, esto es, como la causa típica más cercana y mutua de las reacciones de al menos dos criaturas que interactúan con el mismo objeto o evento. No hay espacio para la aplicación de estos conceptos sin el ajuste proporcionado por la triangulación. De esta manera, el lenguaje es social en el sentido de que el espacio común da las condiciones para el reconocimiento y aplicación de los conceptos. Por ello, con respecto a fijar un estándar objetivo o norma, «el punto no es identificar la norma, sino hacer sentido de que haya una norma».²⁹¹ De este modo se rechazan tanto las soluciones individualistas como las comunitaristas; el significado es normativo en el sentido de que lo que nosotros significamos por nuestras palabras nos compromete a usarlas de una cierta manera y, por otra parte, es objetivo en el sentido de que si nos desviamos o no de los estándares de corrección que gobiernan nuestra plabaras, ello es una cuestión objetiva.

Ahora bien, lo anterior es posible solo si los individuos poseen y manifiestan en la interacción el concepto de verdad objetiva y, por lo tanto, la posibilidad de reconocer el error. De esta manera, la fijación del significado y la creencia se vuelve comprensible en la medida en que aceptamos su interrelación con el concepto de verdad y que su precomprensión opera como una condición necesaria para ello.

291 Davidson, D. (2001). Externalisms. En P. Kotatko, P. Pagin, & G. Segal (Edits.), *Interpreting Davidson* (págs. 1-16). Stanford: CSLI Publications.

Conclusión

Según lo que hemos visto, la precondition del concepto de objetividad y la discriminación de semejanzas y diferencias que permiten identificar y reidentificar las variaciones concomitantes del entorno (objetos y eventos) con las preferencias del hablante son las determinantes que constituyen la posibilidad de la propia regularidad o normatividad que requiere el lenguaje. Por lo tanto, no es el peso compartido de la comunidad quien aporta la normatividad. En todo caso, es la intención comunicativa en el marco de la interacción dialógica de al menos dos personas (que, por otra parte, no necesitan hablar el mismo lenguaje) lo que se presenta como una precondition de la comunicación y de la necesidad de ajuste y modificación de las creencias, lo que a su vez supone reconocer el concepto *objetividad* y la posibilidad de adscribir actitudes proposicionales a un hablante. Los lenguajes solo pueden ser producidos por individuos que hablan *con* otros individuos, pero no necesariamente que hablan el mismo lenguaje.

Por otra parte, el lenguaje no presenta un estándar de corrección o competencia independiente de la actividad individual, lo que requiere una mínima competencia consistente en la conformidad con la práctica de otros (aspecto primero de la triangulación: *a la* Wittgenstein, indeterminación causal y perceptiva, problemas de la ostensión). A la vez, exige una mayor competencia consistente en habilidades para marcar distinciones, producir precisiones, usar diversas fuentes simbólicas, ofrecer contraejemplos, hacer inferencias, etcétera (aspecto segundo de la triangulación: poseer el concepto de objetividad y poder atribuir actitudes proposicionales). La verdad de la caracterización normativa no reside primariamente en el acuerdo, sino en la recurrencia a la reflexión sobre hechos extralingüísticos, aunque no hay garantía trascendental de que la gente no pueda eventualmente acordar sobre errores. Algo así como que siempre puedo estar equivocado en el uso actual, pero no al final y menos de manera generalizada, so pena de volver absurda la comunicación. Por ello, el acuerdo social —si bien aporta a la determinación del significado— no puede ser el árbitro final de la objetividad.

Finalmente, he sugerido que Wittgenstein aceptaría que no podríamos tener el concepto de correcto o incorrecto si no fuera por la conformidad de la práctica con otros; ello surge, indudablemente, de los problemas ligados al argumento contra el lenguaje privado. Es decir, que para fijar un estándar de corrección e incorrección se necesitan al menos dos criaturas que correlacionen sus propias reacciones ante ciertas condiciones del entorno con las reacciones de otro. Pero una vez que estas correlaciones están establecidas, cada uno puede generar expectativas sobre las condiciones del entorno que cada uno percibe como asociadas a las reacciones del otro; el reconocimiento del error se asocia a la eventual falla de las expectativas, no a las reacciones. Por lo tanto, la comprensión mutua lograda en la interacción dialógica no define el concepto de objetividad y normatividad sostenido en el acuerdo o consenso, pero crea el espacio para su aplicación.

Si lo anterior es correcto, pueden entenderse afirmaciones como las de Davidson de que para tener una creencia es necesario tener el concepto de creencia, y para ello es necesario tener un lenguaje.

Creo que una última observación wittgensteiniana sugerida unos capítulos atrás (final del capítulo 1) puede acercarnos aún más al argumento de la triangulación y a la lectura que he intentado realizar; en la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* nos dice:

Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que le subyace a ella en la naturaleza? Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención).²⁹²

²⁹² Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical investigations*. (2.ª ed.) Blackwell Publishers. Versión en español: (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Ed. Crítica. UNAM, pág. 523.

La socialidad del lenguaje, las reglas y las prácticas

*Cuando Dios creó a Adam, le susurró en su oído:
en todo contexto de acción tu reconocerás reglas,
aunque más no sea la regla de buscar a tientas
reglas de reconocimiento. Cuando ceses de reconocer
reglas, caminarás sobre cuatro pies.²⁹³*

Introducción

En el capítulo anterior mostramos cómo el argumento davidsoniano de la triangulación puede conducir, por una parte, a una solución de la paradoja de la interpretación de Wittgenstein sin recurrir a la sanción final de la comunidad como fundamento para la objetividad y la normatividad del significado. Por otra parte, se muestra cómo la adquisición del lenguaje y la manifestación del conocimiento de los hablantes en el uso (las exigencias de Dummett a una teoría del significado) pueden sostenerse desde una perspectiva comprometida con el significado como condiciones de verdad y el recurso a una noción objetiva de verdad.

A la vez, esta solución muestra la interdependencia conceptual entre nociones como verdad, creencia, significado y error objetivo; los que conformarían una red que solo puede analizarse y comprenderse en la medida en que mostramos tales conexiones. Con ello se explicita que parte del contenido de nuestro concepto habitual de verdad se muestra en el rol explicativo que juega en esta red conceptual, dándole un contenido que excede el mero dispositivo desentremillador. De este modo, aporta lateralmente a la discusión entre realismo y antirrealismo, ya que no tenemos por qué aceptar el quietismo filosófico que suele sugerirse desde posturas deflacionarias acerca de la verdad y el significado.

Sin embargo, podría argumentarse (lo cual ha sido frecuente) que la concepción del lenguaje que se encuentra supuesta en la concepción interpretativa y la triangulación davidsoniana —que recurre a una concepción idioléctica del lenguaje— no da cabal cuenta de la dimensión social del lenguaje de la que depende en mayor o menor grado. Por lo tanto me propongo, en este capítulo final, ofrecer algunos elementos que ayuden a enmarcar esta discusión, mostrando en qué consistiría la dimensión social del lenguaje y cómo ella puede ser leída (ya está sugerido en los capítulos anteriores) en claves muy cercanas a las

293 Sicha, J. F. (Ed.). (1980). *Pure pragmatics and possible worlds: The early essays of Wilfrid Sellars*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, pág. 152.

wittgensteinianas de las *Investigaciones filosóficas*, a pesar de opiniones contrarias como la de M. Williams.

La afirmación *no hay tal cosa como un lenguaje* ha provocado un fuerte desconcierto filosófico no por ser completamente original, sino porque es realizada en el interior de la filosofía del lenguaje por un filósofo como Donald Davidson, a quien se lo reconoce por su particular contribución a este campo con la renovación de una semántica de las condiciones de verdad. Si consideramos que el programa davidsoniano perseguía —entre otras cosas— la posibilidad de proveer una teoría finita del significado para los lenguajes naturales orientada por el modelo de la teoría tarskiana de la verdad, suena en principio extraña la conclusión «[...] no hay tal cosa como un lenguaje, no si un lenguaje es algo similar a lo que muchos filósofos y lingüistas han supuesto» (incluido él, agregaría) (Davidson 1986, pág. 446), lo que parece por lo tanto minar su propio programa,²⁹⁴ sobre todo si consideramos que Davidson acuerda —como parte de su propio programa— que la teoría del significado requiere la distinción wittgensteiniana entre usar las palabras correctamente y meramente pensar que uno lo hace, entre seguir una regla y creer que uno está siguiendo una regla, y que ello solo es posible a través de la interacción social, entendida y posibilitada por la condición social y pública del lenguaje.

Es decir, al afirmar que no hay tal cosa como un lenguaje se niega que haya algo tal como lo que se supone debe aprender una

persona, que adquiere la habilidad para operar de acuerdo con un preciso y especificable conjunto de reglas sintácticas y semánticas, que la comunicación verbal depende de que el hablante y oyente compartan tal habilidad sin que se requiera alguna otra cosa más que esto^{295, 296}

Ello es realmente sorprendente ya que parece, al menos en principio, una autodisolución quietista de la búsqueda por comprender el lenguaje (o bien por adecuada terapia o bien por acentuar el escepticismo) o, en el mejor de los casos, un abandono de la centralidad del lenguaje como vehículo de comprensión de varios problemas filosóficos.

294 Dorit Bar-on y Mark Risjord observan: «Unless Davidson's radical claim is a departure from his developed views, the Davidsonian program appears to have undermined itself» (Bar-on, D., & Risjord, M. (1992). Is there such a thing as a language? *Canadian Journal of Philosophy*, 22(2), 163-190, pág. 163). En este punto sería útil leer las respuestas que Davidson dirige a quienes le marcan esta aparente e indeseable tensión en su programa, ver «Appendix: Replies to Rorty, Stroud, McDowell, and Pereda» (1998) en Davidson, D. (2005a). *Truth, language and history*. Oxford: Clarendon Press, págs. 315-327.

295 Davidson, D. (2005a). The social aspect of language. En D. Davidson, *Truth, language and history* (págs. 109-125). Oxford: Clarendon Press.

296 O de otro modo: «That conception of language is of [...] a complex abstract object, defined by giving a finite list of expressions (words), rules for construing meaningful concatenations of expressions (sentences), and a semantic interpretation of the meaningful expressions based on the semantic features of individual words» (Davidson, D. (2001c). The second person. En D. Davidson, *Subjective, intersubjective, objective* (pág. 255). Oxford: Clarendon Press).

Creo que algunas observaciones generales sobre ciertas claves en el planteamiento del problema así como la heurística que condiciona las observaciones de Davidson permitirán comprender el alcance de sus observaciones.

