

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



EL CONCEPTO DE JUSTIFICACIÓN EN RICHARD RORTY

**T E S I S**  
QUE PRESENTA:  
DIETER ENRÍQUEZ MONROY  
PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR: DRA. SALMA SAAB HASSEN

MÉXICO D. F.

FEBRERO, 2007



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Dios, a mi familia y a mis amigos.  
En particular quiero expresar mi agradecimiento a mi mamá, a mis hermanos Eduardo e Iván, por todo.  
También quiero agradecer a Andrea, Bety, Fernando, Iván, Ivar, Juan Carlos, Mari, Natalia, Pablo, Pavel y Pepe, por su amistad.  
Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por el apoyo.

# El concepto de justificación en Richard Rorty

## Índice

	Página
- Introducción	1
<b>I.- Confrontación vs. Conversación</b>	<b>6</b>
I. 1.- Confrontación	7
I. 2.- Conversación	12
I. 3.- Fundamentos del conocimiento	15
<b>II.- Verdad y justificación</b>	<b>22</b>
II. 1.- Deseo de objetividad	22
II. 2.- Pragmatismo-etnocentrista	28
a) Naturalismo rortiano	29
b) Verdad como término recomendatorio	34
II. 3.- Las posturas idealizadoras de Habermas y Putnam	43
a) Habermas	44
b) Putnam	48
II. 4.- Justificación rortiana	52
II. 5. Crítica de Susan Haack a la postura de Rorty	60
II. 6. Objetivismo epistemológico	63

- Conclusiones	73
- Bibliografía	76

# **El concepto de justificación en Richard Rorty**

## **Introducción**

Nuestra investigación tiene como objetivo analizar el concepto de justificación en Richard Rorty, filósofo norteamericano cuya postura es calificada como “pragmatismo vulgar”, relativista, cínica y/o tribalista. En lo personal considero que ante todo Rorty es un autor polémico, cuyo pensamiento permite abrir los espacios para el análisis, el cuestionamiento, y la discusión, de temas fundamentales en epistemología, como el concepto de justificación y el de verdad, los criterios de justificación, los objetivos de nuestras prácticas de justificación, el pragmatismo, el realismo, etc. Intentamos enriquecer este análisis con las críticas que le hacen a Rorty autores como Habermas, Putnam y Haack. En consecuencia, también hacemos una revisión de estas críticas definiendo nuestra posición sobre estos temas importantes. Según Haack, no podría haber un trabajo intelectual honesto en la utopía postepistemológica de Rorty. No creo poder hacer la misma afirmación. Nuestro objetivo con esta investigación es mostrar cómo la postura de Rorty en relación al concepto de justificación de considerar que “sólo existe el diálogo” es la forma en que este autor evita el trascendentalismo, pero sólo para caer en una posición relativista. Además de este relativismo que resulta inconveniente, explicamos cómo el discurso rortiano presenta al menos dos tensiones, una en el tema del criterio de justificación y otra en el del naturalismo, y una contradicción entre tolerancia y etnocentrismo que no lo logra resolver.

El presente trabajo está dividido en dos capítulos más las conclusiones. En el primer capítulo confronto las posturas de Locke y de Rorty en relación al conocimiento. Esta confrontación entre las dos posturas es relevante antes de iniciar más detalladamente el análisis del concepto de justificación pues es importante explicar qué entiende Rorty por conocimiento y que es, a juicio de Rorty, lo que no debe entenderse como conocimiento. Incluso, como veremos, Rorty reduce el conocimiento a la justificación social: por ejemplo, cuando sugiere que consideremos el conocimiento como lo que creemos justificadamente o cuando, coincidiendo con Sellars, afirma que entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia o que al caracterizar un episodio o estado como de conocimiento lo estamos colocando en

el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que dice<sup>1</sup>. Según Rorty, debemos pensar el conocimiento como aquello que resulta de formar juicios justificados (y la justificación es para Rorty una práctica social). En síntesis, sólo es conocimiento lo que está justificado socialmente.

A juicio de Rorty el conocimiento se puede entender como a) *confrontación* (Locke), el conocimiento como “tener en la mente”, es decir, el conocimiento como una relación entre personas y objetos, basada en explicaciones causales, explicaciones del origen de las representaciones, procesos mentales, donde la autoridad epistémica es el sujeto cuya mente puede conocer ciertas verdades de manera intuitiva-inmediata; en este conocimiento dirigimos la vista a nuestras facultades más que a nuestros interlocutores, o como b) *conversación* (Rorty), esto es, el conocimiento entendido como creencia verdadera y justificada en forma de proposiciones, pero principalmente entendido como una práctica social, teniendo como autoridad epistémica los estándares de la comunidad donde el sujeto justifica sus afirmaciones o bien, los criterios de los investigadores de una comunidad dada. Expongo los argumentos de Rorty de por qué Locke entiende el conocimiento como *confrontación*: en primer lugar, Locke reproduce en todo el conocimiento el modelo de la percepción sensorial teniendo como consecuencia la confusión entre la forma literal en que una parte del cuerpo – por ejemplo, la retina – puede tener la misma cualidad que un objeto externo y la forma metafórica en que la persona en su conjunto tiene, por ejemplo, la raneidad “en la mente” si tiene opiniones sobre las ranas; en segundo lugar, al encontrar fundamentos del conocimiento, entendidos como “representaciones privilegiadas” dentro del sujeto, el conocimiento seguía siendo un proceso mental. Para Rorty, siguiendo a Sellars, al caracterizar un estado o episodio como de conocimiento no se presenta una descripción empírica de dicho episodio o estado; más bien, tal estado de conocimiento se coloca en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice: el conocimiento puede justificarse con base en razones y no en el origen de las representaciones o en explicaciones causales con los objetos. La conclusión de Rorty es que Locke al encontrar representaciones privilegiadas entendidas como los fundamentos de conocimiento, tanto la justificación como el conocimiento seguían relacionados con tales representaciones internas. Locke, a juicio de Rorty, se equivocó al confundir la justificación de las pretensiones de conocimiento y su explicación causal, es decir, en

---

<sup>1</sup> Cfr. Richard Rorty. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, 200, pp. 18, 19, 135, 136, 162.

términos aproximados, entre las prácticas sociales (nuestras prácticas de justificación, objeción, respuesta, concesión) y los procesos mentales que se postulan.

También analizamos la crítica de Rorty a la idea de considerar al sujeto como autoridad epistémica. El argumento de Rorty contra el conocimiento intuitivo de Locke es que al aceptar que existen experiencias no-interpretadas accesibles privadamente por el sujeto, no estamos reconociendo el contexto lingüístico de nuestra comunidad. Con base en esto, Rorty desplazará la autoridad epistémica de la primera persona al “nosotros” de una comunidad dentro de la cual el sujeto justifica sus creencias: Rorty considerará equivalente conocimiento con lo que es aceptado como “racional” según los estándares de las respectivas comunidades.

Terminamos este primer capítulo con dos críticas a Rorty: por un lado, este autor nunca explica si la relación entre “conocimiento de” y “conocimiento de que” es una relación de primacía o si realmente Locke reduce el “conocimiento de que” a “conocimiento de”: Rorty no da un argumento que explique cuál es exactamente la relación entre estos dos tipos de conocimiento; en otros términos, ¿debemos descartar el “conocimiento de” simplemente por no ser una práctica social? Por otro lado, cuando Rorty critica la idea del sujeto como autoridad epistémica, Rorty pasa del reconocimiento del ámbito lingüístico de nuestro conocimiento a la afirmación de que el criterio de justificación se encuentra en los estándares epistémicos de cada comunidad o en los criterios de los investigadores. Rorty pasa del nivel de la explicación del conocimiento y la justificación al nivel de los criterios de conocimiento y justificación.

En el segundo capítulo, una vez que Rorty llevó el conocimiento y la justificación al ámbito de lo público, analizamos la relación que tiene el concepto de justificación con el de verdad, concretamente con la verdad entendida a partir de lo que Rorty denomina “deseo de objetividad”, esto es, la verdad entendida como correspondencia con algo no-humano, como espejo de las cosas como son en sí mismas. Al aceptar este concepto, evidentemente, nuestras creencias estarán justificadas si y sólo si se corresponden con este concepto de verdad situado en el nivel de lo Incondicionado, es decir, lo que escapa del contexto en que se realiza el discurso y se lleva a cabo la investigación, y trata de establecer un nuevo contexto; del mismo modo, nuestras prácticas de justificación deben conducirnos a la naturaleza intrínseca de las cosas, a La Naturaleza Verdadera De La Realidad. Explicamos cómo a partir de esto, la postura de Rorty será pragmatista-etnocentrista, es decir, las creencias no tienen como objetivo corresponderse con la realidad sino que son estados atribuidos a un organismo con



vistas a explicar y predecir su conducta y por otro lado, para Rorty “verdad” simplemente es un término recomendatorio que nos advierte que aunque nuestras creencias estén justificadas pueden no ser verdaderas (es decir, justificadas para otro auditorio). Explicamos cómo Rorty a partir de su postura sobre el uso precautorio de verdad, termina confundiendo verdad con justificación. Posteriormente nos concentramos en las posturas idealizadoras de Habermas y Putnam en relación al concepto de justificación, concluyendo con la crítica a dichas posturas, pues ambos confunden la pretensión de verdad con la pretensión de justificación universal, confusión que da sentido a la idea de que nuestras prácticas de justificación pueden ser trascendidas por una normatividad o una racionalidad universal.

A continuación, profundizamos en el concepto de justificación rortiano en el contexto del debate con Putnam; aquí confrontamos las posturas de ambos autores para concluir con la definición de la postura de Rorty respecto del concepto y los criterios de justificación, y la existencia de mejores estándares de justificación. Una vez que definimos la postura rortiana, exponemos la crítica que le hace Haack, quien acusa a Rorty de ser relativista y/o tribalista. Explicamos que según nuestro punto de vista, Rorty es relativista (la justificación depende de la comunidad epistémica a la cual pertenece el sujeto) y que el tribalismo es una forma de relativismo, pues no obstante Rorty encuentre un estándar de justificación mejor o correcto (“nosotros en nuestra mejor versión”), este autor considera que lo único que existe es el diálogo; en consecuencia, tales criterios no son criterios objetivos fundados en la relación entre evidencia y verdad.

Esto último nos sirve para criticar la postura rortiana explicando, por un lado, dos tensiones en su argumentación que no resuelve (el tema del criterio de justificación y el del naturalismo) y, por otro lado, una clara contradicción entre tribalismo y tolerancia. Por último expongo la concepción de verdad que comparto con Haack y otros autores al tiempo que defino cuál es en conclusión la relación entre justificación y verdad de cada una de las posturas analizadas.



## CAPITULO I.

### Confrontación vs Conversación

El objetivo central de Richard Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es remplazar la *confrontación* por la *conversación*; en otros términos, sustituir la idea del conocimiento entendido como una relación entre sujeto y representaciones internas por la idea del conocimiento como una cuestión social.

Rorty considera que una pretensión de conocimiento es la pretensión de haber justificado una creencia y casi nunca ocurre que recurramos como justificación al funcionamiento adecuado de nuestro organismo. Siguiendo a Wilfrid Sellars, Rorty considera que al caracterizar un estado o episodio como de conocimiento no se presenta una descripción empírica de dicho episodio o estado; más bien, tal estado de conocimiento se coloca en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice.<sup>1</sup> Se trata de dirigirnos hacia fuera en vez de hacia adentro, de dirigir la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades, de enfocarnos en la conversación dentro y fuera de nuestra comunidad más que en las relaciones causales con los objetos y las relaciones entre representaciones internas. Para Rorty la justificación es cuestión de práctica social y todo lo que no sea cuestión de práctica social no ayuda en nada a entender la *justificación* del conocimiento humano, independientemente de los servicios que pueda prestar para entender su *adquisición*. Otra de las características que Rorty encuentra en la *confrontación*, es que se entiende a la primera persona del singular como autoridad epistémica; Rorty considerará, en cambio, a la comunidad dentro de la cual el sujeto justifica sus creencias como la autoridad epistémica. Concretamente, para este autor, el conocimiento (la creencia, la verdad, la justificación) sólo podrá ser juzgado por los criterios de los investigadores y académicos de nuestros días. Es decir, ante la idea lockeana de entender el conocimiento como percepción que la mente tiene de sus propias ideas, Rorty considerará equivalente “conocimiento” con lo que es aceptado como “racional” según los estándares de nuestras respectivas comunidades.

---

<sup>1</sup> Cfr. Wilfrid Sellars. *Ciencia, percepción y realidad*. Ed. Tecnos, Madrid, 1971, p. 182.

## I. 1. Confrontación

A juicio de Rorty, John Locke entiende el conocimiento como *confrontación*. Locke no pensaba que el conocimiento fuera una creencia verdadera justificada; no pensaba en el conocimiento como si fuera una relación entre una persona y una proposición; más bien, interpretaba el conocimiento como "tener en la mente". Para *nosotros*, afirma Rorty, resulta natural pensar en "lo que sabe S" como reunión de proposiciones que completen las afirmaciones verdaderas de S que comiencen "Yo sé que...".<sup>2</sup> Para Locke el conocimiento es la percepción que la mente tiene de sus propias ideas (o impresiones) que recibe de los objetos externos por vía de los sentidos o bien, de sus propias operaciones; el conocimiento (como la justificación) depende de los procesos mentales del individuo, de la combinación y de las relaciones entre ideas que hace el sujeto.

En su célebre *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke señala:

El conocimiento no es sino la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualesquiera de nuestras ideas. En eso consiste exclusivamente. Donde haya semejante percepción, hay conocimiento; donde no la haya, entonces, aunque podamos imaginar, columbrar o creer, siempre nos quedaremos cortos en cuanto al conocimiento (...) Puesto que la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene ningún otro objeto inmediato que no sean sus propias ideas, las cuáles sólo ella contempla o puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se ocupa únicamente de esas ideas.<sup>3</sup>

Para Locke el más alto grado de conocimiento es el intuitivo<sup>4</sup>, después el de la demostración por vía de raciocinio y por último el conocimiento que se ocupa en la existencia de las cosas que están más allá de nosotros, es decir, el conocimiento sensible.

En el conocimiento demostrativo la mente no puede reunir sus ideas para advertir su acuerdo o desacuerdo por una comparación inmediata; la mente, en este conocimiento,

---

<sup>2</sup> Cfr. Richard Rorty. *La filosofía...*, p. 136.

<sup>3</sup> John Locke, John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE. Trad. Edmundo O'Gorman, México 2002, IV. I. 1-2.