En el siguiente pasaje, Kripke expresa una tensión compartida por muchos filósofos y que me parece que puede permitir una buena caracterización del entorno y los compromisos involucrados a la hora de considerar acercamientos claves al campo del lenguaje. Observa Kripke:

[...] Yo me encuentro desgarrado entre dos sentimientos conflictivos: un sentimiento Chomskyano que encuentra que las profundas regularidades en el lenguaje natural deben ser descubiertas por una apropiada combinación de técnicas formales, empíricas e intuitivas; y un sentimiento contrario (tardío) Wittgensteiniano de que muchas de las estructuras profundas que subyacen a las formas lógico-semánticas y los compromisos ontológicos, etc., que los filósofos han pretendido descubrir mediante tales técnicas no son otra cosa que *Luftgebäude* (construcciones en el aire).²⁹⁷

Esta observación se realiza a mediados de los años setenta y Kripke confiesa que no sabe cómo resolver la tensión, pero que —por lo menos en el artículo citado— toma como aceptada la primera tendencia. Todos sabemos hoy cómo, poco tiempo después, asumirá la segunda tendencia en su *Wittgenstein on rules and private language* de 1982.

En otro contexto, pero apropiado como heurística para nuestro caso, Frank Ramsey observó:

Evidentemente, sin embargo, ninguno de aquellos argumentos es realmente decisivo, y la posición es extremadamente insatisfactoria para cualquiera con real curiosidad acerca de una cuestión tan fundamental. En tales casos es una máxima heurística que la verdad no se encuentra en alguno de los dos puntos de vista enfrentados, sino en alguna tercera posibilidad que no ha sido pensada, que nosotros podemos descubrir solamente si rechazamos alguna cosa asumida como obvia por ambos contendientes.²⁹⁸

En este sentido, la problemática mencionada arriba acerca de la concepción del lenguaje y particularmente su vínculo con los problemas de la paradoja de la interpretación del Wittgenstein tardío —que están implicadas en la observación de Kripke y en el programa davidsoniano— nos enfrentan en primera instancia a una nueva dimensión dialéctica con respecto a la problemática del lenguaje. Ya sea asumir los resultados de Wittgenstein o bien enfrentar las críticas a las teorías denotativas del significado que nos plantea en las *Investigaciones filosóficas*, allí Wittgenstein identificó un problema filosófico relevante: el problema

297 Kripke, S. (1976). Substitutional quantification. En G. Evans, & J. McDowell (Edits.), *Truth and meaning* (pág. 412). Oxford: Oxford University Press, nota 56 (la traducción me pertenece; si bien esta cita y la siguiente son tomadas de sus originales, ellas me fueron sugeridas por la lectura de Katz, J. J. (1990). *The metaphysics of meaning*. Cambridge: MIT Press, quien las cita).

298 Ramsey, F. P. (1931). *The foundations of mathematics and other logical essays*. Londres: Kegan Paul, págs. 115-116.

de la normatividad de nuestros contenidos intencionales. Esto es, en su período tardío, sus argumentos centrales —como el problema de seguir una regla y los argumentos del lenguaje privado— nos desafían a comprender el significado normativo de nuestros contenidos intencionales, los modos a través de los cuales incorporamos nuestros estándares para evaluar su corrección. Wittgenstein nos enfrenta a la ineptitud de pensar la normatividad, aquello que determina cómo debería ser apropiado actuar (en el sentido general de actuar correctamente o de manera incorrecta de acuerdo con alguna norma) partiendo de una cierta fuerza causal. Por ello, dar cuenta del significado en términos intencionales es dar cuenta de la fuente que determina la manera correcta de actuar y de usar nuestras expresiones lingüísticas.

Ahora bien, dado que de su argumentación surge como corolario una ineliminable dimensión social, parte del problema que se nos presenta —y sobre el que quiero llamar la atención— no es ya si el acercamiento a tal problemática acude a instrumentos formales o a recurrentes postulaciones de estructuras formales subyacentes, por un lado, o que todo ello sea señalado como vanas *construcciones en el aire*, sino a cómo entender la aparente e ingenua postulación que surge como corolario evidente de sus argumentos: que el lenguaje es social.

Parte de la respuesta de Wittgenstein a la paradoja de la interpretación es que hay cierta manera de captar una regla que no es una interpretación, sino una cuestión de costumbre o de obedecer ciegamente.²⁹⁹ Tal comportamiento rutinario adquiere dimensión normativa en la medida en que es compartido con otros para constituir maneras comunes de juzgar y actuar. Este trasfondo de prácticas parece comportarse como la base lógicamente necesaria para la posibilidad de generar genuino acuerdo o desacuerdo, formación de hipótesis o creencias, es decir, la posibilidad de generar el espacio lógico de la justificación o las razones. Sin ello no podríamos dar cuenta de la formación de intenciones o deseos; es en este espacio

299 Aquí podríamos tomar como abreviación sinóptica la manera en que R. Brandom plantea el aporte crítico de Wittgenstein; según Brandom la contribución de Wittgenstein ha sido mostrar que la normatividad de nuestras prácticas lingüísticas no pueden ser explicadas por aplicar conscientemente reglas, ni en términos de meras regularidades naturales. El primer caso Brandom le llama “regulism” y lo caracteriza del siguiente modo: «a particular model of correctness and incorrectness, roughly Kant’s, in which what makes a performance correct or not is its relation to some explicit rule...

On this account, acts are liable to normative assessments insofar as they are governed by propositionally explicit prescriptions, prohibitions, and permissions.» (*MIE*, 18,19)

Al segundo caso Brandom lo llama “regularism”: «The simple regularity approach is committed to identifying the distinction between correct and incorrect performance with that between regular and irregular performance. A norm implicit in practice is just a pattern exhibited by behaviour. To violate that norm to make a mistake or act incorrectly according to that norm, is to break the pattern, to act irregularly... Wittgenstein explicitly considers and rejects this approach. Where his master argument against regulism has the form of an appeal to the regress of interpretations, his master argument against regularism has the form of an appeal to the possibility of gerrymandering» (27-8; 69). Brandom, R. (1998). *Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment* (paperback ed.). Cambridge: Harvard University Press.

de razones donde nuestras acciones se estructuran normativamente. Este marco habilita la posibilidad de conformar nuestros juicios de similaridad con respecto a objetos y propiedades salientes en el mundo y con ello garantizar la manera de proseguir actuando o significando del mismo modo en el tiempo. Esta conformidad ocurre tanto en la mutua calibración de nuestras creencias como en el ajuste en los juicios básicos acerca de la similaridad normativa.

Estas constricciones normativas están claramente relacionadas con un entorno social en el que se constituye el espacio donde el significado puede emerger, por lo que la existencia de estándares lingüísticos requiere que las calibraciones mutuas puedan ser ejecutadas no de manera individual, sino en conjunto.

Por lo tanto, la dimensión social del lenguaje y la comunicabilidad pública parece implicada necesariamente en los argumentos de Wittgenstein. Sin embargo, queda abierta y discutible la comprensión misma de la dimensión social, ya que es pertinente preguntarse si los estándares que gobiernan la aplicación de las expresiones lingüísticas individuales deban de ser los mismos que gobiernan las aplicaciones de las mismas expresiones usadas por otro individuo, o tal vez de toda una comunidad de hablantes.

Davidson —como lo anotamos más arriba— acepta las consecuencias de la argumentación de Wittgenstein en el contexto de discusión con M. Dummett. Justamente, sobre la dimensión social del lenguaje, apunta:

Quizás nosotros aún acordemos sobre la razón subyacente, particularmente la razón de Wittgenstein de que sin un entorno social nada podría contar como mala aplicación de las palabras en el lenguaje. Donde nos separamos [con Dummett] es en cómo pensamos que el entorno social realiza su contribución esencial.³⁰⁰

Esta observación muestra que lo que es menos obvio y seguramente más controversial y que es —por otra parte— el motivo central de confrontación de Davidson con Dummett es la respuesta a la interrogante ¿en qué tipo de prácticas está basado el significado lingüístico? Particularmente, ¿pueden considerarse las prácticas de un solo individuo o deben ser consideradas las prácticas de todo un grupo?

Las respuestas a estas interrogantes dividen las aguas a la hora de pensar la socialidad del lenguaje, sin embargo, antes de anotar la respuesta davidsoniana y cierta confrontación con la perspectiva de M. Williams al respecto —que será el centro del capítulo—, me parece necesaria una declaración del interés filosófico en la que el propio Davidson enmarca sus respuestas. En *The social aspect of language* apunta:

Sin embargo, mi interés en este punto no es describir una práctica real, sino decidir qué es necesario para la comunicación lingüística. Y aquí pienso que yo he visto (y veo) muy claras razones para dudar que el lenguaje, si el lenguaje es tomado como implicando maneras compartidas de hablar, sea esencial. Las

300 Davidson, D. (2005a). The social aspect of language. En D. Davidson, *Truth, language and history* (pág. 113). Oxford: Clarendon Press.

mismas dudas se aplican a la noción de seguir una regla, participar en una práctica o actuar de acuerdo a convenciones, *si ellas son tomadas como implicando el ser compartidas*.³⁰¹

Por discutible que sea, el punto metodológico aquí señalado por Davidson (si es que podemos hablar así) es considerar si la comunicación lingüística solo puede entenderse en la medida en que requiera como condiciones necesarias y suficientes el *compartir* las *mismas* reglas, adecuarse a convenciones o participar en las *mismas* prácticas. Para enunciarlo en forma davidsoniana y paradójal: ¿cuántos hablantes o intérpretes de una lengua deben existir para que podamos decir que hay un hablante?

Teniendo esto en mente, nuestro punto es: ¿cómo hemos de entender la noción misma de *socialidad* del lenguaje? ¿Debe el lenguaje ser social en el sentido de que tener un lenguaje dependa esencialmente de que el significado de las palabras de uno esté determinado por el significado que los miembros de una comunidad les adjudiquen a ellas? O, de otra manera, ¿el lenguaje es social solamente en el sentido de que tener un lenguaje depende de cómo hemos usado algunas palabras, cualesquiera sean, para comunicarnos con otros?

Llamemos al primer punto de vista *comunitario* y al último punto de vista *dialógico* o *interpretativo*.³⁰² Avancemos ahora con estas distinciones.

Meredith Williams es una de las filósofas que particularmente nos ha llamado la atención sobre la dimensión social obvia pero problemática que se encuentra implicada en los argumentos de Wittgenstein desde su *Wittgenstein, mind and meaning: Towards a social theory of mind* (1999) hasta su más reciente *Blind obedience: The structure and content of Wittgenstein's later philosophy* (2010); ha insistido y refinado progresivamente la interpretación de los argumentos provenientes del Wittgenstein tardío para remarcar la dimensión práctica y social del lenguaje.³⁰³

301 *Ibidem*, pág. 115 (por favor, nótese el condicional resaltado en el original).

302 Esta distinción es una variación de la propuesta por Verheggen, C. (2006). How social must language be? *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 36(2), 203-219, aunque aquí es usada para acercarme luego a la terminología de M. Williams (ver más abajo).

303 La siguiente puede ser una abreviada declaración de las claves interpretativas que Williams nos ofrece de la filosofía del Wittgenstein tardío: «Wittgenstein's critiques of denotational theories of meaning and the Cartesian theory of mind identify a single deep philosophical problem: "the problem of normative similarity", as I call it. It concerns our most basic judgments of identity and reidentification over time. It emerges in three forms in Part I of the *Investigations*, giving rise to the three most discussed passages and arguments in Wittgenstein's work. These are the semantic role of ostensive definition and so reference more generally; the interpretation of rules and so rule-following more generally; and finally the identification of sensations and so consciousness more generally. Seeing these as forms of the same problem enables us to recognize that Wittgenstein develops a distinctive new method of argumentation in dealing with them» (*Wittgenstein, mind and meaning: Towards a social theory of mind*, pág. 3).

Williams considera que si bien Davidson en sus últimos tiempos temperó sus fuertes inclinaciones individualistas acerca del lenguaje gracias a la incorporación de las consideraciones de Wittgenstein acerca de seguir una regla —reconociendo por lo tanto una dimensión social ineliminable en el lenguaje—, sin embargo ella encuentra desorientador y erróneo el que Davidson no entienda la sociabilidad del lenguaje como *conformidad* del comportamiento individual con el comportamiento de la comunidad.³⁰⁴ Ella considera que Davidson minimiza la dimensión social incorporando la restricción de la mutua interpretabilidad como una condición de la adquisición del lenguaje. Mientras que, según ella, deberíamos considerar que el lenguaje depende de las genuinas prácticas normativas que son estructuradas y admiten evaluación por referencia a un estándar, norma o regla y que solo pueden entenderse en tanto son sociales; así, ningún individuo en radical aislamiento puede participar en acciones que sean correctas o incorrectas. Un período de adiestramiento o aprendizaje es requerido para que se torne un practicante.³⁰⁵ Dicho de esta manera, no parece establecerse ninguna discrepancia con la exigencia de mutua interpretabilidad *a la* Davidson, ya que ello supone un entorno común de por lo menos dos agentes y, con ello, una dimensión social. Pero lo que seguramente Williams está sugiriendo aquí es que debe entenderse el punto de vista individualista (al estilo Davidson) como contrario al comunitarista en tanto este último exige una necesaria *afinidad* entre nosotros mismos y los otros que debe ser explicada en términos de la pertenencia o membresía a una comunidad. Esto último es lo que permite resolver la paradoja de la interpretación y seguir una regla sin caer en el regulismo o regularismo caracterizados por Brandom; ello se sostiene en un modo de actuar ciegamente que funciona como nuestro lecho de roca y de donde surgen nuestras prácticas normativas, en el sentido de que solo en la medida en que se es participante de una práctica en la que los novicios se adiestran junto al maestro puede surgir finalmente la dimensión normativa. De esta manera, la idea de adiestramiento al interior de una práctica y la asimetría entre maestro y discípulo, en el inicio del aprendizaje, toma un lugar metodológico y explicativo central en la lectura que Williams nos ofrece de Wittgenstein.

Es en este contexto que Williams observa:

Donde la relación anterior [es decir, la socialidad comunitaria] está ligada a la idea de que la comprensión lingüística y la comunicación requieren de convenciones lingüísticas compartidas o prácticas, la última [es decir, la de mutua interpretabilidad] al servicio del punto de vista de D. Davidson, sostiene que la comunicación no requiere un lenguaje compartido. Más bien, ser un usuario de un lenguaje es ser interpretable como un hablante, y esto no tiene nada que ver esencialmente con que se hable en conformidad con el uso lingüístico de otro,

304 En esto y en lo siguiente (salvo específica mención) tomo como referencia el artículo de Williams, M. (2000). Wittgenstein and Davidson on the sociality of language. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(3), 299-318.

305 *Wittgenstein, mind and meaning: Towards a social theory of mind*, pág. 215.

sea cual fuere la ventaja pragmática que ello pueda aparejar. La comunicación, en este punto de vista, requiere el mutuo reconocimiento y la atribución de agencia racional entre los interlocutores.³⁰⁶

Esta distinción planteada por Williams se marca entre lo que nosotros hacemos en común con otros miembros de una práctica y la relación entre dos interlocutores que intentan hacer sentido uno del otro sin compartir membresía en una comunidad. El primero podría caracterizarse como el punto de *vista de la práctica*, que requiere convenciones compartidas y conformidad en los comportamientos entre los participantes; mientras que el segundo, (el davidsoniano) el punto de *vista interpretativo*, requiere mutua interpretabilidad entre interlocutores. Obviamente, es el primero el que Williams considera el genuino Wittgenstein y lo vuelca como clave contra los argumentos dados por Davidson para entender la socialidad del lenguaje.

Una vez presentados los preliminares, Williams acepta que Davidson da por buenos los argumentos de Wittgenstein y que este aceptaría el argumento de la triangulación de Davidson, lo que mostraría la cercanía de ambas posturas, pero, a la vez y contra el propio Davidson, se mostraría la superioridad de la concepción de Wittgenstein al estilo Williams, ya que para hacer eficaz su punto de vista, Davidson debería incorporar aspectos del punto de vista de la práctica. Para Williams, la verdad comprendida en el punto de vista de la práctica y el componente crucial e irrenunciable del punto de vista de la comunidad es

[...] la pretensión de que la conformidad del comportamiento es requerida para que el contraste entre correcto e incorrecto obtenga un punto de apoyo. Es importante reconocer que tal calibración de los juicios no es pretensión de conocimiento, sino una condición para ser capaz de realizar pretensiones cognitivas o participar en la interpretación.³⁰⁷

A partir de lo anterior, en lo que sigue solo voy a mencionar algunos de los supuestos de Williams que él lanza contra la concepción que llama *interpretativa* de Davidson y que considero muestran su mala comprensión de este último autor.

1. La amenaza de circularidad. Ya que para Davidson el patrón para medir lo correcto e incorrecto surgiría del éxito o fracaso de hacer comprensible las intenciones del hablante, si el hablante fue comprendido, como intentaba, está en lo correcto; de lo contrario, no lo estará (según Williams, esta estrategia griceana no puede trabajar como fundamento de la normatividad del lenguaje porque, precisamente, uno no puede tener el requisito de las intenciones sin ser ya un hablante).
2. La inestabilidad del lenguaje. Dado el argumento de *A nice derangement of epitaphs*, la teoría del significado que describe la competencia lingüística del hablante no es estable en el tiempo, cambia constantemente

306 *Op. cit.*, pág. 299.

307 Williams, M. (2002). The social basis of normativity in Wittgenstein and Brandom: Interpretation or agreement. En R. Haller, & K. Puhl (Edits.), *Wittgenstein and the future of philosophy: A reassessment after 50 years* (pág. 468). Viena: öbv + hpt Verlag GmbH.

con cada nueva preferencia. Cualquier diferencia en las creencias o uso de una expresión marca un diferente lenguaje dado que, sea cual fuere la manera de proseguir su manera de hablar o actuar en un tiempo posterior, su sistema de creencias —y, por lo tanto, el significado de sus expresiones— habrá variado. En consecuencia, las intenciones del hablante no pueden proveer el contenido requerido para una sustantiva distinción entre correctas e incorrectas maneras de continuar.

3. Así, Williams cree que la correcta dirección se encuentra no en la concepción del significado de Davidson, sino en su metodología de la interpretación; pero que una vez que nosotros reconocemos que ella funciona gracias a la impronta del principio de caridad, entonces, según Williams, la interpretación solo es posible en tanto depende del acuerdo en nuestros juicios, que es la base y fuente del éxito de la comprensión. Nosotros podemos ver entonces que el método de la interpretación es un innecesario rodeo para la comprensión. La comprensión requiere un trasfondo de acuerdo entre participantes, y ello no requiere de la construcción de una teoría del significado constreñido heurísticamente por el principio de caridad.
4. Finalmente, si bien Williams reconoce que el argumento de la triangulación puede conciliarse con la perspectiva de Wittgenstein, sin embargo, Davidson localiza el significado de la triangulación en el contexto filosófico equivocado, en el contexto intelectualizado de construir una interpretación de las preferencias de otro. Más bien nosotros deberíamos entender su significado en conexión con una «manera de atrapar una regla que no es una interpretación».

En esta ocasión solo quiero señalar el marco general que creo desencamina a Williams y en lo que creo que consiste la perspectiva de Davidson al respecto. Aunque a partir de ello podríamos avanzar sobre cada una de las objeciones de Williams, ello quedará para otra ocasión.

En principio es necesario aclarar que Davidson no negaría —en ningún sentido razonable— que haya lenguajes perfectamente inteligibles para nosotros: el español, el inglés, el francés, el vasco, etcétera; lo que él niega es que su dominio dependa de la adquisición de un conjunto de convenciones compartidas y que este conocimiento es una condición necesaria y suficiente para la comunicación lingüística por *principio*, es decir, *a priori*. Por otra parte, hay que recordar que Davidson explícitamente afirma que no pretende en sus argumentos describir la naturaleza de la competencia lingüística o lo que deberíamos entender por un *lenguaje* especificable como una estructura *a priori* cuya adquisición y manejo garanticen el éxito comunicativo, sino más bien «aquello que está implicado al reconocer que alguien posee o usa un lenguaje». ³⁰⁸ Esto enmarca la siguiente afirmación de Davidson y, creo, la diferencia relevante con respecto a Williams:

308 Davidson, D. (2005a). A nice derangement of epitaphs. En D. Davidson, *Truth, language and history* (págs. 89-105). Oxford: Clarendon Press.

la triangulación no explica la transición desde complejos comportamientos que no requieren pensamiento al comportamiento mediado por pensamiento proposicional, pero la pretensión es que la triangulación suple algunas de las condiciones necesarias.³⁰⁹

Parte sustancial de estas condiciones —suplidas por la triangulación— es la posibilidad de que intérprete y hablante clasifiquen la similitud de sus respuestas, pero este criterio de similitud no puede derivarse de las respuestas mismas, sino que, más bien, se forjan como una condición de reconocimiento de las respuestas y, por lo tanto, como condición necesaria para la atribución de contenido proposicional.