<sup>4</sup> Dice Locke: "Algunas de nuestras ideas que están en la mente están en ella de manera que pueden ser comparadas por sí solas entre sí y de un modo inmediato; y respecto a éstas, la mente puede percibir el acuerdo o desacuerdo entre ella con la misma claridad con que percibe que las tiene. Así, la mente percibe que un arco de círculo es menor que el círculo entero con igual claridad con que percibe la idea de un círculo (...) y esto es un conocimiento cierto y más allá de toda duda, que no requiere, ni es capaz de prueba alguna, y que constituye la más alta certidumbre humana" (*Ensayo...*, IV. XVII. 14).

por una yuxtaposición o aplicación de la una respecto de la otra se ve obligada mediante la intervención de otras ideas (una o varias) a descubrir el acuerdo o desacuerdo que busca, y a esto, dice Locke, es lo que llamamos razonar.<sup>5</sup>

Ahora bien, la razón puede encontrar certidumbre o probabilidad en el acuerdo o desacuerdo entre dos ideas. En el primer caso, la mente discierne con claridad el acuerdo o desacuerdo de la(s) idea(s) intermedia(s) respecto a las ideas que deseamos comparar y así tenemos una demostración que genera conocimiento seguro; pero cuando no sucede esto, la mente supone conexiones probables y entonces concede o rehúsa su asentimiento. Al conocimiento demostrado o seguro Locke lo denomina *conocimiento racional* y al segundo lo denomina *juicio*.<sup>6</sup> Así, el juicio se basa en razonamientos probables. La probabilidad, dice Locke, es la apariencia del acuerdo de las ideas sobre pruebas falibles:

Así como la demostración es mostrar el acuerdo o desacuerdo de dos ideas, por medio de la intervención de una o más pruebas que tienen entre sí una conexión constante, inmutable y visible, así la probabilidad no es sino la apariencia de un tal acuerdo o desacuerdo, por la intervención de pruebas cuya conexión no es constante e inmutable, o por lo menos que no se percibe que lo sea, pero que es o parece serlo así por lo regular, y basta para inducir a la mente a juzgar que la proposición es verdadera o falsa.<sup>7</sup>

Más adelante en su *Ensayo*, Locke señala que el trato que la mente otorga a estas proposiciones se llama *creencia*, *asentimiento* u *opinión*, dicho trato consiste en la admisión de cualquier proposición como verdadera, en vista de argumentos o pruebas

---

<sup>5</sup> Locke da dos ejemplos de conocimiento demostrativo: 1) cuando la mente tiene el deseo de saber el acuerdo o desacuerdo en magnitud que pueda existir entre los tres ángulos de un triángulo y dos ángulos rectos, no puede averiguarlo por medio de una mirada inmediata, y comparando los unos con los otros, porque los tres ángulos de un triángulo no pueden tomarse en conjunto y compararse con otro u otros dos ángulos y por lo tanto la mente no tiene a este respecto un conocimiento inmediato o intuitivo; en este caso la mente está obligada a servirse de otros ángulos, respecto a los cuales los tres ángulos de un triángulo guarden igualdad, y descubriendo que se trata de dos ángulos rectos, alcanza el conocimiento (seguro) de que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; 2) Locke dice que de la proposición “los hombres recibirán castigo en el otro mundo” se infiere la proposición “luego, los hombres pueden determinarse a sí mismos” pues aquí la mente percibe la conexión de todas las ideas intermedias (que autorizan la conclusión o proposición inferida) como por ejemplo: los hombres serán castigados - Dios es quien castiga, - castigo justo, - el castigado es culpable, - pudo haber obrado de otro modo, - libertad, - autodeterminación.

<sup>6</sup> Cfr. *Ensayo*, IV. VII. 17.

<sup>7</sup> *Ibid*, IV. XV. 1.

que logran persuadirnos de recibirla por verdadera, pero sin ofrecernos un conocimiento seguro de que lo sea:

(...) y en esto estriba la diferencia entre la probabilidad y la certidumbre, entre la fe y el conocimiento, a saber: que en todas las partes del conocimiento hay intuición, de manera que cada idea intermedia, cada paso, tiene su conexión visible y segura; pero eso no acontece respecto de la *creencia*. Aquello que me hace creer es algo extraño a la cosa que creo; algo que no está unido de manera evidente por ambos lados, y que, por eso, no patentiza el acuerdo o desacuerdo de las ideas que están bajo consideración.<sup>8</sup>

Locke considera que la probabilidad tiene dos fundamentos: la conformidad con nuestra propia experiencia y el testimonio de la experiencia de los otros. Sobre el testimonio de los otros, dice Locke, es importante considerar: 1) el número, 2) la integridad, 3) la habilidad de los testigos, 4) el propósito del autor, cuando se trata del testimonio de un libro citado, 5) la congruencia de las partes del relato y sus circunstancias y 6) los testimonios contrarios.<sup>9</sup> Como la probabilidad carece de la evidencia intuitiva-inmediata que produce un conocimiento seguro, la mente deberá examinar todos los fundamentos de la probabilidad para conceder su asentimiento o discernir de la proposición probable en cuestión. Para Locke, el asentimiento sobre la veracidad de una proposición probable depende de nuestros conocimientos, de la certidumbre de nuestras observaciones, de la frecuencia y constancia de la experiencia y del número y credibilidad de los testimonios.

Locke también señala que el fundamento del error (o falso asentimiento) estriba en “equivocadas medidas de la probabilidad”; estos falsos criterios de probabilidad son: 1) proposiciones que de suyo no son seguras y evidentes, sino falsas y dudosas, aceptadas como principios, 2) hipótesis recibidas, 3) pasiones predominantes o inclinaciones y 4) la autoridad; estas cuatro falsas medidas impiden o suspenden nuestro asentimiento.

La autoridad, dice Locke, es cuando cedemos nuestro asentimiento ante las opiniones comúnmente recibidas, ya sean las de nuestros amigos o las de nuestro partido, ya sean las de nuestra provincia o patria:

---

<sup>8</sup> Ibid, IV. XV. 4.

<sup>9</sup> Cfr. Ibidem.

¡Cuántos hombres no hay que no tienen más base para sus opiniones que la supuesta buena fe o erudición, o el número de quienes son de la misma profesión! ¡Como si los hombres de buena fe o los hombres muy leídos no pudieran incurrir en errores; ¡como si la verdad pudiera establecerse por medio del sufragio de las multitudes! Sin embargo, a eso se acomodan la mayoría de los hombres (...) Todos los hombres están expuestos al error, y la mayoría de los hombres están muy tentados a incurrir en él en diversos puntos, a causa de sus pasiones o sus intereses.<sup>10</sup>

Es en el tema del testimonio y el de la autoridad, donde quizá Locke se acerca al modo rortiano de entender el conocimiento; esto es, entender el conocimiento en su contexto social, “dirigiendo la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades”.<sup>11</sup> Sin embargo, mientras Rorty acude como autoridad epistémica a los científicos, académicos y sabios de nuestros días<sup>12</sup>, Locke rechaza esta idea, pues señala que también los “hombres muy leídos pueden incurrir en errores”. Cuando Locke dice que algunos hombres tienen como base de su conocimiento las opiniones de los hombres de buena fe o de los hombres muy leídos o el sufragio de la mayoría, ciertamente ya no sólo está hablando del origen de nuestras ideas en la confrontación con el mundo, también está cuestionando cómo es que debe “establecerse la verdad”. Aunque Locke no utilice el término de justificación, podemos inferir de lo anterior que para este autor nuestro conocimiento no necesariamente está justificado si acudimos o bien a los hombres muy leídos o a la mayoría.

El argumento para explicar por qué Locke entiende como *confrontación* el conocimiento es que, según Rorty, Locke intenta reproducir en todo el conocimiento el modelo de la percepción sensorial (más concretamente el modelo de la visión), esto tiene como consecuencia la confusión entre la forma literal en que una parte del cuerpo – por ejemplo, la retina – puede tener la misma cualidad que un objeto externo y la forma metafórica en que la persona en su conjunto tiene, por ejemplo, la raneidad “en la mente” si tiene opiniones sobre las ranas.<sup>13</sup> Esta confusión de Locke, dice Rorty, se traduce en la idea de que una explicación causal de la forma en que se ven abolladas nuestras tablillas inmatriciales puede ayudarnos a conocer lo que tenemos derecho a

---

<sup>10</sup> Ibid, IV. XX. 17.

<sup>11</sup> Cfr. Richard Rorty. *La filosofía...*, p. 32.

<sup>12</sup> Cfr. Ibid, p. 151, 168-169.

<sup>13</sup> Cfr. Ibid, p.138.

creer. Para Locke, señala Rorty, “tener una impresión” es en sí mismo conocer más que tener un antecedente causal del conocer.<sup>14</sup>

A juicio de Thomas Reid, Locke entiende el conocimiento como la percepción que tiene la mente de una idea (impresión) que recibe ya sea de los objetos exteriores por vía de los sentidos, o de sus propias operaciones, porque considera que la mente tiene en sus operaciones cierta semejanza con el cuerpo, así se piensa que de la misma manera que los cuerpos se ponen en contacto por obra de algún impulso o impresión hechos sobre ellos por cuerpos contiguos, también la mente está hecha para pensar y percibir por alguna impresión realizada sobre ella o algún impulso ejercido por ella por cuerpos contiguos.<sup>15</sup> Es un prejuicio natural – que Reid encuentra en Locke – considerar las operaciones de la mente similares a las del cuerpo. Según Reid no tenemos razones para creer que las operaciones de la mente sean similares a las del cuerpo, y por tanto, no tenemos ninguna razón para pensar que la mente conoce por medio de ideas (impresiones) hechas en ella misma.

Esta misma elección de la percepción sensorial como modelo – y en especial de las imágenes oculares –, piensa Rorty, es lo que hace que Locke intente reducir el conocimiento entendido como creencia justificada y verdadera en forma de proposiciones (“conocimiento de que”, *knowledge that*) a conocimiento entendido como “tener en la mente” (“conocimiento de”, *knowledge of*).

Lo mismo que Aristóteles no tiene un procedimiento claro para relacionar la comprensión de los universales con la emisión de juicios, ni forma alguna de relacionar la receptividad de las formas en la mente con la construcción de las proposiciones, tampoco Locke tiene nada semejante. Este es el principal defecto de *cualquier* intento de reducir el ‘conocimiento de que’ a ‘conocimiento de’, de considerar el conocimiento con el modelo de la visión.<sup>16</sup>

## I. 2. Conversación

---

<sup>14</sup> Cfr. Ibid, p. 137.

<sup>15</sup> Dice Reid: “There is a disposition in men to materialize everything, if I may be allowed the expression; that is, to apply the notions we have of material objects to things of another nature. Thought is considered as analogous to motion in a body; and as bodies are put in motion by impulses, and by impressions made upon them by contiguous objects, we are apt to conclude that the mind is made to think by impressions made upon it, and that there must be some kind of contiguity between it and the objects of thought” (Thomas Reid. *Essays on the intellectual powers of man*. Edited by Derek R. Brookes. Penn State Press, Pensilvania, 2002. p 530).

<sup>16</sup> Richard Rorty. *La filosofía...*, p. 140.



Rorty ve en el conocimiento como *confrontación* de Locke y, particularmente en el *conocimiento intuitivo*, la posibilidad de acceder sin un “filtro” a entidades de la realidad independientes del contexto constituido lingüísticamente de nuestra vida ordinaria; este acceso es de la primera persona en singular que inspecciona dentro de sí misma y quien se convierte en la autoridad epistémica; según Rorty, “desde que Descartes hiciera del solipsismo metodológico la señal distintiva del pensamiento riguroso y profesional, los filósofos han querido encontrar la base del conocimiento, de la moralidad, del gusto estético, y de todo lo que tiene importancia dentro del individuo”.<sup>17</sup>

En el *Ensayo*, Locke dice que:

(...) algunas veces la mente percibe de un modo inmediato el acuerdo o el desacuerdo de dos ideas por sí solas, sin intervención de ninguna otra; y a esto, creo, puede llamarse *conocimiento intuitivo*. Porque, en este caso, la mente no se esfuerza en probar o examinar, sino que percibe la verdad del mismo modo que el ojo percibe la luz, únicamente porque se dirige hacia ella. Así, la mente percibe que lo blanco no es lo negro, que un círculo no es un triángulo, que tres es más que dos y que es igual a uno más dos. Unas verdades como esas, la mente las percibe a primera vista desde el momento que ve juntas las ideas, por mera intuición sin que intervenga ninguna otra idea, y esta especie de conocimiento es el más claro y el de mayor certidumbre de que es capaz la flaqueza humana. Esta parte del conocimiento es irresistible, y, como la brillante luminosidad del sol, se impone inmediatamente a la percepción en el instante mismo en que la mente se vuelve hacia esa dirección; y sin provocar titubeos, dudas, ni examen, la mente queda invadida de su clara luminosidad. Es de semejante intuición de donde depende toda la certidumbre y la evidencia de nuestro conocimiento (...).<sup>18</sup>

Así, según Locke, primero: es un hecho epistémico el conocimiento inmediato que tiene la mente de la idea de que lo blanco no es lo negro; segundo, este conocimiento intuitivo es verdadero (por ser inmediato) y tercero, de este conocimiento depende toda la certidumbre y evidencia de todo conocimiento.

Rorty, apoyándose en Sellars, considera que no hay razón alguna para suponer que la percepción que tiene la mente de que lo blanco no es lo negro o que un círculo no

---

<sup>17</sup> Ibid, p. 180.