Es claro que, por el contrario, la pretensión de Williams apunta —partiendo de la interpretación de Wittgenstein— a dar una serie de indicaciones tendientes a mostrar el pasaje del comportamiento complejo que no requiere pensamiento al comportamiento que requiere pensamiento proposicional. Para ello, le es sustancial dar cuenta del surgimiento de la normatividad a partir del actuar ciegamente como partícipe en una práctica, y ello consiste en la necesaria aceptación de compartir ciertas habilidades en común y a la elaboración de normas o reglas compartidas por una comunidad. Pero este no es el caso de Davidson. Tanto la interpretación radical (con el consabido principio de caridad) como el argumento de la triangulación de lo que tratan, al confrontar comportamientos verbales de intérprete y hablante, es tratar de comprender dónde hacen su entrada la objetividad y los criterios de corrección y, con ello, cuál es la diferencia entre ser adiestrado (en un sentido meramente conductual) para seguir a otros y comprender que uno podría estar equivocado. Para ello, el argumento de la *triangulación* consiste en mostrar cómo se pueden relacionar ciertas preferencias de los hablantes con rasgos relevantes del entorno;³¹⁰ lo que contará como rasgos relevantes (objetos o eventos) está en función de las respuestas y mutuo reconocimiento de los hablantes, que pueden identificar —por esta vía— la causa común de sus preferencias. La noción misma de similitud, causa común o actuar de la misma manera se constituye *en la triangulación*, aportando un tipo de *calibración* mutua que determina lo que contaría como un error. Para ello no se necesita asumir una práctica instaurada ni algún tipo de comportamiento ciego, sino más bien una calibración que solo es posible por la presión externa que generan las condiciones del entorno y el comportamiento tanto del intérprete como del hablante.

De todos modos, tal vez recordar la analogía que propusimos en el capítulo anterior, en este contexto, nos ayude a reforzar lo dicho. Un intérprete radical se encuentra en medio de dos fuerzas: una centrípeta de la cognición (necesidad del establecimiento de un estándar) y una centrífuga del mundo como determinación causal; solo hay significado o sentido si se reduce el número de potenciales

309 Davidson, D. (1999). Reply to Dagfinn Føllesdal. En L. E. Hahn (Ed.), *The philosophy of Donald Davidson* (pág. 731). Chicago: Open Court.

310 Creo que ello ha quedado claro en el capítulo anterior.

e infinitas posibilidades abiertas por la determinación del mundo externo. Esto operaría del mismo modo que ocurre cuando seleccionamos entre todos los posibles ruidos y sonidos un número limitado de sonidos significativos y luego reconocidos como lenguaje, y ello solo es posible en la medida en que ese estándar se fija en la interacción con otro hablante. La constricción holística del significado y la evidencia es parte de la fuerza centrípeta de la cognición para fijar un estándar, pero esa cognición no tiene por qué proyectarse a las condiciones del mundo determinadas por el mutuo cruce de perspectivas de hablante e intérprete. Es decir, que el hecho de que el reconocimiento de estándares lingüísticos solo pueda ser realizado conjuntamente no entraña el punto de vista comunitarista de la regularidad necesariamente compartida; en realidad, solo podemos extraer de la interacción dialógica entre un hablante y un intérprete que ajustan mutuamente su interacción la conciencia de tratar de minimizar la adscripción de error inteligible en la mutua adscripción de significados y creencias.

No hay espacio para la aplicación de estos conceptos sin el ajuste proporcionado por la triangulación. De esta manera, el lenguaje es social en el sentido en que el espacio común da las condiciones para el reconocimiento y aplicación de los conceptos. Por esto, con respecto a fijar un estándar objetivo o norma, «el punto no es identificar la norma, sino hacer sentido de que haya una norma».³¹¹ De este modo, se rechazan tanto las soluciones individualistas como las comunitaristas; el significado es normativo en el sentido en que lo que nosotros significamos por nuestras palabras nos compromete a usarlas de una cierta manera. Por otra parte, es objetivo en el sentido en que, si nos desviamos o no de los estándares de corrección que gobiernan nuestras palabras, ello es una cuestión objetiva.

Me gustaría dejar una última observación como corolario. Una vez, B. Russell —en otro contexto y defendiendo otro programa filosófico— afirmó:

Al hacer uso una persona de una palabra no le atribuye idéntico significado que cuando otra persona se sirve de la misma. He oído decir a menudo que eso último supone una contrariedad. Semejante opinión es infundada. Sería funesto que la gente se aplicara a significar las mismas cosas mediante sus palabras. Ello haría imposible toda comunicación y convertiría al lenguaje en la menos prometedora y más inútil de las cosas imaginables...³¹²

311 Davidson, D. (2001). Externalisms. En P. Kotatko, P. Pagin, & G. Segal (Edits.), *Interpreting Davidson* (págs. 1-16). Stanford: CSLI Publications.

312 Russell, B. (1966). La filosofía del atomismo lógico. En B. Russell, *Lógica y conocimiento* (págs. 273-274). Madrid: Taurus.

Conclusión

La tarea de cubrir o delimitar el debate acerca del realismo/antirrealismo no es una tarea fácil, debido a la diversidad de argumentos así como a la dificultad para determinar cuáles han de ser los temas o problemas que han de tratarse. El planteamiento en términos semánticos —gracias a la contribución de M. Dummett, H. Putnam y C. Wright— nos permitió arrojar algo de luz al intento de cubrir un amplio espectro del debate, ya que estos autores centraron la polémica en torno al concepto de verdad y significado. La diferencia en el concepto de verdad a ser aplicado y las restricciones que operan sobre el significado se muestran útiles a la hora de determinar las adhesiones realistas o antirrealistas en varias áreas del conocimiento. De acuerdo con ello, una manera de identificar el realismo consiste, como mínimo, en el compromiso con la idea de que el valor de verdad de los enunciados de cierta clase está fijado por su relación (tradicionalmente se acude a la *correspondencia*) con una realidad determinada, realidad que es independiente de nuestro lenguaje o pensamiento sobre ella, y que el valor de verdad de un enunciado no depende de los procedimientos epistémicos que empleemos para descubrirlo. Para el realismo, según esta descripción, el concepto de verdad no es epistémico: más bien es independiente de nociones epistémicas como verificación, demostración o aceptabilidad racional. De esta manera, se vincula el debate con la manera de concebir la verdad y la conexión con la determinación del significado. Generalmente, en clave realista, se identifica el significado como condiciones de verdad, aquello que, de darse, haría verdadero al enunciado. Además, con el aporte de las teorías tarskianas de la verdad se permitiría mostrar el vínculo entre verdad y significado en términos de condiciones de verdad, dando cuenta de la composicionalidad.

Si bien se puede no estar de acuerdo con tal planteamiento del marco general del debate y en tomar a la filosofía del lenguaje como filosofía primera, creo que ello permitió organizar y levantar una serie de argumentos que están o bien presentes directamente en el debate o bien sus resultados se han tornado en referencia ineludible en diversas áreas filosóficas, desde problemas propiamente semánticos hasta epistemología y filosofía de la ciencia. Además, es claro que hay cierto consenso en que argumentos levantados contra el realismo —tales como el 1. *El problema de la manifestación*; 2. *El problema de la adquisición del lenguaje*; 3. *El problema de los cerebros en la cubeta*; 4. *El problema de la relatividad conceptual* o 5. *El problema del argumento modelo-teorético*— han sido y son una referencia constante en la discusión filosófica.

Por otra parte, el desarrollo del debate y las continuas reyertas locales en filosofía de la mente, del lenguaje, de la acción, etcétera, muestran la vitalidad de los debates frente a las posturas quietistas *a la* Rorty u otros que consideran que nada —salvo una postura edificante— es posible como debate filosófico. Ellos consideran que la preocupación por el problema de la verdad o de qué entendemos por realidad, por poner algunos ejemplos, es solo un falso resabio de una

imagen heredada que debemos abandonar. Una imagen que contrapone erróneamente dos reinos dispares ontológicamente: uno que contiene pensamientos o creencias (o sentencias que las expresan) y otro de no pensamientos o creencias (un reino extralingüístico), sugiriéndonos una desencaminada necesidad de explicar en qué consiste *la verdad* o *la realidad*, así como diferentes formas de entender la relación entre ambos reinos. Concebir tal imagen como la causa de nuestras preocupaciones filosóficas supone que, de abandonarla, abandonamos junto a ella el motivo para intentar dar respuestas o explicaciones filosóficas. Por lo tanto, renunciar a la clarificación o explicación filosófica tiene como consecuencia volver un sinsentido el debate mismo; por ello, los filósofos *a la Rorty* nos sugieren adquirir una sabia posición *quietista*.

Frente a esta posición quietista creo haber dado dos tipos de argumentos. La primera clase se vincula con la noción misma de dar argumentos filosóficos. He mostrado que, en la tradición analítica (aunque creo que vale en general), clarificar o elucidar un concepto no pasa necesariamente por una estrategia definicional o reductiva del concepto a tratar. La misma tradición analítica que se caracteriza bajo una noción general de *análisis* ha identificado el proceso de análisis con diversos mecanismos tales como la disección, la paráfrasis, la eliminación, la terapia, la conexión, etcétera. Es claro cómo el debate mismo sobre el realismo —de acuerdo con el marco semántico que hemos fijado— ha presentado el problema de la verdad y el significado de acuerdo con un tipo de análisis que se ha presentado más conectivo que eliminativo o reduccionista. Es clara la defensa del Strawson del tipo de análisis conectivo como una manera de ilustrar las conexiones que conforman los rasgos más generales de nuestro esquema conceptual incorporando, como parte de la justificación del propio proceso de análisis, el uso de nociones tales como *contenido*, *significado*, *sentido*, *denotación* o *referencia*; o la utilización de C. Wright de lo que él llamó una teoría analítica de la verdad sostenida en un tipo de análisis en *red* que culmina con la defensa de ciertos rasgos de nuestro concepto habitual de verdad como correspondencia. En la misma veta podemos encontrar la recurrencia del último Putnam a la noción de tarea filosófica (dar un análisis no reduccionista) como aquella que explora el círculo de interconexión entre conceptos como percepción, comprensión, representación, verificación, verdad, más que reducir el análisis a uno de sus puntos. Ello muestra que el punto —a la hora de proveer argumentos filosóficos o dar un análisis— no se liga a una estrategia para ser más o menos minimalista, enfatizar más o menos la terapia, sino en contrastar los supuestos del análisis en tanto labor de clarificación filosófica; clarificar los compromisos subsidiarios acerca del carácter del proceso de análisis, acerca de la presuposición de que hay un punto en el que el análisis termina; acerca de cuándo se ha alcanzado tal punto; acerca de lo que, por consiguiente, se manifiesta como resultado del análisis. Por esto, lo que finalmente cuenta como el propósito del análisis filosófico es clarificar las interconexiones de conceptos relacionados, sus implicaciones, compatibilidades e incompatibilidades, las condiciones y

circunstancias de uso de expresiones filosóficamente problemáticas. Tal análisis no termina en proposiciones elementales lógicamente independientes o en un simple e inanalizable nombre o concepto. Termina en la claridad que se obtiene con respecto a una pregunta dada cuando la red de conceptos se ha remontado a través de sus retículas relevantes. Como espero haberlo dejado claro, este tipo de análisis que hemos venido desarrollando en todo el trabajo muestra, frente al quietismo, la posibilidad y el contenido del debate acerca del realismo en términos de verdad y significado.

El segundo tipo de argumentos (dado el análisis anterior) ha consistido en mostrar que las exigencias quietistas se han sostenido en la aceptación de una cierta manera de entender el compromiso filosófico con nociones como la de verdad y significado. En la medida en que las diversas formas de deflacionismo o naturalismos reduccionistas pretenden eliminar el problema considerando que no hay nada relevante en nociones como la de verdad (ya sea por el recurso a una interpretación del esquema desentrecomillador o por identificarlo con algún estándar de justificación) y significado (identificado como *uso*, en clave supuestamente wittgensteiniana), el mostrar la relevancia y el contenido conceptual que se encuentra conectado a nuestras maneras habituales y filosóficas de concebir tales problemas descalifica las pretensiones quietistas o bien las toma como un supuesto de una posición adversa que necesita otro tipo de justificación para ser mantenida como tal.

A partir de lo anterior, un punto que considero clave de los primeros capítulos —luego de delimitar el planteamiento de Dummett acerca de las condiciones generales del debate acerca del realismo en términos semánticos— es el haber mostrado cómo la deriva putnamiana desde el realismo científico (metafísico) al realismo natural implica la aceptación del compromiso con la idea de una realidad independiente, así como la no identificación del concepto de verdad con algún estándar (aunque sea de manera idealizada) de justificación epistémica. El centro de la deriva de Putnam se focaliza en el abandono de los intermediarios epistémicos (*interfaz*, que formaba parte importante de la clave verificacionista del período intermedio) entre nuestros conceptos (mente) y el mundo (extramental). Con ello se da cabida más bien a un abandono de ciertas formas de verificacionismo (vinculado a lo que Davidson llamaría el tercer dogma del empirismo: la distinción esquema-contenido) y representacionalismo de corte moderno, más que a un abandono del realismo. En la misma línea de sostener una noción mínima de verdad y la aceptación de una realidad objetiva, el recurso a la concepción minimalista de la verdad en C. Wright mostró cómo se puede sostener la defensa de algunos rasgos vinculados a nuestra noción cotidiana de verdad como correspondencia si es que pretendemos llevar adelante un discurso con pretensiones cognitivas en cualquier área en debate. Más allá de las propias pretensiones de Wright (la neutralidad del concepto de verdad en el debate y el reconocimiento de la posibilidad de una norma de corrección coextensional con la verdad: la *superassertibility*, así como el pluralismo con respecto a la verdad),

creo que se ha mostrado plausiblemente la inestabilidad de las posiciones alternativas a la noción de verdad como correspondencia (particularmente, el coherentismo y el deflacionismo). La defensa de la correspondencia, por lo tanto, se sostiene en la medida en que esta se concibe con respecto a los rasgos aceptables que conforman nuestro concepto habitual de verdad, con lo que, al *inflar* el deflacionismo, nos deja en camino para defender aspectos del concepto de verdad que no se agotan en la redundancia o en el dispositivo desentrecomillador.

Leer *realismo* en las perspectivas acerca de la verdad en Kant y Dewey nos ha llevado a tornar plausible, desde la tradición filosófica, aceptar que la verdad puede ser indefinible y sin embargo poseer un contenido que se expresa en su conexión con otros conceptos. En Kant —aunque hagamos una lectura fuertemente idealista y coherentista de su filosofía teórica, acentuando el aporte de la mente (factor constitutivo del entendimiento y principios regulativos de la razón) o bien resaltemos el pasaje hacia la función del juicio reflexionante, que busca en la experiencia aquellas series posibles que mejor ajusten con nuestro entendimiento— *en ningún caso se identifica verdad con algún estándar de justificación*. Es decir, aunque consideremos una versión idealista del coherentismo o una versión pragmatista de la verdad en el sentido en que nos guiamos por máximas operativas de simplicidad y utilidad que buscan conformar un sistema coherente de nuestras creencias, ello no *supone* intentar *sustituir* la noción de acuerdo o concordancia entre nuestro conocimiento y su objeto. Creo que hay buenos argumentos para considerar que, más que sustituir la noción de verdad por justificación, esta última noción parece suponer la primera. Por lo menos, al reconocer rasgos tales como la concordancia entre lo que dice el juicio y lo que se da en la experiencia y que, por ello, el único sentido que le podemos dar a la idea de corregibilidad de nuestros juicios es suponer que la *materialidad* de la experiencia se resiste a nuestras expectativas mejor fundadas, defraudándolas.

En el caso de Dewey —quien, por buenas razones, se ha transformado en un referente filosófico de los EE. UU. y, con ello, un antecedente conceptual fundamental para fijar uno de los orígenes de una tradición filosófica rica y próspera como es el pragmatismo—, en su nombre se nos invita a abandonar el *título honorífico* que marca los límites de una labor filosófica propia y, con ello, todo lo que considerábamos *métodos, problemas* o estilos de *análisis* específicos de la filosofía (invitación de Rorty, por supuesto). Además, se presenta como uno de los primeros en fijar la noción de contenido de nuestras expresiones lingüísticas como aquellas condiciones que permiten aserciones garantizadas; en conjunto con su concepción de la verdad, marcaría el terreno de una clara concepción antirrealista.

Sin embargo, como hemos mostrado, no se sigue necesariamente de Dewey esa lectura rortyana. Su perspectiva naturalista considera que el conocimiento, al igual que el desarrollo de las especies naturales, es producto de la interrelación de los organismos con su ambiente; parece claro que su noción de experiencia *de y en la naturaleza* recoge el intento de mantener una continuidad entre experiencia y naturaleza, entre fenómeno y realidad, que supere la contraposición que

tales dualismos suponen. De acuerdo con esta perspectiva, los diversos objetos y eventos con los que estamos involucrados en nuestra actividad cognitiva se vuelven cosas tratadas, usadas, cosas sobre las que se actúa y que actúan sobre, se padecen, se disfrutan, etcétera. Por esto, fijar las referencias de nuestros términos se vuelve el producto de *un acuerdo en la acción* de diversos agentes humanos que se ven obligados a ajustar su acción mutuamente en virtud de rasgos públicos y comunicables de su entorno. Por lo tanto, es el punto de vista de la comunicación —en el marco de la acción— el que nos permite testar y producir consecuencias tales que nos garanticen el participar en una misma comunidad de sentido, lograr un acuerdo en la acción, algo muy similar a la propuesta que desarrollamos en los últimos capítulos sobre la triangulación.

Con respecto a la concepción de la verdad, hemos mostrado que la concepción de Dewey no solo no niega la problemática de la verdad como correspondencia (aunque reconoce su insuficiencia), sino que reconoce explícitamente su importancia filosófica. Más bien se niega a la reificación de las distinciones (ideas, pensamientos, hechos, existencias, medioambiente en el sentido de *situación*) que conlleva la interpretación tradicional del problema.

Es decir que, en términos de Dewey, solo podemos generar ciertas categorías que se encuentran involucradas en la discusión acerca de la verdad (como del resto de los problemas filosóficos), en un contexto de investigación controlada donde el sentido que le damos a las categorías depende de la orientación investigativa tendiente a resolver ciertos problemas. De este modo, cuando hablamos de ideas o pensamientos que ajustan (o acuerdan) con los hechos o de control del significado (*meaning*) por los hechos, el problema no surge de tener que explicar cómo entidades de diversa condición ontológica finalmente se ajustan entre sí (significado/hechos; pensamientos/hechos), como se sugiere en la interpretación *ortodoxa*. Por lo contrario, esta misma forma ortodoxa de plantear el problema *supone* dicha heterogeneidad, básicamente un dualismo por detrás de nuestras categorías operativas, lo que conforma una manera insoluble de ver el problema. Eliminado el supuesto, el tipo de justificación requerido para dar cuenta de tal problemática no tiene por qué estribar en algo distinto de las prácticas sociales humanas encaminadas a resolver una situación problemática. Por ello, si bien Dewey aporta la noción de aseverabilidad garantizada —como norma de corrección para nuestros juicios—, no propone sustituir verdad por aseverabilidad garantizada. La noción de verdad como correspondencia, en los propios términos de Dewey, no tiene que comprometerse con ninguna concepción que implique una *realidad en sí* e independiente de todo accionar humano como su supuesto: podemos interpretarla a partir de ese rasgo implicado en el aseverar un juicio, por el cual aseverar es presentar lo que se asevera como verdadero, ajustar con los hechos. Además, si bien la cautela falibilista de Dewey lo previene contra una definición abstracta de la verdad que no contemple los medios para decidir *en cada caso* cuáles serán los medios para verificar o probar el contenido del juicio que se asevera, en la veta de Peirce considera que la verdad

puede ser tratada como aquella concordancia de una formulación abstracta con el límite ideal hacia el que la investigación sin fin tendería llevar a la creencia científica. El tender hacia un fin ideal resguarda el falibilismo y preserva un continuo perfeccionamiento de las evidencias, a la vez que permite establecer (aunque sea solo con carácter abstracto e ideal) una diferencia normativa entre justificación (particular, históricamente situada, etcétera) y verdad.

Una vez que fijamos cierta terminología y los antecedentes históricos conceptuales, hemos mostrado en una veta más bien davidsoniana (una veta o interpretación de Davidson, no he pretendido su defensa) cómo el concepto de verdad —aunque indefinible— posee una transparencia que permite su reconocimiento y exposición de parte de su contenido en la medida en que permite reconocer conexiones conceptuales con conceptos como el de creencia, significado y error objetivo. Esto nos permitió avanzar sobre la pretensión —frente al deflacionismo a la Horwich y otros— de que nuestro concepto de verdad posee contenido genuino y es informativo más allá de su función como dispositivo de ascenso semántico y el desentremillado. Por ello, a la hora de intentar comprender la naturaleza del conocimiento, el pensamiento o el lenguaje de alguna manera se vincula con la comprensión de la naturaleza de nuestro concepto de verdad y la realidad, preservando una intuición básica: que una cosa *es pensar o creer* que algo es así o de este otro modo, y otra cosa es que algo *sea realmente* así.