<sup>18</sup> John Locke. *Ensayo*, IV. II. 1.

es un triángulo, sea un hecho cognoscitivo o epistémico pues al caracterizar un episodio como de conocimiento tal estado de conocimiento se coloca en el espacio lógico de las razones, de justificar y ser capaz de justificar lo que se dice. Rorty también está de acuerdo con Sellars en que las certezas que tiene el sujeto de que lo blanco no es lo negro o que un círculo no es un triángulo también son una cuestión lingüística; es decir, estas experiencias a las que el sujeto accede privadamente en realidad presuponen el proceso de adquirir el uso del lenguaje. Sellars hace una distinción entre “saber cómo es X” y “saber qué clase de cosa es X”, esto último implica que seamos capaces de vincular el concepto de X-idad con otros conceptos de forma que se puedan justificar las afirmaciones sobre Xs. Según la concepción wittgensteiniana de Sellars, en la cual tener un concepto es usar una palabra, estas dos capacidades son una misma capacidad. Se deduce que no podemos tener un concepto sin tener muchos, ni podemos llegar “a tener un concepto de algo porque hayamos observado ese tipo de cosa”; pues “tener la capacidad de observar un tipo de cosa es ya tener el concepto de este tipo de cosa”<sup>19</sup>. Este conocimiento inmediato-intuitivo lockeano puede entenderse como una condición causal para el conocimiento pero no como una base para el conocimiento. Para Sellars y Rorty la justificación es cuestión de práctica social y todo lo que no sea cuestión de práctica social no ayuda en nada a entender la *justificación* del conocimiento humano, independientemente de los servicios que pueda prestar para entender su *adquisición*.<sup>20</sup>

Rorty, con este argumento de Sellars, critica la “epistemología mentalista”. Esto es, a partir del análisis de la forma lingüística de nuestros pensamientos y experiencias, Rorty considera que no existen experiencias no-interpretadas accesibles privadamente al margen del contexto constituido lingüísticamente de una comunidad y que eluden la valoración pública; el conocimiento puede justificarse solamente con base en razones y no en el origen de las representaciones (explicación causal del conocimiento o *confrontación*). Así, según Rorty, si pensamos el conocimiento como una creencia verdadera y justificada en forma de proposiciones y no como un “tener en la mente”, “no tendremos necesidad de terminar el regreso potencialmente infinito de

---

<sup>19</sup> Cfr. W. Sellars. *Ciencia, percepción y realidad*, op. cit. p. 144. Sellars posteriormente formulará el “nominalismo psicológico” como la concepción de que “toda conciencia de clases, parecidos, hechos, etc., en resumen toda conciencia de entidades abstractas – en realidad toda conciencia hasta de particulares – es una cuestión lingüística. De acuerdo con esto, ni siquiera la conciencia de las clases, parecidos y hechos que pertenecen a la llamada experiencia inmediata está presupuesta por el proceso de adquirir el uso del lenguaje” (Ibid, p. 135)

<sup>20</sup> Cfr. Richard Rorty. *La filosofía...*, p. 173-175.

proposiciones presentadas en defensa de otras proposiciones, pues sería inútil seguir hablando del tema una vez que todos o la mayoría o los sabios estuvieran satisfechos”.<sup>21</sup>

Lo que busca Rorty es que nuestras prácticas públicas de justificar afirmaciones no necesiten explicaciones causales (o con base en procesos mentales o que se haga referencia al origen de las representaciones), es decir, no entender el estudio de la naturaleza del conocimiento como necesitado de fundamentos “ontológicos”, pues dicho estudio nos llevaría a explicaciones “ontológicas” de las relaciones entre mentes y significados, mentes y datos inmediatos de conciencia, universales y particulares, relaciones entre ideas simples y complejas, adecuación y yuxtaposición de ideas, percepción inmediata del acuerdo de ciertas ideas, etc., sino acudir a la comunidad como fuente de autoridad epistémica. Rorty desplaza la autoridad epistémica de la primera persona singular por el “nosotros” de una comunidad comunicativa dentro de la cual la persona justifica sus creencias. A partir de esta nueva autoridad, Rorty considera equivalente “conocimiento” con lo que es aceptado como “racional” según los estándares de nuestras respectivas comunidades.

Según Rorty,

Si pensamos en la “certeza racional” como la victoria en un argumento más que como la relación con un objeto conocido, al buscar la explicación del fenómeno dirigiremos la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades. Si consideramos nuestra certeza sobre el Teorema de Pitágoras como la confianza, basada en la experiencia con argumentos sobre estas materias, de que nadie encontrará una objeción a las premisas de las que deducimos, entonces no trataremos de explicarlo por la relación de la razón con la triangularidad. Nuestra certeza será cuestión de *conversación* entre personas, y no de interacción con la realidad no humana (...) En resumen (...) buscaremos un caso seguro más que un fundamento firme. Estaremos en lo que Sellars llama “el espacio lógico de las razones” más que en el de las relaciones causales con los objetos.<sup>22</sup>

### **I.3. Fundamentos del conocimiento**

---

<sup>21</sup> Ibid, p. 151.

<sup>22</sup> Ibid, p. 149.

A juicio de Rorty podemos considerar el conocimiento como relación entre proposiciones y por tanto en la justificación en cuanto relación entre dichas proposiciones y otras de las que se pueden deducir las primeras; o bien, podemos entender el conocimiento y la justificación como relaciones privilegiadas con los objetos de que tratan tales proposiciones. Si pensamos de la primera manera, no tendremos necesidad de terminar el regreso potencialmente infinito de proposiciones presentadas en defensa de otras proposiciones: sería inútil seguir hablando del tema una vez que todos o la mayoría o los sabios estuvieran satisfechos. Ahora bien, si concebimos el conocimiento de la segunda manera, desearemos pasar de las razones a las causas, del argumento a la compulsión del objeto conocido, hasta llegar a una situación en la que el argumento no sólo fuera absurdo sino imposible, pues el que se sienta atrapado por el objeto en la forma requerida será incapaz de dudar o ver una alternativa. Llegar a este punto, piensa Rorty, es llegar a los fundamentos del conocimiento.<sup>23</sup>

Para Platón se llegaba a este punto escapando de los sentidos y abriendo de par en par la facultad de la razón – el Ojo del Alma – al Mundo del Ser. Para Descartes era cuestión de apartar el Ojo de la Mente de las representaciones internas confusas y dirigirlo a las claras y distintas. Con Locke, se trataría de invertir las direcciones de Descartes y ver las ‘presentaciones singulares al sentido’ como lo que debería ‘agarrarnos’ ‘aquello de lo que no podemos ni deseamos escapar’. Antes de Locke, a nadie se le habría ocurrido buscar los fundamentos del conocimiento en el mundo de los sentidos.<sup>24</sup>

Según Locke podemos conocer el mundo externo porque en las ideas que tenemos del mismo hay unas – las ideas de cualidades primarias (volumen, forma, movimiento, número) – que tienen una similitud notable con las cualidades primarias tal

---

<sup>23</sup> Cfr. Ibid, p. 151.

<sup>24</sup> Ibidem. Dice Locke en su *Ensayo*: “(...) cuando nuestros sentidos comunican efectivamente una idea a nuestro entendimiento, no podemos menos de estar seguros de que en ese momento algo existe realmente fuera de nosotros, algo que afecta a nuestros sentidos y que, por su conducto, da noticia de sí mismo a nuestras facultades de aprehensión, y de que en efecto produce esa idea que percibimos entonces (...) Pero ese conocimiento se extiende hasta donde alcanza el testimonio actual de nuestros sentidos, ocupados con los objetos particulares que los afectan en ese momento, pero no va más allá. Y si percibí esa colección de ideas simples que habitualmente se llama hombre, existiendo todas ellas reunidas hace un minuto, y ahora me encuentro solo, ya no podré tener la certeza de que ese mismo hombre exista ahora, ya que no hay ninguna conexión necesaria entre su existir hace un minuto y su existir ahora. De mil modos pudo haber dejado de ser, desde que recogí el testimonio de mis sentidos acerca de su existencia; y si no puedo estar seguro de que el último hombre que vi hoy está ahora en ser, menos seguridad podré tener de que lo está quien se halla más remoto de mis sentidos” (*Ensayo*, IV. XI. 9).

como éstas se hallan en las cosas.<sup>25</sup> A partir de la combinación de las ideas simples la mente compone ideas complejas. Las ideas simples, dice Locke, son los materiales de todo nuestro conocimiento.

(...) así sumando varias unidades tenemos la idea de una docena, y juntando las ideas repetidas de varias pérticas, nos formamos la idea de un estadio (...) ¿qué otra cosa es la idea que tenemos del sol, sino un agregado de las diversas ideas simples de luminoso, caliente, redondez, que tiene un movimiento constante y uniforme, a cierta distancia de nosotros, y quizás alguna otra más (...).<sup>26</sup>

Y más adelante, Locke señala:

Es evidente que la mente no conoce de un modo inmediato las cosas, sino únicamente por la intervención de las ideas que tiene acerca de ellas. Por eso nuestro conocimiento sólo es real en la medida en que existe una conformidad entre nuestras ideas y la realidad de las cosas (...) Las ideas simples se conforman con las cosas, porque como la mente no puede forjarlas por sí sola de ninguna manera (...) tienen necesariamente que ser el producto de las cosas operando sobre la mente de una manera natural, y produciendo en ella esas percepciones para las cuales están adaptadas y ordenadas por la sabiduría y voluntad de nuestro Hacedor. De donde se sigue que las ideas simples no son ficciones de nuestras facultades, sino productos naturales y regulares de las cosas que están afuera de nosotros, que efectivamente operan sobre nosotros, y que de ese modo llevan consigo toda la conformidad a que están destinadas o que requiere nuestra condición. (...) Así, la idea de blancura o amargura, tal como está en nuestra mente, responde con exactitud a esa potencia que cualquier cuerpo tenga para producirla en la mente, tiene toda la conformidad real que pueda o deba tener con las cosas fuera de nosotros. Y esta conformidad entre nuestras ideas simples y la existencia de las cosas basta para dar un conocimiento real.<sup>27</sup>

Las ideas simples de sensación postuladas por Locke se convierten en el fundamento del conocimiento humano; incluso, parecería lógico afirmar que estas ideas simples se convierten en el fundamento (“representaciones privilegiadas”), pues producen en los sentidos y luego en la mente “esas percepciones para las cuales están

---

<sup>25</sup> Cfr. John Locke. *Ensayo*, II. VIII. 9.

<sup>26</sup> *Ibid.* II, XI. 6; II. XII. 1; II. XXIII. 6.

<sup>27</sup> *Ibid.* IV. IV. 4.

adaptadas y ordenadas por la sabiduría y voluntad de nuestro Hacedor”, es decir, Locke introduce la participación de Dios en la relación del sujeto con las cosas y por lo tanto en el conocimiento entendido como proceso mental<sup>28</sup>, participación que refuerza la idea de entender a dichas representaciones como privilegiadas y como fundamentos del conocimiento. De este modo, a juicio de Rorty, se considera el conocimiento de estas realidades “internas” o “abstractas” como *premisas* de las que se infiere normalmente nuestro conocimiento de otras realidades, y sin las cuales este último conocimiento “carecería de base”.<sup>29</sup>

La justificación de nuestro conocimiento, a juicio de Rorty, no es cuestión de una relación especial entre ideas y objetos, sino de conversación y práctica social. En otros términos, nuestro conocimiento *conversacional* se justifica no a partir de procesos mentales, sino acudiendo a nuestros interlocutores. Locke confundió explicación causal y justificación: al encontrar representaciones privilegiadas entendidas como los fundamentos de conocimiento, la justificación seguía relacionada con tales representaciones internas; es decir, nuestras prácticas de justificación de afirmaciones estaban basadas en los procesos mentales y psicológicos del individuo. Para Rorty debemos pensar el conocimiento como relación con proposiciones y en la justificación en cuanto relación entre las proposiciones en cuestión y otras proposiciones de las que se pueden deducir las primeras, y no considerar ni al conocimiento ni a la justificación como relaciones privilegiadas con los objetos de que tratan dichas proposiciones. Habría que separar las ideas simples de sensación (“fundamentos” del conocimiento) de la creencia verdadera justificada (justificación social o conversacional) y privar a dichas ideas de su condición de representaciones privilegiadas.

Lo que Rorty encuentra en Locke es la confusión entre el proceso causal de adquirir conocimiento con las cuestiones relacionadas con su justificación. Locke no distingue el conocimiento y algo que, por ser el simple hecho de tener una idea, puede tener lugar sin juicio, y el conocimiento como aquello que resulta de formar juicios justificados (como parte de un proceso argumentativo dentro de una comunidad). Según Rorty el conocimiento y la justificación deben entenderse como un fenómeno social más que como una transacción entre el “sujeto que conoce” y la “realidad”. Locke se

---

<sup>28</sup> Dice Locke: “Pienso que entiendo las impresiones que hacen en la retina los rayos de luz y pueden concebirse los movimientos que de allí se continúan al cerebro y estoy persuadido que éstos producen ideas en nuestras mentes, pero de una manera que me es incomprendible. Esto lo puedo resolver sólo por la buena disposición de Dios, cuyas vías nos rebasan” (esta cita aparece en la nota 77 p. xxxv del prólogo al *Ensayo* a cargo de José A. Robles y Carmen Silva.).

<sup>29</sup> Cfr. Richard Rorty, *La filosofía...*, p. 166.

equivocó al confundir la justificación de las pretensiones de conocimiento y su explicación causal, es decir, en términos aproximados, entre las prácticas sociales (nuestras prácticas de justificación, objeción, respuesta, concesión) y los procesos psicológicos que se postulan.<sup>30</sup> Sin embargo, vimos que cuando Locke habla de la “autoridad” va más allá de la mera explicación del origen de nuestras ideas; de este modo, más que una confusión, me parece que Locke es consciente de que en el conocimiento además de nuestras facultades también juegan un papel los interlocutores, sin embargo no está de acuerdo en que nuestro conocimiento se justifique a partir de lo que digan los hombres muy leídos o la mayoría o los de la misma profesión.

Ahora bien, Locke no entiende el conocimiento como una práctica social dentro de la cual podemos dar y pedir razones, argumentar y dialogar, objetar y conceder. Pero parece que la conclusión de Rorty no es válida. En otros términos, reconocer la importancia del contexto lingüístico de nuestra comunidad, es decir, afirmar que los todos los contenidos de nuestra conciencia presuponen el proceso de adquirir el uso del lenguaje lo que nos introduce en el contexto comunicativo de nuestra comunidad, no implica que la comunidad y/o los criterios de los investigadores sean la autoridad epistémica o que el conocimiento sea equivalente con lo que es aceptado como “racional” según los criterios de nuestra comunidad. A mi juicio, Rorty no distingue entre el nivel de la explicación del conocimiento y la justificación y el nivel de los criterios de conocimiento y justificación: una cosa es reconocer el contexto lingüístico de nuestra comunidad y otra es acudir a lo que la comunidad entiende como “racional” como fuente de autoridad epistémica.

Además, Rorty es ambiguo en su crítica a Locke en lo que se refiere a la relación entre “conocimiento de” y “conocimiento de que”, entre conocimiento interpretado como ‘tener en la mente’ y conocimiento entendido como creencia verdadera y justificada en forma de proposiciones. Es claro que Locke nunca utiliza esta terminología, pero Rorty no acierta en su crítica, o al menos, es ambigua, pues por un lado afirma que Locke reduce el “conocimiento de que” al “conocimiento de” y por otro, afirma que este autor considera el “conocimiento de” como anterior al “conocimiento de que”. ¿Se trata de una reducción o simplemente de una relación de primacía? Rorty se pregunta por qué Locke llegó a pensar que una explicación causal de cómo se llega a tener una creencia debía ser índice de la justificación que se tiene de esa

---

<sup>30</sup> Cfr. Ibid, p. 18-19.

creencia; para Rorty la respuesta a esta pregunta es que Locke no consideraba que el conocimiento fuera una creencia verdadera y justificada: “Locke no pensó que el ‘conocimiento de que’ fuera la forma primaria de conocimiento. Creía (...) que el ‘conocimiento de’ era **anterior** al ‘conocimiento de que’ y por tanto que el conocimiento era una relación entre personas y objetos más que entre personas y proposiciones”.<sup>31</sup> Sin embargo, el mismo Rorty más adelante hablando sobre la razón de la confusión lockeana entre cerebro y *nous* dice que “es precisamente la elección de la percepción sensorial como modelo, y en especial de las imágenes oculares, lo que hace que Aristóteles y Locke intenten **reducir** el “conocimiento de que” – creencia verdadera y justificada en forma de proposiciones – a ‘conocimiento de’ interpretado como ‘tener en la mente’”.<sup>32</sup> Además, cuando Rorty dice que Locke no pensaba en el conocimiento como si fuera una relación entre una persona y una proposición, sino que más bien, interpretaba el conocimiento como "tener en la mente", no es clara la diferencia y el contraste entre “conocimiento de que” y “conocimiento de” pues podemos pensar en la proposición como “algo que se tiene en la mente”.