Para plantearlo en términos de lenguaje, el lenguaje expresa un pensamiento o contenido acerca de algo —un objeto o evento— y el tipo de relación con el objeto involucra la posibilidad de afirmar la verdad o lo adecuado del contenido del pensamiento, confrontándolo con el objeto. *Pero nada de esto tendría sentido si no pudiéramos establecer la distinción entre lo que es el caso y lo que es meramente tenido o pensado que es el caso.* Otra manera de decirlo —vinculada a la naturaleza de la creencia y el conocimiento— es que la posibilidad de modificación y el reconocimiento del error en nuestras creencias, la manera en que las creencias pueden estar suficientemente justificadas y sin embargo ser erróneas parece necesitar de un aspecto normativo distinto al de la justificación y que tradicionalmente vinculamos al concepto de verdad. No se trata, como lo plantea Rorty, de diferentes estándares de justificación que se establecen desde diferentes juegos de lenguaje, sino de la posibilidad de modificación y mantenimiento de la continuidad dentro de un mismo juego de lenguaje, lo que requiere que la naturaleza misma de la creencia suponga la posibilidad del error y la modificación de mi actitud con respecto a su contenido, permitiendo por lo tanto la fijación y transmisión de las creencias. La relación entre la creencia y la posibilidad de evaluar el error, entre lo que en determinado momento consideramos justificadamente ser el caso y lo que demuestra —contra nuestras expectativas— ser efectivamente el caso, nos pone en camino a desentrañar esta relación y su vínculo con la idea de verdad. Si bien la noción de creencia se encuentra estrechamente ligada a nociones como su justificación, evidencia y confiabilidad, es esencial —para constituir una creencia, para tenerla o adscribirla a otros— que el portador de tal creencia

la tome o la evalúe (o la expresión de su contenido) en términos de verdad. Este tipo de consideraciones nos aporta una base intuitiva muy difícil de soslayar, y vale la pena repetir una vez más que si bien la verdad y la determinación de la objetividad dependen de estándares operativos de coherencia y aceptabilidad racional, no se identifican con ellos entre otras cosas porque la verdad es estable en el tiempo y no una cuestión de grado que dependa de las circunstancias y evidencias que nos permiten eventualmente garantizar los contenidos de nuestras creencias en un tiempo determinado (la justificación puede perderse).

Creo que he mostrado con cierto detalle la manera en que pueden desplegarse nuestras intuiciones básicas con respecto a ciertos rasgos del concepto de verdad para ser considerada como un apoyo a favor de las concepciones *explicativas* (por qué no *contenidistas*) de la verdad frente a las lecturas descitativas deflacionistas, reteniendo y explicitando nuestros usos habituales del predicado veritativo, mostrando como este —en tanto predicado semántico— se conecta fuertemente con nociones como significado y creencia. Ello nos permite, entre otras cosas, entender (por lo menos en parte) el contenido o significado de una sentencia como sus condiciones de verdad, volviendo el problema de la verdad y el contenido asertórico de una sentencia un tema tratable. A partir de ello y en vista de lo argumentado más arriba —la necesidad de un concepto de verdad objetiva como condición de todo pensamiento— parece aceptable que, si bien no hemos logrado ni intentado dar una definición de verdad ni de contenido semántico de una oración, hemos mostrado plausiblemente lo crucial de su interconexión.

De esta manera, el centro de los argumentos expuestos converge en la discusión acerca de la noción de significado, en particular en dar cuenta de la noción de normatividad (especialmente del significado, pero vale para normatividad de los contenidos intencionales en general). En este punto, se ha mostrado cómo la noción de verdad y error inteligible operan como una condición para la determinación del significado, revelando con ello la importancia de su interconexión. Por otra parte, se ha mostrado cómo el problema de la normatividad —en tanto involucra las conexiones mencionadas— es una de las claves para evaluar todo el debate en la medida en que nos permite un acercamiento plausible a la defensa de algunas intuiciones realistas, en particular con respecto a la objetividad del conocimiento y a la aceptación de existencia de una realidad independiente de nuestra manera de concebirla. Además, ello tiene consecuencias relevantes sobre la manera de entender el lenguaje y la comunicación humana.

Frente al nihilismo quineano y el escepticismo de Kripke con respecto al significado, la perspectiva interpretativa (a la que yo he llamado la *solución dialógica de la interacción*) de Davidson con respecto al lenguaje y el significado nos ha permitido reconocer un conjunto de restricciones y condiciones de adecuación a las que debe adecuarse cualquier concepción plausible del significado y lenguaje. En esta veta, he propuesto que el argumento central en la perspectiva davidsoniana de la verdad y el significado reside en el recurso a la triangulación

como marco para constituir e incorporar criterios objetivos en la atribución de actitudes proposicionales. Ello supone la capacidad de reconocer y armarse del concepto de verdad objetiva y mundo compartido que posibilita la evaluación de los contenidos proposicionales (creencias, deseos, etcétera) y la atribución correcta e incorrecta (falsa o verdadera) de actitudes proposicionales a un hablante. La precondition de la transparencia de la verdad objetiva y la discriminación de semejanzas y diferencias que permiten identificar y reidentificar las variaciones concomitantes del entorno (proceso de reificación de objetos y eventos) con las preferencias del hablante son las que constituyen la posibilidad de la propia regularidad o normatividad que requiere el lenguaje; por lo tanto no es el peso compartido de la comunidad (la convención) quien aporta la normatividad. En todo caso, la comunidad (de al menos dos personas, que, por otra parte, no necesitan hablar el mismo lenguaje) es una precondition de la comunicación y de la necesidad de ajuste y modificación de las creencias que supone reconocer el concepto objetivo de verdad. La objetividad es reconocida en la medida en que es posible trazar la intersección de puntos de vista de cada persona y sus propias reacciones con respecto al mundo junto a las reacciones de otros. Nuestros pensamientos son, en un sentido, internos y subjetivos en cuanto a la manera de conocerlos, ya que lo hacemos de una manera en la que otros no pueden. Pero ello no implica que su contenido sea individual; los pensamientos que fijamos y reconocemos se determinan en un espacio conceptual común (mundo e interacción) en el que habitamos junto a otros individuos. De esta manera, lo objetivo del mundo y lo intersubjetivo de la interacción permiten fijar y dar forma a lo subjetivo y a nuestra manera habitual de fijar creencias y criterios de corrección.

El argumento de la triangulación nos ha permitido, además, vincular más estrechamente la perspectiva davidsoniana a la solución de la paradoja de la interpretación y al argumento contra el lenguaje privado del Wittgenstein tardío. Con ello, también se vuelve plausible una lectura de la filosofía de este período wittgensteiniano que no saca consecuencias quietistas. De acuerdo con esta formulación, el surgimiento de toda normatividad es considerada como un cierto tipo de coordinación de los comportamientos que finalmente se explica por sus consecuencias, la mutua interpretabilidad o, sin más, el éxito comunicativo. Sin embargo, esto no es una mera recurrencia al acuerdo intersubjetivo que transforma toda regla en un mero producto social, ya que depende de forma crucial de la constricción causal de un mundo común que constriñe y en parte motiva y satisface las acciones de los agentes que interactúan entre ellos y con el mundo.

Por lo tanto, si bien se acepta que la triangulación no explica el mecanismo concreto mediante el que pasamos de ciertas formas de comportamiento que no implican pensamiento proposicional al comportamiento que sí lo implica, se describen algunas condiciones necesarias que deben estar presentes para que tal pasaje sea posible. Parte sustancial de estas *condiciones*, suplidas por la triangulación, es la posibilidad de que intérprete y hablante clasifiquen la similitud de sus respuestas, pero este criterio de similitud no puede derivarse de las respuestas

mismas, sino que más bien se forja como una condición de reconocimiento de esas respuestas y condición de atribución de contenido proposicional. De esta manera, la verdad de la caracterización normativa no reside primariamente en el acuerdo, sino en la recurrencia a la reflexión sobre hechos extralingüísticos, aunque no hay garantía trascendental de que la gente no pueda eventualmente acordar sobre errores. Algo así como que siempre puedo estar equivocado en el uso actual, pero no al final y menos de manera generalizada, so pena de volver absurda la comunicación. Por ello, el acuerdo social —si bien aporta a la determinación del significado— no puede ser el árbitro final de la objetividad.

Finalmente, si lo anterior es correcto, pueden entenderse afirmaciones como las siguientes: para tener una creencia es necesario tener el concepto de creencia, y para ello es necesario tener un lenguaje. Aprender un primer lenguaje y usarlo es tener dominio del concepto de verdad objetiva y error inteligible. Todo ello no sería posible sin la condición de un mundo externo que aporta determinaciones causales (independiente de nuestra manera final de concebirlas) y el cruce de líneas interpretativas de sujetos que intentan hacerse comprensibles los unos a los otros en un entorno público mutuamente accesible. El lenguaje (pensamiento, mente) y el mundo pueden aceptarse en su heterogeneidad; sin embargo, no tiene sentido preguntarse por el uno sin el otro. Según los argumentos desarrollados esto no es una defensa de alguna forma de idealismo, sino, por el contrario, la defensa de ciertos aspectos realistas vinculados a nuestro concepto de verdad objetiva y realidad del mundo externo a la mente.

BIBLIOGRAFÍA

- ALSTON, W. P. (1989). *Epistemic justification*. Nueva York: Cornell University Press.
- (1993). *The reliability of sense perception*. Nueva York: Cornell University Press.
- (1996). *A realist conception of truth*. Nueva York: Cornell University Press.
- ANSCOMBE, G. E. (1963). *Intention* (2.ª ed.). Oxford: Blackwell.
- ANTONY, L. (abril de 1989). Anomalous monism and the problem of explanatory force. *Philosophical Review*, 98, 153-187.
- ARISTÓTELES. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- AUDI, R. (1993). *The structure of justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001). *The architecture of reason*. Oxford: Oxford University Press.
- AYER, A. J. (1946). *Language, truth and logic* (2.ª ed.). Londres.
- BALDWIN, T. (1997). Frege, Moore, Davidson: The indefinability of truth. *Philosophical Topics*, 25(2), 1-18.
- BARRETT, R. B., & GIBSON, R. (Edits.). (1990). *Perspectives on Quine*. Oxford: Blackwell.
- BERMÚDEZ, J. L., & MILLAR, A. (Edits.). (2002). *Reason and nature*. Oxford: Oxford University Press.
- BILGRAMI, A. (1992). *Belief and meaning: the unity and locality of mental content*. Cambridge: Blackwell.
- BLACKBURN, S. (1984). *Spreading the word: Groundings in the philosophy of language*. Oxford: Clarendon Press.
- (1992). Gibbard on normative logic. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(4), 947-952.
- (1993). *Essays in quasi-realism*. Oxford: Clarendon Press.
- (1998). *Ruling passions: A theory of practical reasoning*. Oxford: Clarendon Press.
- y Simmons, K. (Edits.). (1999). *Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- BOGHOSSIAN, P. A. (1991). Naturalizing content. En B. M. Loewer (Ed.), *Fodor and his critics*. Cambridge: Blackwell.
- BOYD, R. (1988). How to be a moral realist. En G. Sayre, & McCord (Edits.), *Essays on moral realism* (págs. 181-228). Nueva York: Cornell University Press.
- BRANDOM, R. B. (1994). *Making it explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2000). *Articulating reasons*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2008). *Between saying and doing: Towards an analytic pragmatism*. Oxford University Press.
- (2009). *Reason in philosophy*. Harvard University Press.
- (2011). *Perspectives on pragmatism*. Harvard University Press.
- BROOME, J. (1999). Normative requirements. *Ratio*, 12(4), 398-419.
- (2004). *Weighing lives*. Oxford: Oxford University Press.
- BURGE, T. (abril de 1997). Interlocution, perception, and memory. *Philosophical Studies*, 86(1), 21-47.
- BUTTERFIELD, J. (Ed.). (1986). *Language, mind and logic*. Cambridge University Press.