Me parece que Rorty acierta en criticar a Locke la idea de un conocimiento intuitivo-inmediato, que tiene lugar cuando “la mente no se esfuerza en probar o examinar, sino que percibe la verdad del mismo modo que el ojo percibe la luz, únicamente porque se dirige hacia ella”, pues en este conocimiento Locke no toma en cuenta el contexto lingüístico de la comunidad. Pero Rorty va demasiado lejos al deducir del reconocimiento de nuestro contexto lingüístico que el conocimiento es equivalente con lo que es aceptado como “racional” según los criterios de nuestra comunidad o según los criterios de los investigadores. A mi juicio Rorty no hace una distinción de los diferentes niveles de conocimiento; es decir, de un plano lingüístico pasa al nivel de los criterios de justificación. Es más, con lo anterior, da la impresión de que Rorty no da realmente una argumentación sólida sobre por qué debemos considerar los estándares de nuestra comunidad (o de los investigadores) como los criterios de conocimiento y justificación o por qué es mejor acudir a la comunidad como fuente de autoridad epistémica en vez de acudir al sujeto o cuáles son las ventajas de dirigir la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades.

Lo mismo sucede con su crítica al “conocimiento de” lockeano: Rorty parece adoptar una postura radical aquí: o el conocimiento es una relación entre personas y

---

<sup>31</sup> Ibid, p.136.

<sup>32</sup> Ibid, p. 140.



objetos o el conocimiento es aquello que resulta de formar juicios justificados. Rorty descarta el “conocimiento de” por no ser una práctica social, pero nunca explica si éste conocimiento es anterior al “conocimiento de que” o cuáles son exactamente las ventajas epistemológicas del “conocimiento de que” o si en todo conocimiento necesariamente debemos dirigir la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades.

## CAPÍTULO II.

### Verdad y justificación

#### II.1 Deseo de objetividad

Rorty hace del “deseo de objetividad” el objetivo de su ataque pues la verdad se entiende como espejo de las cosas como son en sí mismas: la verdad como algo situado en el nivel de lo Incondicionado; de esta manera nuestras prácticas de justificación<sup>1</sup> deben conducirnos a la Verdad, a la naturaleza intrínseca de las cosas, a “como el mundo realmente es” o “como Dios lo ve”.<sup>2</sup>

Según Rorty los seres humanos reflexivos intentan dar sentido a su vida situándola en un contexto más amplio de dos maneras principales: la primera es narrando el relato de su aportación a una comunidad (esta comunidad puede ser la histórica y real en que se encuentran o puede ser imaginaria en la que habiten héroes y heroínas reales o productos de la fantasía), este tipo de relato refleja lo que Rorty llama el “deseo de solidaridad”; la segunda manera se refiere a la descripción de sí mismos como seres que están relacionados estrecha e inmediatamente con una realidad no humana, este relato ilustra el “deseo de objetividad”: cuando una persona es movida por el deseo de solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una

---

<sup>1</sup> Como Laurence Bonjour y Ernest Sosa explican en su libro *Epistemic justification* sobre el concepto de justificación encontramos principalmente tres posiciones: 1) *foundationalism*: justification is claimed to rest on a foundation of “basic beliefs”, beliefs that are alleged to be justified or at least epistemically acceptable without that justification or acceptability being itself dependent on inference from other beliefs (or on anything else that would itself require justification). It is upon these basic beliefs that the justification of all other empirical beliefs is supposed to depend, in the way already indicated: if the empirical beliefs that constitute the justifying reasons for any particular, non-basic empirical belief were specified, and then the further beliefs supporting any non-basic belief cited as such reason also specified, and so on, all of the branches of the resulting justificatory structure would terminate sooner or later with basic beliefs; 2) *coherentism*: according to this view, a) there are no basic or foundational beliefs and b) at least the primary basis for empirical justification is the fact that such beliefs fit together and support each other in a variety of complicated ways, thus forming a coherent system of beliefs; 3) *externalism*: the main requirement for epistemic justification is roughly that a belief be produced or caused in a way or via a process that makes it objectively likely that the belief is true. Such a mode of belief production is thus a reliable source of true beliefs. For the externalist view what is not required for justification is that person for whom belief is justified be in any way *aware* (whether justifiedly or not) that the belief is produced in a reliable way. In the absence of such an awareness, that person will also in general be aware of no reason of any sort for thinking that the belief is true. It is the insistence that the cognitive availability of such reason is unnecessary for justification that is the distinctive feature of externalism (Laurence Bonjour and Ernest Sosa. *Epistemic justification. Internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Blackwell Publishing, Oxford, 2003, pp. 7 – 42).

<sup>2</sup> Cfr. Richard Rorty. *La filosofía...*, op.cit. p. 281-283. También Cfr. Richard Rorty. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Trad. Ángel Manuel Faerna García Bermejo, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 78-79.

comunidad específica y algo que esté fuera de esa comunidad; en cambio, cuando esa persona busca la objetividad, se aleja de las personas reales no concibiéndose como miembro de una comunidad real o imaginaria, sino vinculándose a algo que puede describirse sin referencia a seres humanos concretos de una comunidad particular.<sup>3</sup>

El ejemplo más claro del deseo de objetividad lo encuentra Rorty en la tradición de la cultura occidental centrada en la noción de búsqueda de la Verdad, dicha tradición va desde los filósofos griegos a la Ilustración: la idea de Verdad como algo a alcanzar por sí mismo (y no porque sea bueno para uno o para la propia comunidad real o imaginaria) es el tema principal de esta tradición.

Dice Rorty:

Somos los herederos de esta tradición objetivista, centrada alrededor del supuesto de que debemos saltar fuera de nuestra comunidad lo suficientemente lejos para examinarla a la luz de algo que va más allá de ella, a saber, lo que tiene en común con todas las demás comunidades humanas reales y posibles. Esta tradición sueña con una comunidad definitiva que haya superado la distinción entre lo natural y lo social, y que mostrará una solidaridad no estrecha de miras porque es la expresión de una naturaleza humana ahistórica.<sup>4</sup>

Para los “realistas” (los que, según Rorty, desean fundar la solidaridad en la objetividad) las relaciones del sujeto con el resto del universo son representacionales, la relación entre creencias y objetos tiene que entenderse como correspondencia; los realistas deben concebir una metafísica que diferencie las creencias verdaderas de las falsas y deben argumentar que existen procedimientos de justificación de las creencias naturales y no meramente locales. Los “realistas” necesitan una epistemología que permita hablar no sólo de justificación social, sino de justificación natural, derivada de la propia naturaleza humana; de este modo, nuestras prácticas de justificación para ser verdaderamente racionales deben conducir a la verdad, a la correspondencia con la realidad, a la naturaleza intrínseca de las cosas.<sup>5</sup>

Es importante señalar, que cuando Rorty habla de “realistas” se está refiriendo a quienes se adhieren al llamado “realismo metafísico” o al realismo trascendental

---

<sup>3</sup> Cfr. Richard Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Trad. J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996, p. 39.

<sup>4</sup> Ibid, p. 40.

<sup>5</sup> Cfr. Ibidem.

(McDowell). El ataque de Rorty es a la idea de verdad como correspondencia con algo no-humano, es decir, entender la verdad como espejo de las cosas como en sí mismas.<sup>6</sup> Rorty rechaza como incoherente la idea del mundo como una totalidad de objetos que son independientes de la mente, que es descriptible por una teoría completa y verdadera.<sup>7</sup>

Lo que Rorty niega es que la verdad se entienda como espejo de las cosas como son en sí mismas, no obstante, este autor no presenta una teoría de la verdad alternativa, una teoría que explique cuál es *realmente* la naturaleza de la verdad. Según Rorty “nadie debería siquiera intentar especificar la naturaleza de la verdad (...) Es sólo en torno a lo relativo sobre lo que hay algo que decir”.<sup>8</sup> Rorty piensa que es más conveniente dejar de considerar la verdad como una cuestión profunda, como un tema de interés filosófico; no considerar el término “verdad” como un término susceptible de “análisis”. Rorty considera que la verdad sin duda es una noción absoluta en el sentido siguiente: “verdadero para mí, pero no para ti” y “verdadero en mi cultura, pero no en la tuya” o “verdadero entonces, pero no ahora”; pero también es cierto que no tenemos más criterio para la verdad que la justificación: y ésta, al igual que la preferibilidad de creer, son relativas a los diferentes auditorios; así las condiciones de aplicación de “verdadero” concediendo que es un término absoluto serán siempre relativas.<sup>9</sup> Con estas afirmaciones el objetivo de Rorty es evitar que se entienda la verdad como correspondencia con algo no-humano, como algo que pueda situarse en el nivel de lo Incondicionado; para Rorty, como veremos más adelante, lo único que podemos decir de la verdad, es que el uso precautorio del predicado “verdadero” nos advierte que aunque nuestra creencia esté justificada puede que no sea verdadera. Según Rorty, la verdad no puede ser reducida estrictamente al concepto de justificación, no tiene sentido preguntar si un enunciado o creencia que está justificada, es verdadera. No hay conexión entre verdad y justificación. Si esto parece extraño, es, piensa Rorty, porque estamos inclinados a decir que la verdad es el objetivo de la investigación, sin embargo, sólo existiría tal meta llamada verdad si hubiera algo como una justificación *final* o *definitiva* – justificación por parte de Dios, como opuesta a una audiencia humana finita. Ni la justificación, ni la investigación tienen como objetivo la verdad. Así, según Rorty, lo

---

<sup>6</sup> Cfr. Richard Rorty. *La filosofía...*, op.cit. p. 281-283.

<sup>7</sup> Cfr. Hilary Putnam. “Why there isn’t a ready-made world”, en *Realism and reason. Philosophical papers III*, Cambridge University Press, 1983, p. 205.

<sup>8</sup> Richard Rorty. *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, pp. 13 – 14.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 12 – 13.

único que hay son audiencias ante las cuales podemos justificarnos; sólo podemos responder ante nuestros compañeros que juegan lo que Sellars y Brandom denominan el juego de dar y pedir razones: lo único que existe es el diálogo, no hay otro fin.<sup>10</sup>

Quisiera hacer a continuación una breve revisión de las teorías de la verdad más importantes<sup>11</sup>, pues cuando Rorty dice que no está de acuerdo con el realismo (la relación entre creencias y objetos tiene que entenderse como correspondencia), es claro que está atacando al correspondentismo.

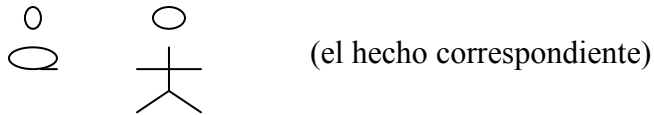
Para las *teorías de la correspondencia*, la verdad de una proposición consiste en su relación con el mundo, en su correspondencia con los hechos. Probablemente la primera expresión de esta teoría la encontramos en Aristóteles: “decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero”. Tanto Russell como Wittgenstein, durante sus períodos de “atomismo lógico”, ofrecieron definiciones de la verdad como correspondencia de una proposición con un hecho. Las proposiciones, según Wittgenstein, son complejos verbales; las proposiciones moleculares (como “Fa v Gb”) están compuestas veritativo-funcionalmente de proposiciones atómicas (como “Fa”). El mundo consta de simples, o átomos lógicos, en diferentes complejos o disposiciones, que son hechos. Y en un lenguaje perfectamente perspicuo, la disposición de las palabras en una proposición atómica verdadera reflejaría la disposición de los simples en el mundo; la “correspondencia” consiste en este isomorfismo estructural. Las condiciones de verdad de las proposiciones pueden entonces darse: “-p” será verdadera sólo en el caso de que “p” no sea verdadera, “p v q” será verdadera sólo en el caso de que o bien “p” sea verdadera o bien “q” sea verdadera y así sucesivamente. Los críticos han observado que la dificultad de la teoría de la correspondencia comienza cuando tratamos de clarificar las nociones involucradas. ¿Qué clase de “cosa” es un hecho: hay hechos generales, hechos negativos, hechos hipotéticos, cómo están constituidos? ¿De qué tipo de correspondencia estamos hablando? Consideremos, por ejemplo:

El gato está a la izquierda del hombre (la proposición)

---

<sup>10</sup> Cfr. Richard Rorty. *Philosophy and social hope*. Penguin Books, London, 1999, p. 36 – 38. También ver la conferencia (*Putnam, Pragmatism, and Parmenides*) que Rorty dictó en el Instituto de Investigación Filosóficas de la UNAM en enero de este año

<sup>11</sup> Para esta revisión me baso en el trabajo de Susan Haack (Cfr. Susan Haack, *Philosophy of logics*. Cambridge University Press, 1978, pp. 86-99).



Incluso aquí, parece como si el hecho tuviera dos componentes y la proposición al menos tres. Austin da una nueva versión de la teoría de la correspondencia; en su versión, la relación de correspondencia se explica mediante dos tipos de “correlación”: a) “convenciones descriptivas” que correlacionan palabras con *tipos* de situación y b) “convenciones demostrativas” que correlacionan palabras con situaciones *específicas*. La idea es que en el caso de un enunciado como “tengo prisa”, proferido por *s* en *t*, las convenciones descriptivas correlacionan las palabras con situaciones en las cuales alguien tiene prisa, y las convenciones demostrativas correlacionan las palabras con el estado de *s* en *t*, y que el enunciado es verdadero si la situación específica correlacionada con las palabras por b) es del tipo correlacionado con las palabras por a). Austin subraya el carácter convencional de las correlaciones: *cualquier* palabra se podría correlacionar con *cualquier* situación; la correlación no depende en modo alguno del isomorfismo entre palabras y mundo.