- CHARLES, D. (1992). Supervenience, composition, and physicalism. En K. Lennon, & D. Charles (Edits.), *Reduction, explanation, and realism* (págs. 265-296). Nueva York: Oxford University Press.
- CHURCHLAND, P. M. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy*, 78, 67-90.
- COFFA, J. A. (1991). *The semantic tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*. (L. Wessels, Ed.) Cambridge University Press.
- DANCY, J. (Ed.). (2000). *Normativity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- DAVIDSON, D. (1980). *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.
- (1984). *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford University Press.
- (1986). A nice derangement of epitaphs. En E. Lepore (Ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (reprinted in *Davidson*, 2005a) (págs. 433-446). Blackwell.
- (1987). Knowing one's own mind. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (reprinted in *Davidson*, 2001c), 60(3), 441-458.
- (1990a). The structure and content of truth (The Dewey Lectures, 1989). *The Journal of Philosophy*, 87(6), 279-328.
- (1990b). *Plato's Philebus*. Nueva York: Garland Publishing.
- (1991). Three varieties of knowledge (reprinted in *Davidson*, 2001c). En A. Phillips Griffiths (Ed.), *A. J. Ayer memorial essays (Royal Institute of Philosophy supplement, 30)* (págs. 153-166). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993). Thinking causes (reprinted in *Davidson*, 2005a). En J. Heil, & A. R. Mele (Edits.), *Mental Causation*. Oxford: Clarendon Press.
- (1995). Laws and cause (reprinted in *Davidson*, 2005a). *Dialectica*, 49(2-4), 263-279.
- (2001b). *Inquiries into truth and interpretation* (2.^a ed.). Oxford: Clarendon Press.
- (2001c). *Subjective, intersubjective, objective*. Oxford: Clarendon Press.
- (2004). *Problems of rationality*. Oxford: Clarendon Press.
- (2005a). *Truth, language and history*. Oxford: Clarendon Press.
- (2005b). *Truth and predication*. Cambridge: Belknap Press.
- DE CARO, M., & MACARTHUR, D. (Edits.). (2004). *Naturalism in question*. Cambridge: Harvard University Press.
- DENNETT, D. C. (1987). *The international stance*. Cambridge: The MIT Press.
- DEVITT, M. (1983). Dummett's anti-realism. *The Journal of Philosophy*, 80(2), 73-99.
- (1994). The methodology of naturalistic semantics. *The Journal of Philosophy*, 91(10), 545-572.
- (1996). *Realism and truth* (2.^a ed.). Princeton University Press.
- DEWEY, J. (1910). A short catechism concerning truth (capítulo 6). En J. Dewey, *The Influence of Darwin on philosophy and other essays*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- (1916). *Essays in experimental logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1929). *The philosophy of John Dewey*. (J. Ratner, Ed.) Londres: George Allen & Unwin, Ltd.
- (1938). *Logic. The theory of inquiry*. Nueva York: Henry Holt & Co., Inc.
- (1941). *Problems of men*. Nueva York: The Philosophical Library.
- (1952). *La búsqueda de la certeza*. México: Fondo de Cultura Económica.

- DEWEY, J. (1975). *The early works of John Dewey, volume 3, 1882-1898: Essays and outlines of a critical theory of ethics, 1889-1892*. Illinois: Southern Illinois University Press.
- DIAMOND, C. (1991). *The realistic spirit*. Cambridge: MIT Press.
- DRETSKE, F. (2000). Norms, history and the constitution of the mental. En F. Dretske, *Perception, knowledge and belief* (págs. 242-258). Cambridge: Cambridge University Press.
- DUMMETT, M. (1977). *Elements of intuitionism* (2.^a ed.). Oxford: Oxford University Press.
- (1978). *Truth and other enigmas*. Londres: Duckworth.
- (1981). *Frege: Philosophy of language* (2.^a ed.). Londres: Duckworth.
- (1981). *The interpretation of Frege's philosophy*. Londres: Duckworth.
- (1991). *Frege and others philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- (1991b). *Frege: Philosophy of mathematics*. Londres: Duckworth.
- (1991c). *The logical basis of metaphysics*. Londres: Duckworth.
- (1993). *Origins of analytical philosophy*. Londres: Duckworth.
- (1993b). *The seas of language*. Oxford: Oxford University Press.
- (2004). *Truth and the past*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2006). *Thought and reality*. Oxford: Clarendon Press.
- DWORKIN, R. (1996). Objectivity and truth: You'd better believe it. *Philosophy and Public Affairs*, 25(2), 87-139.
- EVANS, G. (1982). *The varieties of reference*. (J. McDowell, Ed.) Oxford: Clarendon Press.
- FIELD, H. (1977). Logic, meaning and conceptual role. *Journal of Philosophy*, 69, 379-408.
- (1986). The deflationary conception of truth. En G. McDonald, & C. Wright (Edits.), *Fact, science and morality* (págs. 55-117). Oxford: Blackwell.
- (2001). *Truth and the absence of fact*. Oxford: Clarendon Press.
- FINE, K. (junio de 2001). The question of realism. *Philosopher's Imprint*, 1(1). Obtenido de <http://www.philosophersimprint.org/001001/>
- FODOR, J. A. (1990). *A theory of content and other essays*. Massachusetts: MIT Press.
- FRÁPOLLI, M. J., & NICOLÁS, J. A. (Edits.). (2000). *El valor de la verdad*. Granada: Comares.
- FREGE, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: W. Koebner. Versión en español: (1972). *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética. Otros estudios filosóficos*. México: UNAM.
- FRENCH, P. A., UEHLING, T. E., & WETTSTEIN, H. K. (Edits.). (1988). *Midwest studies in philosophy: Realism and antirealism* (Vol. XII). Minneapolis: University of Minnesota.
- GAMPEL, E. H. (junio de 1997). The normativity of meaning. *Philosophical Studies*, 86(3), 221-242.
- GIBBARD, A. (setiembre de 1996). Thought, norms and discursive practice. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56(3), 699-717.
- (enero de 2002). Normative and recognitional concepts. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(1), 151-167.
- (2003). *Thinking how to live*. Cambridge: Harvard University Press.
- GIBSON, R. F. (Ed.). (2006). *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDMAN, A. I. (1986). *Epistemology and cognition*. Massachusetts: Harvard University Press.
- (1999). *Knowledge in a social world*. Oxford: Clarendon Press.
- HAHN, L. E. (Ed.). (1999). *The philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court.

- HANNA, R. (2001). *Kant and the foundations of analytics philosophy*. Oxford: Clarendon/Oxford University Press.
- HARMAN, G., & THOMSON, J. (1995). *Moral relativism and moral objectivity*. Oxford: Blackwell.
- HORGAN, T. E. (1993). From supervenience to superdupervenience: Meeting the demands of a material world. *Mind*, 102(408), 555-586.
- HORWICH, P. (1998a). *Truth* (2.^a ed.). Oxford: Clarendon Press.
- (1998b). *Meaning*. Oxford: Clarendon Press.
- (2010). *Truth—Meaning—Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- JAEGWON, K. (1993). *Supervenience and mind: Selected philosophical essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998). *Mind in a physical world: An essay on the mind-body problem and mental causation*. Cambridge: MIT Press.
- KANT, I. (1992). Jäsche Logik. En I. Kant, *Lectures on Logic*. Cambridge University Press.
- (1995). *Crítica de la razón pura* (11.^a ed.). Madrid: Alfaguara.
- KÖLBEL, M., & WEISS, B. (Edits.). (2004). *Wittgenstein's lasting significance*. Londres: Routledge.
- KORSGAARD, C. M. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KRIPKE, S. (1980). *Naming and necessity*. Oxford: Blackwell.
- (1982). *Wittgenstein on rules and private language*. Massachusetts: Harvard University Press.
- LANCE, M., & HAWTHORNE, J. (1997). *The grammar of meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEWIS, D. K. (1983). *Philosophical papers* (Vol. 1). Oxford: Oxford University Press.
- (julio de 1988). Desire as belief. *Mind*, 97(3), 323-332 (reimpreso en Lewis, 2000).
- (1999). *Papers in metaphysics and epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000). *Papers in ethics and social philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOCKE, J. (1972). *An essay concerning human understanding*. Londres: J. M. Dent & Son, Ltd.
- LYNCH, M. P. (Ed.). (2001). *The nature of truth. Classic and contemporary perspectives*. Cambridge: MIT Press.
- MARTÍNEZ VIDAL, C. (Ed.). (2004). Normativity in four different angles and disciplines. *Theoria*, 19/2(50), 129-135.
- McDOWELL, J. (1994). *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1998). Virtue and reason. En J. McDowell, *Mind, value, and reality*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2004). Naturalism in the philosophy of mind. En M. de Caro, & D. Macarthur (Edits.), *Naturalism in question* (págs. 91-105). Cambridge: Harvard University Press.
- MORRIS, K. J., & BAKER, G. P. (Edits.). (2004). *Wittgenstein's method: Neglected aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon Baker*. Hoboken: Blackwell Publishing, Ltd.
- PEACOCKE, C. (1986). *Thoughts: An essay on content*. Oxford: Blackwell.
- (1997). Metaphysical necessity: understanding, truth and epistemology. *Mind*, 106(423), 521-574.
- (2003). *The realm of reason*. Oxford: Clarendon Press.

- PLANTINGA, A. (1993). *Warrant: The current debate*. Nueva York: Oxford University Press.
- PLATÓN. (1979). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- PUTNAM, H. (1959). Memo on 'Conventionalism'. En H. Putnam, *Philosophical papers I. Mathematics, matter and method* (págs. 206-214). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1960). Minds and machines. En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* (págs. 362-385). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1962a). The analytic and the synthetic. En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* (págs. 33-69). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1962b). It ain't necessarily so. En H. Putnam, *Philosophical papers I. Mathematics, matter and method* (págs. 237-249). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1962c). Dreaming and 'depth grammar'. En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* (págs. 304-324). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1963a). An examination of Grünbaum's philosophy of geometry. En H. Putnam, *Philosophical papers I. Mathematics, matter and method* (págs. 93-129). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1963a). How not to talk about meaning. En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* (págs. 117-131). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1963b). Brains and behavior. En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* (págs. 325-341). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1965). Philosophy of Physics. En H. Putnam, *Philosophical papers I. Mathematics, matter and method* (págs. 79-93). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1969). Logical positivism and the philosophy of mind. En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* (págs. 441-451). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1974a). The 'corroboration' of theories. En H. Putnam, *Philosophical papers I. Mathematics, matter and method* (págs. 250-269). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1974b). Language and reality. En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* (págs. 272-290). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975a). *Philosophical papers I. Mathematics, matter and method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975b). *Philosophical papers II. Mind, language and reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975c). The meaning of 'meaning'. En H. Putnam, *Philosophical papers II. Mind, language and reality* (págs. 215-271). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1975d). What is mathematical truth? En H. Putnam, *Philosophical papers I. Mathematics, matter and method* (págs. 60-78). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1976a). Reference and understanding. En H. Putnam, *Meaning and the moral sciences* (págs. 97-122). Londres: Routledge and Kegan Paul.
- (1976b). Models and reality. En H. Putnam, *Philosophical papers III. Realism and reason* (págs. 123-138). Cambridge: Cambridge University Press.