Para las *teorías de la coherencia*, la verdad consiste en las relaciones de coherencia entre un conjunto de creencias. Los positivistas lógicos, bajo la influencia del *Tractatus* de Wittgenstein, suscribieron al principio un punto de vista del carácter de la verdad como correspondencia. Deseaban al mismo tiempo un test de la verdad, una manera de saber si una oración corresponde realmente a los hechos. Carnap y Schlick abordaron el problema argumentando que los enunciados que registran una experiencia perceptual inmediata son incorregibles, es decir, podemos verificar directamente que corresponden a los hechos, y por otra parte, argumentaban que la verdad de otros enunciados se puede entonces comprobar por medio de sus relaciones lógicas con éstos. De este modo, un rasgo esencial de la teoría de la correspondencia – que la verdad radica en una relación entre las creencias y el mundo – está ya modificado: el test de la verdad de todos los enunciados, excepto los perceptuales, deriva de sus relaciones con otros enunciados, los perceptuales, que se supone se verifican por confrontación directa con los hechos. Ahora bien, Neurath dudaba de la supuesta incorregibilidad de los “protocolos”, y habiendo negado la posibilidad de una comprobación directa aun de la correspondencia de las creencias perceptuales con los hechos, mantuvo que el único test de la verdad consiste en las relaciones entre las mismas creencias. Así, nuestra búsqueda del conocimiento requiere un reajuste constante de creencias cuyo objetivo es un

conjunto de creencias tan exhaustivo cuanto permita la consistencia. La posición final de Neurath tiene mucho en común con la explicación de Bradley del test de verdad como “sistema”, que él explica como requiriendo a la vez consistencia y exhaustividad del conjunto de creencias. Del mismo modo, en ambos la apelación a la coherencia está conectada con la negación de que nuestro conocimiento tenga cualquier base incorregible en los juicios de percepción. Una dificultad de la teoría de la correspondencia es la de explicar con precisión la noción de “correspondencia”. Asimismo, en la teoría de la coherencia es necesario especificar exactamente cuáles deben ser las relaciones apropiadas entre creencias para que sean “coherentes” en el sentido requerido. Recientemente Rescher ha sostenido una epistemología coherentista.

Peirce, James y Dewey ofrecen *teorías pragmáticas de la verdad*. Según la “máxima pragmática”, el contenido de un concepto viene dado por la referencia a las consecuencias “prácticas” o “experimentales” de su aplicación. El enfoque pragmático de la verdad consiste en preguntar por la diferencia que introduce el que una creencia sea verdadera. De acuerdo con Peirce, la verdad es el final de la investigación, aquella opinión sobre la cual quienes usan el método científico concordarán o concordarían si persisten el tiempo suficiente. Peirce considera la creencia como una disposición a la acción, y la duda como la interrupción de dicha disposición, la investigación es estimulada por la duda buscando reemplazarla por la creencia fija. Para Peirce algunos métodos – tenacidad, autoridad, a priori – son inestables, mientras que el método científico permite que se adquieran eventualmente creencias estables; este método científico es, según Peirce, el único exigido por una realidad que es independiente de lo que uno crea y es por esto por lo que puede conducir al consenso. De este modo, como la verdad es la opinión sobre la que se asentará eventualmente el método científico, y ya que el método científico viene exigido por la realidad, la verdad es la correspondencia con la realidad. Igualmente, la verdad es satisfactoria para la creencia en el sentido de que es estable, a salvo de la perturbación de la duda. Para James, la ventaja de poseer creencias verdaderas era que uno se encontraba de ese modo garantizado contra la experiencia, mientras que las creencias falsas serían eventualmente atrapadas. La explicación de James de la forma en que uno ajusta sus creencias cuando entra en una nueva experiencia, maximizando la conservación del antiguo conjunto de creencias al mismo tiempo que restaurando la consistencia, introduce un elemento de coherencia. Para James las creencias verdaderas son aquellas que son verificables, aquellas que son a la larga confirmadas por la experiencia. A juicio de Rorty, cada una de estas teorías de

la verdad está mal encaminada, pues para este autor debemos de dejar de considerar la verdad como una cuestión profunda, como un tema de interés filosófico: el término “verdad” no es un término susceptible de análisis o del cual podamos elaborar una “teoría”. Como veremos más adelante, la postura rortiana conjuga la tesis de que no hay ninguna propiedad aplicable a una oración dada que sirva para explicar que dicha oración es verdadera con la idea de que entre los usos reconocibles de verdad no debemos incluir un uso explicativo. De este modo, “verdad” no necesita de una definición que nos brinde una propiedad común subyacente a todas las oraciones verdaderas que permita explicar su verdad; más bien, piensa Rorty, se trata de especificar los usos que el concepto de verdad tiene, agregándose a continuación la tesis de que verdad no tiene usos explicativos.

## **II.2. Pragmatismo etnocentrista**

En vez del deseo de objetividad, la postura de Rorty será pragmatista-etnocentrista. El pragmatismo etnocentrista entiende la verdad como término recomendatorio de las creencias justificadas; es decir, el uso de advertencia de la palabra “verdadero”, en vez de intentos de corresponder a la realidad, lo que simboliza es un tipo especial de peligro para recordarnos que puede haber objeciones (a causa de nuevos datos e hipótesis o cambios en el vocabulario) que no haya advertido ninguna de las audiencias para las cuales la creencia en cuestión estaba hasta ese momento justificada. También el pragmatista-etnocentrista considera que las creencias no tienen como objetivo corresponderse o representar la realidad, las creencias no capturan la naturaleza intrínseca de la realidad; las creencias son entendidas por Rorty como estados atribuidos a un organismo con vistas a explicar y predecir su comportamiento: nos interesamos por lo que las personas creen no porque queramos medir sus creencias en función de lo que éstas pretenden representar, sino porque queremos habérmolas con su conducta. Rorty, siguiendo a Davidson, entiende al lenguaje no como un medio de representación o expresión, para Rorty el lenguaje es una cuestión instrumental.

### **a) Naturalismo rortiano**



Los pragmatistas<sup>12</sup>, dice Rorty, esperan romper la imagen cartesiana-lockeana de la mente que se dirige a estar en contacto con una realidad que está fuera de ella; de este modo, comienzan con una explicación darwinista de los seres humanos como animales que hacen lo mejor para poder arreglárselas con el medio ambiente – haciendo lo mejor para poder desarrollar instrumentos que les permitan tener más placer y menos dolor. Las palabras son parte de los instrumentos que estos animales inteligentes han desarrollado.<sup>13</sup> Las descripciones que hacemos del mundo, y en particular, los estándares racionales de justificación válidos para nosotros (nuestras prácticas que desarrollamos gobernadas por normas) son explicados por Rorty desde su descripción naturalista<sup>14</sup> de los seres humanos: nuestras normas de asertabilidad también forman

---

<sup>12</sup> Fue William James quien acuñó el término “pragmatismo” como término filosófico y lo hizo famoso, aunque reconoció que Peirce lo había introducido por primera vez a principios de 1870. Para Susan Haack, la historia del pragmatismo es confusa y perturbadora: A. O. Lovejoy se quejó de que había trece pragmatismos; Ralph Barton Perry sugirió que el pragmatismo era el resultado de la malinterpretación que James hizo de Peirce; F.C.S. Schiller reconoció que había tantos pragmatismos como pragmatistas. Como referencia se puede consultar el artículo de Susan Haack “Viejo y nuevo pragmatismo” en *Diánoia* 47, 2001, pp. 21 -59. Esta cita de Rorty traduce lo que él entiende por pragmatismo y pragmatistas “Pragmatism is an attempt to alter our self-image so as to make it consistent with the darwinian claim that we differ from the other animals simply in the complexity of our behaviour (...) Pragmatists treat inquiry as the search for adjustment, and in particular for that sort of adjustment to our fellow humans which we call ‘the search for acceptable justification and eventual agreement’ (...) Pragmatists hope to make impossible for the sceptic to raise the question, ‘Is our knowledge of things adequate to the way things really are?’ They substitute for this traditional question the *practical* question, ‘Are our ways of describing things, of relating them to other things so as to make them fulfil our needs more adequately, as good as possible? Or can we do better? Can our future be made better than our present?’” Si hay una característica distintiva del pragmatismo, dice Rorty, es la de sustituir la noción de un mejor futuro humano por las nociones de “realidad”, “razón” y “naturaleza”. Los pragmatistas no creen que existe una manera en que las cosas son realmente. De este modo, buscan reemplazar la distinción apariencia – realidad por la distinción entre descripciones del mundo y de nosotros que son más y menos útiles. Cuando se les hace la pregunta “¿útiles para qué?”, los pragmatistas no tienen nada que decir excepto que “son útiles para crear un mejor futuro”. Cuando se les pregunta “¿mejores bajo que criterio?”, los pragmatistas no tienen una respuesta detallada no más que la de los primeros mamíferos al especificar en qué aspectos ellos eran mejores que los dinosaurios. Los pragmatistas sólo pueden decir algo tan vago como esto: mejor en el sentido de contener más de lo que consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo. Cuando se les pregunta, “¿qué es exactamente lo que consideras como bueno?”, los pragmatistas sólo pueden decir: variedad y libertad (Whitman) o madurez (Dewey) (Richard Rorty. *Philosophy and social hope*. op. cit., p. 27 - 28; Cfr. También, p.72).

<sup>13</sup> Cfr. Richard Rorty. *Philosophy and Social Hope*, p. xxiii.

<sup>14</sup> Richard Rorty, siguiendo a Huw Price, hace una división entre “naturalismo del objeto” y “naturalismo del sujeto”. El primero se refiere a la idea de que en un sentido importante todo lo que hay es el mundo estudiado por la ciencia. En cambio, el naturalismo del sujeto, el que Rorty defiende, sostiene que los seres humanos somos criaturas naturales y que la filosofía debe ajustarse a esta perspectiva; debemos dejar de hablar acerca de grandes cosas como Experiencia o Conciencia o Lenguaje con el objetivo de intentar evacuar las llamadas “áreas centrales” de la filosofía. Es necesario, dice Rorty, dividir los problemas en aquellos que tienen relevancia para la política cultural y los que no: lo que no importa en la práctica no debe importarle a los filósofos. Así, a juicio de Rorty cuando ya no existe una audiencia fuera de la disciplina que manifiesta interés por algún problema filosófico, ese problema debe verse con desconfianza. El naturalista del sujeto considera necesario dejar de usar expresiones como “la naturaleza de la realidad” o “el mundo como realmente es”. Este tipo de acercamiento a los problemas filosóficos que Rorty suscribe, en vez de preguntarse, por ejemplo, por el lugar de las no-partículas en un mundo de partículas, ve estos problemas como problemas de la conducta lingüística humana. Los naturalistas del

parte de nuestro modo de arreglárnoslas con el mundo para adaptarnos exitosamente a él.

Para Rorty, los seres humanos son organismos que desarrollan herramientas para adaptarse óptimamente a su ambiente con el objetivo de satisfacer sus necesidades. También el lenguaje es un instrumento y no un medio para representar la realidad.<sup>15</sup>

La idea darwiniana de Rorty de entender el lenguaje como suministrador de herramientas para arreglárnoslas con los objetos más que como representaciones de los objetos, y que la relación de las herramientas con lo que manipulan es simplemente un asunto de utilidad para un propósito particular y no un asunto de correspondencia y representación, se relaciona con la idea, que Rorty retoma de Donald Davidson<sup>16</sup>, de

---

sujeto no están interesados en el concepto de “hacer verdadero” pues se conforman con una explicación del uso de términos semánticos, en tanto que no dicen nada de peso teórico acerca de si estos términos “refieren” o “tienen condiciones de verdad”. La tarea principal de este naturalismo es dar cuenta de los usos de los diversos términos en las vidas de las criaturas naturales que están en un ambiente natural (Cfr. Richard Rorty, “Naturalismo y quietismo” en *Diánoia* 56, 2006, pp. 3-18).

<sup>15</sup> Dice Rorty: “There is no way in which tools can take one out of touch with reality. No matter whether the tool is a hammer or a gun or a belief or a statement, tool-using is part of the interaction of the organism with its environment. To see the employment of words as the use of tools to deal with the environment, rather than as an attempt to represent the intrinsic nature of that environment, is to repudiate the question of whether human minds are in touch with reality. No organism, human or non-human, is ever more or less in touch with reality than any other organism. The very idea of ‘being out of touch with reality’ presupposes the un-Darwinian, Cartesian picture of a mind which somehow swings free of the causal forces exerted on the body. The cartesian mind is an entity whose relations with the rest of the universe are representational rather than causal (...) so we need to stop thinking words as representations and to start thinking of them as nodes in the causal network which binds the organism together with its environment” (Cfr. Richard Rorty. *Philosophy and Social Hope*, p. xxiii).

<sup>16</sup> Como sabemos la relación entre Donald Davidson y Richard Rorty es peculiar. Ciertamente coinciden en algunos puntos (por ejemplo, los dos consideran que la meta de la investigación no es la verdad pues nunca podremos saber cuál de nuestras creencias es verdadera), sin embargo, en ocasiones la interpretación que hace Rorty de algunas ideas de Davidson lleva a éste a aclarar o rechazar la interpretación de Rorty (como cuando Rorty entiende a Davidson como deflacionista). En el primer capítulo (“La contingencia del lenguaje”) de su libro “Contingencia, ironía y solidaridad”, Rorty dice lo siguiente: “Debo subrayar que no puede hacerse a Davidson responsable de la interpretación que estoy haciendo de sus ideas, ni de otras que extraigo de las suyas” (Richard Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Paidós, Barcelona, 1996. p. 30). Ciertamente, a diferencia de la perspectiva introspectiva, la filosofía del lenguaje de Davidson no pretende encontrar *algo* – representaciones mentales, por ejemplo – que haga significativa el habla. La pregunta de Davidson no es tanto “¿qué es el significado?” o “¿qué hace significativa la emisión de ciertos sonidos?”, más bien, dado que los seres humanos son animales que hablan, ¿cómo podemos entender lo que dicen?; de este modo el problema del significado se convierte en el problema de la interpretación y de la comunicación de los hablantes: lo importante es la perspectiva del proceso por el que un sujeto trata de hallar sentido en la conducta y las emisiones lingüísticas de los demás. Así, los estados mentales, creencias, intenciones, deseos y significados, son aquello que se atribuye a un sujeto para hacer inteligible su comportamiento (Cfr. Donald Davidson “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia” en *Mente, mundo y acción*. Trad. Carlos Moya, Paidós, Barcelona, 1992). Cfr. También el ensayo de Davidson “A Nice Derangement of Epitaphs” donde dice: “Debemos advertir que hemos abandonado no sólo la noción corriente de lenguaje, sino que hemos borrado el límite entre el conocimiento de un lenguaje y el conocimiento de nuestra marcha por el mundo en general. Porque no hay reglas para llegar a teorías momentáneas que funcionen (...) Las posibilidades de reglamentar ese proceso no son mayores que las posibilidades de reglamentar el proceso de crear nuevas teorías para hacer frente a nuevos datos; porque eso es lo que supone ese proceso (...) No existe cosa semejante a un lenguaje, al menos en el sentido en que lo han

pensar únicamente como causales las relaciones entre las creencias-lenguaje y el mundo. A juicio de Rorty, Davidson rompe con la noción de que el lenguaje es un medio de representación o de expresión. Davidson no se preocupa por la cuestión de si un lenguaje determinado es “adecuado” para la tarea de expresar correctamente la naturaleza de la especie humana o para representar de manera propia la estructura de la realidad no humana; deja, pues, de lado, la idea de que tanto el yo como la realidad poseen una naturaleza intrínseca que está ahí afuera a la espera de ser reconocida<sup>17</sup>. La explicación davidsoniana de la comunicación lingüística excluye la idea del lenguaje como una tercera entidad situada entre el yo y la realidad; de tal suerte que el lenguaje se entiende más bien como una señal que indica que es deseable aplicar determinado léxico cuando se intenta hacer frente a ciertas especies de individuos: cuando decimos que un organismo es un usuario de un lenguaje estamos diciendo, simplemente, que el emparejar las marcas y sonidos que produce con los nuestros, será una buena estrategia para predecir y controlar su conducta futura. Por ejemplo, dice Rorty, cuando dos comunidades tienen problemas para relacionarse debido a que es difícil que algunas palabras puedan ser traducidas al vocabulario de la otra, esto quiere decir que para los miembros de una comunidad la conducta lingüística de los miembros de la otra (al igual que el resto de su conducta) puede ser difícil de predecir. Esta actitud de Davidson, hace del lenguaje una cosa natural al convertir la relación entre el mundo y el lenguaje en una cuestión causal, en tanto opuesta a cuestiones acerca de la adecuación de la representación o de la expresión.<sup>18</sup>