- PUTNAM, H. (1976b). Realism and reason. En H. Putnam, *Meaning and the moral sciences* (págs. 123-138). Londres: Routledge and Kegan Paul.
- (1978). *Meaning and the moral sciences*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- (1980). Equivalence. En H. Putnam, *Philosophical papers III. Realism and reason* (págs. 26-45). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1981). *Reason, truth, and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1982a). Three kinds of scientific realism. En H. Putnam, *Words and life* (págs. 402-408). Cambridge: Harvard University Press.
- (1982b). A defense of internal realism. En H. Putnam, *Realism with a human face* (págs. 30-42). Cambridge: Harvard University Press.
- (1983). *Philosophical papers III. Realism and reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1987). *The many faces of realism*. La Salle: Open Court.
- (1988). *Representation and reality*. Cambridge: MIT Press.
- (1990a). *Realism with a human face*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1990b). Is water necessarily H₂O? En H. Putnam, *Realism with a human face* (págs. 54-79). Cambridge: Harvard University Press.
- (1992a). *Renewing philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1992b). Replies. *Philosophical Topics*, 20(1), 347-408.
- (1994a). *Words and life*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1994b). The question of realism. En H. Putnam, *Words and life* (págs. 295-312). Cambridge: Harvard University Press.
- (1994c). Realism without absolutes. En H. Putnam, *Words and life* (págs. 279-294). Cambridge: Harvard University Press.
- (1994d). Rethinking mathematical necessity. En H. Putnam, *Words and life* (págs. 245-263). Cambridge: Harvard University Press.
- (1994e). Comments and replies. En P. Clark, & B. Hale (Edits.), *Reading Putnam* (págs. 242-302). Oxford: Blackwell.
- (1995). *Pragmatism. An open question*. Oxford: Blackwell.
- (1998). Skepticism. En M. Stamm (Ed.), *Philosophie in syntheischer Absicht* (págs. 238-268). Stuttgart: Klett-Cotta.
- (1999). *The threefold cord. Mind, body, and world*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2001a). Concluding remarks and reply to Juergen Habermas [manuscrito publicado en alemán como «Antwort auf Jürgen Habermas»]. En M. Willaschek, & M. L. Rater (Edits.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus* (págs. 306-321). Frankfurt: Suhrkamp.
- (2001b). *The 2001 Hermes lectures, held in Perugia (Italy) [manuscrito]*.
- (2002). Pragmatism and nonscientific knowledge. En J. Conant, & U. Zeglen (Edits.), *Hilary Putnam: Pragmatism and realism* (págs. 14-24). Londres/Nueva York: Routledge.
- QUINE, W. V. (1960). *Word and object*. Cambridge: MIT Press.
- (1969). *Ontological relativity and other essays*. Nueva York: Columbia University Press.
- (1974). *The roots of reference*. La Salle: Open Court.

- QUINE, W. V. (1976). *The ways of paradox and other essays* (ed. revisada y aumentada). Cambridge: Harvard University Press.
- (1980). *From a logical point of view* (ed. revisada). Cambridge: Harvard University Press.
- (1981). *Theories and things*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1982). *Methods of logic* (4.^a ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- (1992). *Pursuit of truth*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1995). *From stimulus to science*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1995). *Selected logic papers* (2.^a ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- RORTY, R. M. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- (1982). *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1988). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991). *Objectivity, relativism and truth: Philosophical papers* (Vol. I). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991b). *Essays on Heidegger and others: Philosophical papers* (Vol. II). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1992). *The linguistic turn* (2.^a ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- (1998). *Truth and progress: Philosophical papers* (Vol. III). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998b). *Achieving our country: Leftist thought in twentieth-century America*. Cambridge: Harvard University Press.
- RUSSELL, B. (1959). *My Philosophical Development*. London: Allen & Unwin.
- SALMON, N. (1986). *Frege's puzzle*. Cambridge: MIT Press.
- SCHROEDER, T. (2003). Donald Davidson's theory of mind is non-normative. *Philosophers' Imprint*, 3(1), 1-14. Obtenido de <http://www.philosophersimprint.org/003001/>
- SEARLE, J. R. (1983). *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SELLARS, W. (1949). Language, rules and behavior. En S. Hook (Ed.), *John Dewey: philosopher of science and freedom, a symposium* (págs. 289-315). Nueva York: The Dial Press.
- (1954). Some reflections on language games. *Philosophy of Science*, 21(3), 204-228.
- SHAFFER-LANDAU, R. (2003). *Moral realism: A defence*. Oxford: Oxford University Press.
- SHOEMAKER, S. (2003). *Identity, cause and mind: Philosophical essays* (2.^a ed.). Oxford: Oxford Clarendon Press.
- SOAMES, S. (1997). Skepticism about meaning: Indeterminacy, normativity, and the rule-following paradox. *Canadian Journal of Philosophy*, 23(suplemento), 211-249.
- SOSA, E. y Kim, J. (Edits.). (2000). *Epistemology: An anthology*. Blackwell Publishers.
- SOSA, E. y VILLANUEVA, E. (Edits.). (2005). *Normativity [Philosophical issues, vol. 15]*. Oxford: Blackwell.
- STALNAKER, R. (1999). *Context and content: Essays on intentionality in speech and thought*. Oxford: Clarendon Press.
- (2003). *Ways a world might be: Metaphysical and anti-metaphysical essays*. Oxford: Clarendon Press.
- STRAWSON, P. F. (1992). *Analysis and metaphysics: An introduction to philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- TENNANT, N. (1987). *Anti-realism and logic: Truth as eternal*. Oxford: Clarendon Press.
- WIGGINS, D. (1989). *Needs, values, truth* (2.^a ed.). Oxford: Basil Blackwell.
- WILLIAMS, B. (1981). *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILLIAMSON, T. (2000). *Knowledge and its limits*. Oxford: Clarendon Press.
- WIRKFORSS, Å. M. (2001). Semantic normativity. *Philosophical Studies*, 102(2), 203-206.
- WITTGENSTEIN, L. (1922, 2.^a ed. 1974). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza (1973).
- (1953). *Philosophical investigations*. México: Editorial Crítica/UNAM (1988).
- (1969). *On certainty*. Oxford: Blackwell.
- (1969). *The blue and brown books* (2.^a ed.). Oxford: Blackwell.
- (1975). *Philosophical remarks*. Oxford: Blackwell.
- (1980). *Philosophical grammar*. Oxford: Blackwell.
- (1983). *Remarks on the foundations of mathematics*. Cambridge: The MIT Press.
- (1993). *Philosophical occasions 1912-1951*. (J. C. Klagge, & A. Nordmann, Edits.) Indianapolis: Hackett.
- WRIGHT, C. (1980). *Wittgenstein on the foundations of mathematics*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1983). *Frege's conception of numbers as objects*. Aberdeen: Aberdeen University Press.
- (1984). Kripke's account of the argument against private language. *Journal of Philosophy*, 81(12), 759-778.
- (1985a). Facts and certainty. En *Proceedings of the British Academy* (Vol. 71, págs. 429-472). Oxford University Press.
- (1985b). Review of Blackburn's 'Spreading the World'. *Mind*, 94(310), 310-319.
- (1986). Does Wittgenstein have a cogent argument against private language? En J. McDowell, & P. Pettit (Edits.), *Subject, Thought, and Context* (págs. 209-266). Clarendon Press.
- (1987). Further reflections on the sorites paradox. *Philosophical topics*, 15(1), 227-290.
- (1988a). Moral values, projection and secondary qualities. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 62 [suplementario](1), 1-26.
- (1988b). Realism, anti-realism, irrealism, quasi-realism (Gareth Evans memorial lecture). *Midwest Studies in Philosophy*, 12(1), 25-49.
- (1992). *Truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1993a). *Realism, meaning and truth* (2.^a ed.). Oxford: Blackwell.
- (1993b). Anti-realism: The contemporary Debate-Whiter now? En J. Haldane, & C. Wright, *Reality, representation, and projection*. Nueva York: Oxford University Press.
- (1993c). Eliminative materialism: Going concern or passing fancy? *Mind and Language*, 8(2), 316-326.
- (1994a). Realism, pure and simple? *International Journal of Philosophical Studies*, 30(2), 147-161.
- (1994b). Response to Jackson. *Philosophical books*, 35(3), 169-175.
- (1995a). The epistemic conception of vagueness. *Southern Journal of Philosophy*, 33(S1), 133-160.
- (1995b). Truth and coherence. *Synthese*, 103, 279-302.

- WRIGHT, C. (1995*c*). Truth in ethics. *Ratio*, 8(3), 209-226.
- (1998*a*). Truth: a traditional debate reviewed. *Canadian Journal of Philosophy*, 24(sup1), 31-74.
- (1998*b*). Euthyphronism and the physicality of colour. *European Review of Philosophy*, 3, 15-30.
- (2001*a*). Minimalism, deflationism, pragmatism, pluralism. En M. P. Lynch (Ed.), *The nature of truth: Classic and contemporary perspectives* (págs. 751-787). Cambridge: MIT Press.
- (2001*b*). *Rails to infinity: Essays on themes from Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2003). *Saving the differences: Essays on themes from truth and objectivity*. Cambridge: Harvard University Press.
- YABLO, S. (1992). Mental causation. *Philosophical Review*, 101(2), 245-280.
- (2003). Causal relevance. *Philosophical Issues*, 13(1), 316-328.
- ZANGWILL, N. (1998). Normative functionalism and direction of fit. *Philosophical Studies*, 91, 173-203.

En el presente trabajo se abordan algunos problemas ligados al debate acerca del realismo en varias áreas (mundo físico, mente, significado, etcétera), tal como este se ha dado a partir de mediados de los años setenta del siglo XX. No obstante, se analizan autores como I. Kant y J. Dewey, en tanto ellos son considerados como referentes ejemplares con respecto a fijar una tradición que vincula el debate acerca del realismo con problemas como el de la verdad y el significado. Nuestra pretensión consiste en fijar cómo se han llegado a conformar algunas de las principales claves en las que se ha sostenido el debate realismo/antirrealismo y desde allí defender la relevancia del vínculo entre verdad y significado, así como posibles consecuencias realistas (en un sentido modesto) que podrían seguirse de ello. Por lo que, indirectamente, se defiende no solo que el debate filosófico en varias áreas del conocimiento es posible (frente al *quietismo*), sino que involucra necesariamente conceptos tales como significado y verdad.

ISBN: 978-9974-0-1697-2



9 789974 016972