El modo en que Davidson entiende el lenguaje, piensa Rorty, nos permite ver al lenguaje no como un medio entre el sujeto y el objeto, sino como parte de la conducta de los seres humanos: la actividad de pronunciar enunciados es una de las cosas que las personas hacen para poder arreglárselas con su entorno.<sup>19</sup> Davidson se deshace de la pregunta ¿cómo sabemos que nuestro conocimiento representa con exactitud el mundo?, replazando las creencias consideradas como representaciones por creencias entendidas

---

concebido los filósofos. No hay por tanto una cosa que pueda ser enseñada o dominada. Debemos renunciar a la idea de que existe una estructura definida poseída en común que los usuarios de un lenguaje dominan y después aplican a situaciones” (“A Nice Derangement of Epitaphs” en Ernest Lepore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford, Blackwell, 1986, p. 445-446). Ver también “De la idea misma de un esquema conceptual” en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Trad. Guido Filippi, Gedisa, Barcelona, 1990.

<sup>17</sup> Cfr. Richard Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. op. cit., p. 31-33.

<sup>18</sup> Cfr. Ibid, p. 35.

<sup>19</sup> Cfr. Richard Rorty. *Consequences of Pragmatism. . Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. p. xviii.

como estados atribuidos a un organismo con vistas a explicar y predecir su comportamiento; así, nos interesamos por lo que las personas creen no porque queramos medir sus creencias en función de lo que éstas pretenden representar (comparar las creencias de esas personas con no creencias para poner a prueba la exactitud de la representación), sino porque queremos habérmolas con su conducta:

Habérmolas con su conducta puede significar desestimar sus creencias por insuficientemente coherentes con las nuestras, pasando entonces a tratarlos como tratamos a los desinformados y a los incultos. O puede significar mezclar las nuestras con las suyas en el curso de una instructiva conversación. O, en el caso más interesante, puede significar ser convertidos a una nueva *Weltanschauung* por aquéllos con quienes hemos estado conversando, lo que implica un cambio bastante radical de las metas propias.<sup>20</sup>

El punto es, que la decisión entre estas alternativas, no es una cuestión de comparar las creencias con la exactitud de lo que representan, es más bien, un asunto de poner atención en la coherencia de las creencias de las personas con el fin de explicar y predecir su comportamiento. Si vemos el lenguaje y la investigación desde este punto de vista naturalista ya no entenderemos la mente humana como un espacio interior localizado dentro del sujeto cuyas relaciones con el resto del universo son representacionales. A juicio de Rorty, debemos entender al organismo humano adulto como aquel cuya conducta es tan compleja que sólo se puede hacer predicciones de su conducta atribuyendo estados intencionales – deseos y creencias – al organismo. Desde este punto de vista los deseos y las creencias no son modos prelingüísticos de conciencia que pueden o no ser expresados por el lenguaje, es decir, no son los nombres de sucesos inmateriales. Más bien, las creencias y los deseos son, piensa Rorty, disposiciones de los organismos que les permiten afirmar o negar ciertos enunciados.<sup>21</sup> En este sentido, por ejemplo, cuando decimos enunciados como “Tengo hambre” no estamos externado lo que previamente era interno, sino simplemente estamos ayudando a los que están a nuestro alrededor a que puedan predecir nuestras acciones futuras.

---

<sup>20</sup> Richard Rorty. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. op. cit., p. 171.

<sup>21</sup> Dice Rorty: “We ascribe beliefs to things which use, or can be imagined to use, sentences, but not to rocks and plants. This is not because the former have a special organ or capacity – consciousness – which the latter lack, but simple because the habits of actions of rocks and plants are sufficiently familiar and simple that their behaviour can be predicted without ascribing ‘sentential attitudes’ to them” (Richard Rorty. *Philosophy and social hope*, op. cit., p. xxiv).

Tales enunciados no se utilizan para reportar eventos que suceden dentro del espacio interior (mente cartesiana) de los cuales el sujeto es consciente; estos enunciados, piensa Rorty, son simplemente instrumentos para coordinar nuestra conducta con la de los otros: no se trata de reducir estados mentales como los deseos y los enunciados a estados fisiológicos o conductistas, sino simplemente decir que no viene al caso preguntar si una creencia representa la realidad, ya sea física o mental, con exactitud. Bajo esta perspectiva, sugiere Rorty, decir de una creencia que es verdadera, es decir que no hemos encontrado una creencia alternativa que sea un hábito de acción mejor. Así, cuando decimos que nuestros antepasados creían falsamente que el sol giraba alrededor de la tierra, y que nosotros creemos, con verdad, que la tierra gira alrededor del sol, estamos diciendo que nosotros tenemos una herramienta mejor que nuestros ancestros.

Habermas señala que esta descripción naturalista al remplazar “la descripción correcta de los hechos” por “una adaptación exitosa al ambiente” simplemente cambia un tipo de objetivismo por otro: el objetivismo de “representar” la realidad por el objetivismo de “controlar” instrumentalmente la realidad. Aunque la dirección conveniente de interacción entre hombre y mundo cambia, permanece igual el punto de referencia a un mundo objetivo como totalidad, al cual, en un caso, “representamos” y en otro “tratamos con él”.<sup>22</sup> Rorty no niega la existencia de la objetividad, el problema es que la entiende como algo relativo. Como dice McDowell, Rorty tiene una fobia a la objetividad y por eso la entiende únicamente como acuerdo o consenso. Sin embargo, como veremos más adelante, la objetividad no tiene que ser necesariamente el deseo de una relación de correspondencia con una realidad no humana ni tampoco una garantía de la verdad.

## **b) Verdad como término recomendatorio**

A juicio de Rorty los pragmatistas consideran que la distancia entre verdad y justificación no puede salvarse aislando un tipo de racionalidad natural y transcultural que pueda utilizarse para criticar determinadas culturas y elogiar otras, sino simplemente como la distancia entre el bien real y el posible mejor. Desde un punto de

---

<sup>22</sup> Cfr. Habermas, Jürgen. “Richard Rorty’s pragmatic turn”, en Robert B. Brandom (Ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000, pp. 51-52. Más adelante veremos cuáles son los problemas que se le presentan a Rorty con este naturalismo (Cfr. *Infra*, p. 62).

vista pragmatista, decir que aquello es racional para nosotros puede no ser *verdadero*, es simplemente decir que alguien puede salir con una idea mejor. También es decir que siempre hay lugar para una creencia mejor, pues pueden surgir nuevas pruebas, o nuevas hipótesis, o todo un nuevo vocabulario. Para los pragmatistas el deseo de objetividad es el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible.<sup>23</sup>

Cuando el sujeto se mueve por el “deseo de solidaridad” no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad específica y algo que se encuentre fuera de dicha comunidad; la *solidaridad* rortiana es simplemente la expresión de que no es posible ir más allá y saltar por encima de los límites culturales y epistémicos de la comunidad a la que pertenece un sujeto. El epíteto tradicional que los realistas imponen a los pragmatistas – partidarios de la solidaridad – es el de “relativismo”; sin embargo, Rorty calificará su postura como etnocentrista.<sup>24</sup>

Relativismo y etnocentrismo, según Rorty, divergen si se quiere entender por relativismo el sostener que una creencia es tan buena como cualquier otra, algo que difiere totalmente de la propuesta etnocentrista, pues ésta sostiene que adoptamos una creencia justamente porque la consideramos mejor y más conveniente que su contraria: el etnocentrista piensa que sus ideas son mejores que las de los realistas, pero no cree que correspondan a la naturaleza de las cosas. La postura relativista también puede ser entendida como defensa de la equívocidad de lo que ha de contar como verdad, de tal suerte que “verdadero” tendría tantos significados como procedimientos de justificación pudieran arbitrarse. Sobre esto, el etnocentrista dirá que “verdadero” significa lo mismo en todas las culturas, aunque, por supuesto, la identidad de significados es compatible con la diversidad de referencias y con la diversidad de procedimientos para asignar términos. Por último, el relativismo puede entenderse como la concepción de que no puede decirse nada sobre la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos de justificación conocidos que una determinada sociedad utiliza en uno u otro ámbito de investigación. Esta concepción, etnocéntrica, es la que suscribe el pragmatista. Sin embargo, esta concepción etnocentrista no parece homologarse a lo que se entiende por relativismo en la medida en que el pragmatista no defiende una teoría positiva según la cual algo es relativo a otra cosa; defiende, la idea puramente negativa

---

<sup>23</sup> Cfr. Richard Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad*, op. cit., p. 41.

<sup>24</sup> Cfr. *Ibid*, p. 42. Más adelante explicaremos cómo finalmente el etnocentrismo es una forma de relativismo, pues al decir que “A está justificado en creer que *p* si y sólo si A satisface los criterios de *nuestra* comunidad epistémica”, la justificación de *p* sigue sin estar basada en criterios objetivos, ni en su relación con la verdad (Cfr. *Infra*, pp. 60 – 61).

de que debemos desechar la idea de verdad como correspondencia con la realidad a favor del uso de verdad como término recomendatorio de las creencias justificadas. Rorty reconoce que el uso precautorio o de advertencia (*cautionary use*) que hacemos de la palabra “verdadero”, no puede ser eliminado fácilmente de nuestra práctica lingüística; utilizamos la palabra “verdadero” en este sentido precautorio cuando contrastamos verdad y justificación y afirmamos que una creencia puede estar justificada pero no ser verdadera.

Rorty piensa que la actitud del pragmatista hacia la verdad puede resumirse diciendo lo siguiente: “es tan poco necesario tener una teoría filosófica sobre la naturaleza de la verdad, o sobre el significado de la palabra ‘verdadero’, como tener una teoría filosófica sobre la naturaleza del peligro o sobre el significado de la palabra ‘peligro’. La razón principal de que en nuestro lenguaje exista una palabra como ‘peligro’ es advertir a la gente: advertirla de que es imposible que haya previsto todas las consecuencias de las acciones que se propone llevar a cabo”.<sup>25</sup>

De este modo, la única diferencia práctica que Rorty encuentra entre verdad y justificación es la diferencia entre viejas y nuevas audiencias:

Nosotros los pragmatistas, que pensamos que las creencias son hábitos de acción, creemos que el uso de advertencia de la palabra ‘verdadero’, en vez de intentos de corresponder a la realidad, lo que simboliza es un tipo especial de peligro. La utilizamos para recordarnos a nosotros mismos que otra gente, en circunstancias distintas – gente enfrentándose a audiencias futuras – podría ser incapaz de justificar la creencia que hasta ahora hemos justificado con éxito ante todas las audiencias con las que nos hemos encontrado.<sup>26</sup>

Dicho lo anterior, el sentido de contrastar justificación con verdad es simplemente recordarnos que puede haber objeciones (a causa de nuevos datos e hipótesis o cambios en el vocabulario) que no haya advertido ninguna de las audiencias para las cuales la creencia en cuestión estaba hasta ese momento justificada; esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando en la actualidad juzgamos como primitivas las creencias científicas de los antiguos griegos pero también creemos que probablemente nuestros lejanos descendientes verán como primitivas las creencias científicas que

---

<sup>25</sup> Richard Rorty. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Ariel, Barcelona, 2000, p. 88.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 89.

tenemos en este momento. El uso precautorio de “verdadero” lo encontramos, por ejemplo, en oraciones como “Tus argumentos satisfacen todas nuestras normas y estándares actuales y no se me ocurre nada que decir en contra de tu tesis, pero con todo, lo que dices podría no ser verdadero”. Este uso de advertencia Rorty lo entiende como un guiño hacia las generaciones futuras.<sup>27</sup> Rorty considera, pues, que los pragmatistas tienen poco que decir acerca del tema de la verdad una vez que se toma en cuenta la diferencia entre verdad y justificación por medio de la diferencia entre justificabilidad actual y futura; de tal suerte que los pragmatistas no deberán ceñirse al tema de la verdad ni al de la justificación en general, en cambio, deberán ceñirse al tema de una audiencia determinada.

Para el pragmatista ‘conocimiento’ es como ‘verdad’, simplemente un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria una justificación ulterior. Según esta perspectiva, la indagación de la naturaleza del conocimiento sólo puede ser una explicación sociohistórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias.<sup>28</sup>

Según Rorty, y bajo esta perspectiva etnocentrista, no podemos justificar nuestras creencias – en física, ética o cualquier otro ámbito – ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en cierta medida:

El pragmatista, dominado por el deseo de solidaridad, sólo puede ser criticado por tomarse *demasiado* en serio su propia comunidad. Sólo puede ser criticado de etnocentrismo, no de relativismo. Ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás. El primer grupo – nuestro *ethnos* – abarca aquellos que comparten lo suficiente nuestras creencias como para hacer posible una conversación provechosa. En este sentido, todo el mundo es etnocéntrico cuando participa en el debate cultural, por mucha que sea la retórica realista sobre la objetividad que genere en su estudio.<sup>29</sup>

Para los pragmatistas el deseo de objetividad no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad (el deseo de una relación de correspondencia con

---

<sup>27</sup> Cfr. Richard Rorty. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. op. cit., p. 85

<sup>28</sup> Richard Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad*. op. cit., p. 43.

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 51.



una realidad no humana, es decir, que nuestras prácticas de justificación nos conduzcan a la naturaleza intrínseca de las cosas o a la Verdad) sino simplemente el deseo de un consenso o acuerdo intersubjetivo tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del “nosotros” lo más lejos posible.<sup>30</sup>

“Objetividad” ha de entenderse en última instancia, como “acuerdo” o “consenso”, confiando en que las pautas de nuestros propios criterios de justificación puedan irse paulatinamente ensanchando para lograr algunas coincidencias básicas con los miembros de otras comunidades epistémicas: cuando decimos que la “verdad” es la meta de la indagación, lo que esperamos es poder justificar nuestras creencias ante tantos y tan amplios auditorios como sea posible. Para Rorty, un contenido es objetivo si todos concordamos en él, en el seno de nuestras prácticas.

La humanidad para madurar, según Rorty, debe abandonar el vocabulario de la objetividad, el discurso que implica un supuesto uso externo de nociones semánticas como “verdad”, “representación”, “referencia”, expresiones como estas significarían, en este sentido, un modo de relación normativa – conformidad – con algo externo e independiente de nuestra visión del mundo (autoridad no-humana, Ojo de Dios). Rorty no está de acuerdo en que dichas nociones se usen de una manera que no sea interna a nuestra visión del mundo: el único uso interno válido para Rorty sería el uso precautorio de “verdad”. Así, una vez rechazado el concepto de verdad como correspondencia con algo no-humano, Rorty aborda la discusión del tema de la verdad en términos de los usos atribuibles o no atribuibles a dicha palabra. Su postura deflacionista<sup>31</sup> conjuga la

---

<sup>30</sup> Cfr. Ibid, p. 41.

<sup>31</sup> El deflacionismo niega la existencia de un tema como el de “la naturaleza de la verdad en general”, aunque pueda haber cosas que decir acerca de verdades particulares, por ejemplo decir que hay cosas interesantes o importantes o triviales o que algunas son más básicas que otras. Para el deflacionismo no hay una propiedad de verdad que sea un objeto apropiado para la atención filosófica: algo que debamos intentar analizar o en cuya estructura debamos estar interesados, en la cual se puedan plantear temas como la objetividad. El rechazo de cualquier pregunta abstracta acerca de la naturaleza de la verdad puede ser expresada diciendo que “verdad” no es una propiedad “real”, o una propiedad metafísicamente interesante, o incluso diciendo que “es verdadero” no es un predicado en absoluto. Algunos deflacionistas han sostenido que el concepto de verdad es “redundante” o que hablar en términos de verdad es puramente “formal”. Crispin Wright, por ejemplo, entiende que el deflacionismo se caracteriza por dos tesis centrales: la inexistencia de una propiedad común a todas las oraciones verdaderas (tesis insubstantialista) y la adhesión al rol desentremillador de la verdad como lo único que puede decirse sobre el concepto. Todas las perspectivas deflacionistas coinciden en que una investigación general de la naturaleza de la verdad como una propiedad abstracta está mal encaminada. El deflacionismo ha sido objeto de numerosas críticas: si la verdad desaparece como un tema general, entonces mucho más parecería desaparecer con eso. Nuestro conocimiento del mundo es al menos tan amplio como el conocimiento de que varias cosas son verdaderas: que estamos en un cuarto de cierto tamaño, rodeados de gente como nosotros, etc. El conocimiento de nuestra situación es el conocimiento de que varias cosas son y otras no. Es en estos juicios de lo que es verdad que nuestra mente conoce el mundo. Así, si no hay nada que decir acerca de la verdad en general, esto parece implicar que no hay nada que decir acerca de la

tesis de que no hay ninguna propiedad aplicable a una oración dada que sirva para explicar que dicha oración es verdadera con la idea de que entre los usos reconocibles de verdad no debemos incluir un uso explicativo. De este modo, “verdad” no necesita de una definición que nos brinde una propiedad común subyacente a todas las oraciones verdaderas que permita explicar su verdad; más bien, piensa Rorty, se trata de especificar los usos que el concepto de verdad tiene, agregándose a continuación la tesis de que verdad no tiene usos explicativos. Rorty señala tres usos asociados al concepto de verdad:

- 1) un uso de respaldo (*endorsing use*): en este caso, atribuir verdad debe ser entendido como expresión de la aprobación de la oración que decimos verdadera.
- 2) un uso precautorio (*cautionary use*), en observaciones tales como “Tu creencia de que *p* está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera”.
- 3) un uso desentrecomillador: para decir en el metalenguaje cosas de la forma: “‘S’ es verdadera si y sólo si -----”.<sup>32</sup> Es decir, afirmar que algo es verdadero es equivalente a afirmar ese algo directamente.

Tales usos son concebidos por Rorty como claramente parafrásticos. El uso desentrecomillador es claramente una explicitación de la capacidad del predicado de verdad como recurso para la formulación de paráfrasis o abreviaturas. A su vez los usos de respaldo y precautorio son reformulables en términos de mera justificación. El uso de respaldo no es más que una manera enfática de decir que una oración está justificada. El uso precautorio no es más que una manera de decir que lo que está justificado en el presente puede no estarlo para otra audiencia.<sup>33</sup>

---

relación entre la mente y el mundo en general. Y si este tema nos es negado, entonces mucho de la filosofía parece que desaparecería con eso (Para el tema del deflacionismo pueden consultarse los trabajos de Wright (“Truth a traditional debate reviewed”), y el de Paul Horwich (“The minimalist conception of truth”) en Simon Blackburn and Keith Simmons (eds.) *Truth*, Oxford University Press, 1999). Es importante señalar que incluso para el minimalismo de Crispin Wright, quien reconoce que verdad es una propiedad “real”, verdad es diferente de justificación (pues una proposición puede ser verdadera sin estar justificada y viceversa). Esta idea es denominada por Wright como *contraste* entre verdad y justificación y es uno de los principios básicos de la noción de verdad. El minimalismo de Wright sugiere que es necesario y suficiente para un predicado para calificarlo como verdadero, que satisfaga una serie de principios básicos acerca de la verdad: que asentir a un enunciado es presentarlo como verdadero, que “S” es verdadero si y sólo si S, que la verdad es una cosa y la justificación otra, que ser verdadero es corresponderse con los hechos (Cfr. Crispin Wright. *Saving the differences. Essays on themes from truth and objectivity*. Harvard University Press, 2003, p. 4).

<sup>32</sup> Cfr. Richard Rorty. *Objetividad, relativismo y verdad*. op. cit., p. 175.

<sup>33</sup> Cfr. Federico Penelas, “Una defensa del conversacionalismo epistémico”, p. 4 – 5 (<http://www.accionfilosofica.com/misc/1115009834art.doc>).

Rorty considera que “verdad” no debe entenderse como Verdad (verdad como correspondencia con algo no-humano) sino más bien como un atajo lingüístico para la idea de una justificación para auditorios diferentes del nuestro.

Los pragmatistas consideran que la justificación y la investigación tienen varias metas comunes, pero no una llamada verdad. No necesitamos una meta como la verdad del mismo modo que nuestros órganos digestivos no necesitan una meta llamada salud para ponerlos a trabajar. Sólo habría una meta más elevada de la investigación llamada verdad (Verdad) si hubiera algo como una justificación definitiva o final – justificación por parte de Dios como opuesta a una audiencia humana finita.<sup>34</sup>

La “Verdad” no puede entenderse como el final de la práctica de justificación (o a menos que exista una justificación por parte de Dios), pues siempre es posible imaginar un auditorio diferente del nuestro para el cual una creencia que nosotros consideramos como justificada no lo esté para ese auditorio. Llamamos “verdadera”, en este sentido, no a nuestras creencias que se corresponden con el Ojo de Dios, sino a las creencias que consideramos tan bien justificadas, que no es necesaria una justificación ulterior; Rorty entiende, de este modo, la “verdad” como lo que llega a creerse en el curso de disputas libres y abiertas: una creencia es “verdadera” cuando *nosotros* hemos logrado ponernos de acuerdo sobre ella, pero sabemos que *otros* auditorios podrían tener algo que añadir sobre el asunto. Cuando Rorty dice que el uso precautorio de “verdad” nos advierte que nuestras creencias justificadas pueden no ser verdaderas, no es más que una manera de decir que lo que está justificado en el presente puede no estarlo en el futuro o simplemente para otras audiencias. Como dice Rorty, “el uso precautorio es usado para contrastar audiencias poco informadas con audiencias mejor informadas, audiencias pasadas con audiencias futuras (...) el punto de contrastar la verdad y la justificación es simplemente recordarse a uno mismo que puede haber objeciones que no se le han ocurrido todavía a nadie”.<sup>35</sup>

Así, a juicio de Rorty, una creencia justificada (para nosotros) puede no ser verdadera (no justificada para otro auditorio). Decir que algo es verdadero equivale a decir que aunque lo consideremos verdadero, es decir, justificado, de esto no se sigue que lo esté para otros auditorios o para un auditorio conformado por una mejor versión de nosotros

---

<sup>34</sup> Richard Rorty. *Philosophy and social hope*. op. cit., p. 37.

<sup>35</sup> Richard Rorty. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. op. cit., p. 87.

mismos. Como podemos ver, la postura deflacionista de Rorty termina entendiendo verdad como justificación (contextual o etnocéntrica).

Ahora bien, como señala McDowell<sup>36</sup>, Rorty se equivoca al sugerir que el rechazo del uso externo de verdad, implica rechazar la idea de que la investigación responde al mundo. A juicio de McDowell lo que hace correcto, por ejemplo, entre los hablantes del idioma español, hacer una afirmación con las palabras “La nieve es blanca” es que la nieve sea, en efecto, blanca. Para Rorty la única norma en nuestras prácticas de justificación y en la investigación es el consenso humano, la persuasión racional dentro de una audiencia, Rorty sugiere, que los términos justificado, racionalmente aceptable, etc., inviten siempre a la pregunta “¿para quién?”. McDowell sugiere que en vez de preguntar “¿para quién?”, dichos términos respondan a la pregunta “¿debido a qué?” Es decir, que para el enunciado “la fusión fría no ha sido lograda, hasta ahora, en el laboratorio” la pregunta importante es si en efecto la fusión fría se ha logrado o no, hasta ahora, en el laboratorio. Para McDowell no solamente somos responsables ante nuestros compañeros dentro del juego de dar y pedir razones, es decir, no solamente existe la norma del consenso, somos responsables también ante los hechos mismos. Esto significa que la verdad es independiente de la justificación etnocéntrica o contextual. Y también, si se quiere ver así, esto es un tipo de trascendencia pero totalmente distinta de la trascendencia del Ojo de Dios. Esta trascendencia significaría simplemente nuestra confianza de dirigir nuestra atención a los hechos, es decir, a si en efecto la fusión fría ha sido lograda o no. Han sido los mismos filósofos, piensa McDowell, quienes han confundido esta confianza con el discurso de que necesitamos salir de nuestra mente para encontrar un punto de vista con el cual podamos concebir la relación entre pensamiento con la realidad. No obstante, podemos salvar el vocabulario de la objetividad y la imagen del mundo como autoridad de nuestras investigaciones sin ese tipo de trascendencia. Que los hechos mismos trasciendan la norma del consenso no nos lleva a algo no-humano.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Cfr. John McDowell, “Towards rehabilitating objectivity” en Robert B. Brandom (Ed.) *Rorty and his critics*, op. cit, p. 109-122.

<sup>37</sup> Bilgrami, siguiendo a McDowell, entiende la verdad de nuestras creencias como la *conformidad que éstas tienen con el mundo según nuestra visión del mundo* y no según algo independiente de nuestra visión del mundo, la verdad objetiva no es correspondencia con algo no-humano. Esto es, piensa Bilgrami, son los mismos investigadores, dentro del contexto de la investigación, quienes establecen el estándar de qué es lo que va a contar como verdadero y qué no. Por eso no tiene sentido advertir sobre nuestras creencias, pues son los investigadores quienes establecen el estándar según el cual la verdad es juzgada. Podemos tener precaución en el sentido de que alguna de nuestras creencias pueda ser falsa, sólo hay precaución a causa de la inyección de dudas serias y razones particulares, pero esto no significa que

Blackburn da los siguientes ejemplos<sup>38</sup> para mostrar cómo podemos seguir hablando de verdad y objetividad sin necesidad de apelar a algo trascendente e independiente de nuestra visión del mundo:

Un paisaje no nos dice cómo debe ser representado en un mapa. Según nuestros intereses y propósitos podemos hacer un mapa con cierta escala, interesándonos por la geología, o la población, topografía, etc.; podemos darle importancia a lo que nosotros queramos, ser precisos o dejar de lado las características que no consideremos relevantes. A veces un bosquejo será suficiente o a veces necesitaremos elaborar una tabla o cuadro sofisticado. No hay competencia entre un mapa pluvial y un plano geológico. Sin embargo, en otro sentido, el paisaje dicta cómo debe hacerse el mapa, *dada una serie de convenciones*, determinando el significado de los signos y formas en el mapa, los significados de su presencia y ausencia. Esta es la razón por la cual, una vez que se han establecido una serie de convenciones, un mapa puede ser correcto o incorrecto; un plano puede representar el paisaje como es o como no es, puede mostrar una iglesia donde la hay o puede mostrar una donde no la hay. Estos principios básicos útiles deben ser distinguidos de la idea de que sólo un mapa puede representar el paisaje en sí mismo como si la selección de intereses y propósitos humanos no tuviera nada que ver. Ciertamente ningún mapa da toda la verdad, entera, completa, final. Hay nuevas cosas por poner en el mapa como nuevos intereses tengamos. Pero algunos mapas nos dan algunas verdades, otros menos. Los buenos no tienen información errónea como “Bélgica invadió Alemania”. O en otro ejemplo, supongamos que un rango estricto de

---

no podamos saber nunca cuál de nuestras creencias es verdadera: no tiene sentido el uso precautorio de verdad en un sentido general. A juicio de Bilgrami, Rorty al poner todo el énfasis en la naturaleza y el rol de la verdad en el contexto de la investigación, pierde de vista la importancia del punto de vista del investigador, esto es, el punto de vista de la primera persona. Según este punto de vista, las creencias del investigador (aquellos estados cognitivos de la mente que están libre de duda y que constituyen su perspectiva del mundo, a diferencia de las proposiciones que son meramente hipótesis) son verdaderas; y es sólo, desde otra perspectiva, desde el punto de vista de la tercera persona, que alguien puede cuestionar si alguna de las creencias es verdadera. Las creencias fuera o libres de duda constituyen la propia perspectiva del mundo del investigador, por eso no las justifica, más bien las usa como estándar por el cual juzgamos la verdad. No justifico mi creencia de que la tierra es redonda o de que tengo una mano o algo que sea parte, en tanto investigador, de mi perspectiva del mundo. Estas creencias las creo verdaderas y no hay pregunta sobre su justificación. En el caso de que alguien me pida que justifique tales creencias, si me pide razones o evidencias, probablemente se las de, pero esto será por cortesía y no por un interés epistemológico. Parece como si Rorty pasara por alto cuál es el escenario real de la epistemología: el punto de vista del investigador según el cual nada necesita justificación una vez que una creencia se sostiene sin duda, bajo esta perspectiva, las audiencias no juegan ningún papel relevante. Después de todo, ¿para qué justificar algo de lo que no se tiene duda? Lo que podemos decir de estas creencias es que son verdaderas, decir esto, es decir que ellas se conforman, tienen una forma particular de relación normativa, con el mundo como es según nuestra visión del mundo (Cfr. Akeel Bilgrami, “Is truth a goal for inquiry?: Rorty and Davidson on truth”, en Robert B. Brandom (Ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000, pp. 242-262).

<sup>38</sup> Robert Blackburn. *Truth: a guide*. Oxford University Press, 2005. p. 159.

consideraciones debe influir en una decisión para despedir a alguien. Sin embargo, si alguien introduce arbitrariamente otra consideración – intentar despedir a alguien por su edad o género – no está siendo objetivo. Ser objetivo es ser sensible a los aspectos correctos de la situación en el sentido correcto. El punto importante aquí es la normatividad. De este modo, seleccionamos un rango apropiado de consideraciones como el rango correcto y así tratamos de evitar la parcialidad, para buscar la objetividad. No hay por qué hacer, como en ocasiones lo hace Rorty, de la objetividad una garantía de la verdad. En otros términos, es el seguimiento de procedimientos y de una normatividad lo que nos permite saber si estamos siendo objetivos y no, como piensa Rorty, que sólo podemos ser objetivos si nuestras creencias se corresponden con La Naturaleza Verdadera De La Realidad.

### **II.3. Las posturas idealizadoras de Habermas y Putnam**

Como vimos, Rorty está en contra de la idea de que nuestras prácticas de justificación para ser racionales deben conducirnos a la Verdad o a la naturaleza intrínseca de las cosas o a “como el mundo realmente es” o a “como Dios lo ve”, lo que nos permitiría hablar de procesos de justificación de creencias naturales y no meramente locales y de la idea de una “racionalidad natural y transcultural que pueda utilizarse para criticar determinadas culturas y elogiar a otras”. Rorty en vez de entender la verdad como correspondencia con algo no-humano (deseo de objetividad), considera que el uso precautorio de “verdadero” nos alerta que aunque nuestras creencias estén justificadas pueden no ser verdaderas. Por otro lado, nuestras prácticas de justificación no tienen como objetivo conducirnos a La Naturaleza Verdadera De La Realidad, más bien, nuestras prácticas están orientadas a la búsqueda de acuerdos con otras comunidades, de “extender la referencia del *nosotros* lo más lejos posible”. Ahora bien, Habermas y Putnam entienden la verdad como un caso ideal de justificación objetiva: a juicio de Habermas siempre que hacemos una pretensión de verdad sobre la base de buenos argumentos o evidencia convincente nuestra pretensión de verdad trasciende el contexto local en el que es formulada: la pretensión de verdad basada en buenos argumentos dentro de una situación comunicativa ideal tiene que ser defendible en todos los contextos posibles, en cualquier tiempo y contra cualquiera. Para Putnam, la

justificación de nuestras creencias no dependerá del consenso totalitario de una comunidad<sup>39</sup>, sino de que sean justificadas dentro de una situación epistémica ideal trascendiendo así las prácticas de justificación de la comunidad de creencias meramente locales. Si Rorty confunde la pretensión de verdad con la pretensión de justificación contextual, Habermas y Putnam, la confunden con la pretensión de justificación universal confusión que da sentido a la idea de que nuestras prácticas de justificación pueden ser trascendidas por una normatividad o una racionalidad universal.

### **a) Habermas**

Para Habermas, una proposición justificada según “nuestros” estándares se distingue de una proposición verdadera del mismo modo que una proposición justificada en un contexto dado se distingue de una proposición que puede justificarse en cualquier contexto. Para Habermas existen condiciones ideales de justificación: una proposición es “verdadera”, si puede ser justificada bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam) o puede ser el resultado de un acuerdo logrado argumentativamente dentro de una situación comunicativa ideal (Habermas) o dentro de una comunidad comunicativa ideal (Apel): lo que es verdadero es lo que puede ser aceptado como racional bajo condiciones ideales.<sup>40</sup>

Esta situación comunicativa ideal habermasiana tiene lugar cuando cualquier persona que entra a una discusión con la seria intención de ser convencida de algo durante el diálogo con otros, tiene que suponer que los participantes admiten el “sí” o “no” determinados solamente con base en la fuerza del mejor argumento. Al hacer esto aceptan una situación comunicativa que satisface improbables condiciones como apertura al público, inclusividad, iguales derechos de participación, no coacción y orientación hacia el logro del entendimiento.<sup>41</sup> En estos presupuestos inevitables de la argumentación se expresa la intuición de que las proposiciones verdaderas son resistentes a los intentos espaciales, sociales y temporales de refutarlas. Lo que

---

<sup>39</sup> Más adelante revisaremos esta postura rortiana de hacer dependiente la justificación de las creencias con el consenso total de una comunidad. Cfr. *Infra*, pp. 53 – 54.

<sup>40</sup> Cfr. Jürgen Habermas. “Richard Rorty’s pragmatic turn”. op. cit. p. 44-45.

<sup>41</sup> Esta situación comunicativa ideal son, en palabras de León Olivé, las condiciones de diálogo óptimas en las que el interés prevaleciente es el de llegar a un consenso en relación con la verdad de las proposiciones y en donde no hay ningún ejercicio de poder que no sea el de la fuerza del mejor argumento (Cfr. León Olivé. “Realismo pragmático, relatividad conceptual y verdad absoluta”, en *Diánoia* 38, UNAM –FCE, México, 1992, p. 50).

sostenemos, dice Habermas, como verdadero debe ser defendible con base en buenas razones no solamente en contextos diferentes sino en todos los contextos posibles, es decir, en cualquier tiempo y frente a cualquiera.<sup>42</sup>

Habermas piensa que hasta que no reconozcamos que las “pretensiones de verdad que se plantean *hic et nunc* y que aspiran al reconocimiento o a la aceptación intersubjetiva pueden superar también los criterios locales de sí/no”, no conseguiremos darnos cuenta de que “este momento trascendente solamente distingue aquellas prácticas de justificación orientadas a pretensiones de verdad de aquellas otras prácticas reguladas meramente por convención social”.<sup>43</sup>

Sin embargo, para Rorty, la verdad no tiene nada que ver con lo que Habermas denomina “prácticas de justificación orientadas a pretensiones de verdad”. Además: “tales prácticas no trascienden la convención social. Al contrario, están reguladas por ciertas convenciones sociales determinadas: aquellas convenciones de una sociedad todavía más democrática, tolerante, acomodada, rica y diversa que la nuestra, una sociedad en que el inclusivismo forma parte del sentido de la identidad moral de cada cual”.<sup>44</sup>

A juicio de Rorty lo único que puede trascender una audiencia presente es una audiencia futura, del mismo modo, lo único que puede trascender una práctica social es otra práctica social:

Asimismo, lo único que puede trascender una estrategia discursiva es otra estrategia discursiva: aquella que tenga por objeto unos mejores fines. Puesto que no sé qué significa tenerla por objeto, dice Rorty, no creo que “verdad” designe uno de tales

---

<sup>42</sup> Cfr. Jürgen Habermas. “Richard Rorty’s pragmatic turn”. Ibid, p. 46.

<sup>43</sup> Jürgen Habermas. *Facticidad y validez.*, Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Trotta, Madrid, 1998, pp. 76 – 77. Habermas sugiere una analogía de la distinción entre lo dependiente del contexto y lo universal que podría ser más relevante en el orden de lo práctico: la tensión entre facticidad y validez. Esta tensión, a su vez, puede resolverse por medio de la distinción entre uso “estratégico” del lenguaje y el “uso del lenguaje orientado hacia el logro del entendimiento” (Ibid, pp. 63-90). Esta distinción, sugiere Rorty, equivale simplemente a la distinción entre aquellos casos en los que lo que más nos preocupa es convencer a otros (en el extremo de este caso utilizamos todo tipo de trucos, por ejemplo mentir, con el propósito de convencer) y aquellos casos en los que esperamos aprender algo (en el extremo de este caso, dice Rorty, nos dirigimos a los otros de la misma forma que cuando hablamos con nosotros mismos de un modo natural, reflexivo y curioso). Para Rorty, la mayoría de las veces nos movemos entre los dos extremos. Así, cuando Habermas habla de que el momento trascendente de validez universal distingue aquellas prácticas de justificación orientadas a pretensiones de verdad de aquellas reguladas meramente por convención social, Rorty interpreta que Habermas se refiere a las primeras como el extremo más bonito de los casos en los que el uso del lenguaje está orientado hacia el logro del entendimiento, cuando esperamos aprender algo (Cfr. Richard Rorty. *El pragmatismo una versión...*, pp. 94-96).

<sup>44</sup> Richard Rorty. *El pragmatismo una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética.* op. cit., p. 96.



finés. Sé perfectamente qué significa tener por objeto o aspirar a una mayor honestidad, una mayor caridad, paciencia, inclusividad, etc. Entiendo que la política democrática sirve a unos fines tan deseables y concretos como éstos. Pero en cambio no consigo ver de qué sirve añadir a nuestra lista de fines la “verdad”, la “universalidad” o la “incondicionalidad”: no llego a ver qué cambios en nuestra conducta aportarían esas adiciones.<sup>45</sup>

La finalidad de nuestras estrategias discursivas no es la trascendencia o la universalidad de las mismas, sino la posibilidad de comprender dichas estrategias para poder predecir y controlar futuras conductas del interlocutor. Para Rorty no tiene sentido hablar de que las “pretensiones de verdad trascienden el contexto cultural o local en el que éstas son formuladas”<sup>46</sup>, desde el momento en que no tiene sentido hablar de “trascendencia” y tampoco tiene sentido decir que una afirmación “tiene una pretensión de verdad”.

Cuando creo que *p*, y formulo esa creencia afirmándola en el curso de una conversación, ¿estoy realmente haciendo una pretensión? ¿qué valor tiene decir que estoy haciendo algo semejante? ¿qué añade decir tal cosa a la afirmación de que estoy informando a mi interlocutor acerca de mis hábitos de acción e indicándole el modo de predecir y controlar mi futura conducta conversacional y no conversacional?<sup>47</sup>

En la conversación con un interlocutor las afirmaciones que uno realice pueden ser interpretadas no sólo como pretensiones de verdad (por ejemplo, informar sobre hábitos de acción o simplemente querer causar una buena impresión al interlocutor): el juego conversacional consiste en el ajustamiento recíproco de nuestra conducta, una coordinación estratégica de nuestro comportamiento que puede ser provechosa. Rorty está de acuerdo con la idea de Charles Sanders Peirce de que las creencias son hábitos de acción: atribuir una creencia a alguien es simplemente decir que él o ella se comportará del mismo modo que yo lo hago cuando afirmo la verdad de cierto enunciado.

---

<sup>45</sup> Ibid, p. 97.

<sup>46</sup> Albrecht Wellmer. *Endgames: the irreconcilable nature of modernity*. Cambridge, Mass; M.I.T. Press, 1998, p. 150; citado por Rorty en Ibid, p. 101.

<sup>47</sup> Richard Rorty, *El pragmatismo una versión...*, p. 102.

(...) si tras afirmar  $p$  alguien me pregunta si creo que  $p$  es verdad, diré ‘sí, lo creo’. Pero a continuación me preguntaré qué sentido tenía hacer esa pregunta. ¿Está poniendo en duda mi sinceridad? ¿está expresando incredulidad respecto a mi capacidad de ofrecer razones a favor de mi creencia?, puedo tratar de desenmarañar un poco el asunto pidiéndole el motivo de su pregunta. Si a ello responde ‘tan sólo quería asegurarme de que estabas haciendo una pretensión de verdad que trasciende el contexto’, me va a dejar desconcertado. ¿De qué quiere asegurarse exactamente? ¿qué representaría para mí realizar una afirmación dependiente del contexto? Evidentemente, en el sentido trivial de que una afirmación puede que no siempre sea una proposición, todas las afirmaciones dependen del contexto, ¿qué significaría sin embargo para la proposición afirmada depender del contexto, en oposición al acto de habla que es dependiente del contexto?<sup>48</sup>

La mejor forma de explicar el porqué de la distinción que hacen Wellmer y Habermas entre dependencia contextual e independencia contextual es, según Rorty, que dichos autores creen que:

siempre que hacemos una pretensión de verdad sobre la base de lo que consideramos unos buenos argumentos o una evidencia convincente, *entendemos* que las condiciones epistémicas imperantes aquí y ahora son ideales en el siguiente sentido: presuponemos que, en el futuro, no surgirá ningún argumento o evidencia que ponga en cuestión nuestra pretensión de verdad (...) Contar con que las razones y evidencias son convincentes significa excluir la posibilidad de que, con el tiempo, se demuestre que eran erróneas.<sup>49</sup>

Si esto es lo que significa hacer una pretensión de verdad que trasciende el contexto, Rorty dice no haber hecho jamás alguna; tampoco entiende que se pueda dar por sentado que en el futuro no aparecerán argumentos o evidencia que pongan en duda determinadas creencias.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Ibid, p. 103.

<sup>49</sup> Albrecht Wellmer. *Endgames...*, op. cit., p. 142; citado por Rorty en *El pragmatismo una versión...*, p. 103.

<sup>50</sup> Habermas entiende que con la estimación de los supuestos argumentativos podemos imaginar en el presente cómo sería una satisfacción aproximativa ideal. Pero también es cierto que no podemos saber si las proposiciones que son racionalmente aceptadas hoy, incluso bajo estas condiciones aproximativamente ideales, serán sostenidas frente a refutaciones futuras. Esta limitación con relación al futuro condena nuestra mente finita a conformarse con la aceptabilidad racional como prueba suficiente de verdad: siempre que hacemos una pretensión de verdad sobre la base de buenos argumentos o una evidencia convincente *presuponemos* que en el futuro no surgirán nuevos argumentos o evidencias que

Para Rorty entonces no es posible hacer una distinción entre afirmaciones dependientes del contexto y afirmaciones independientes del contexto. Rorty tiene una noción “contextualista” de la justificación: ésta es contingente y relativa a los intereses, valores y convenciones de una comunidad histórica particular. Además los conceptos de “verdad”, “trascendencia” y “universalidad” de nuestras estrategias discursivas no juegan un papel importante cuando tratamos de entender la conducta de nuestro interlocutor: el juego conversacional consiste en el ajustamiento recíproco de nuestra conducta que puede ser provechoso. Como vimos, para Rorty nos interesamos por lo que las personas creen no porque queramos medir sus creencias en función de lo que éstas pretenden representar (comparar las creencias de esas personas con no creencias para poner a prueba la exactitud de la representación), sino porque queremos habérmolas con su conducta con el objetivo de lograr conversaciones provechosas.

## **b) Putnam**

Ahora bien, la idea de Putnam de “aceptabilidad racional idealizada” se refiere a un conjunto de condiciones ideales de justificación que sirven de patrón para la evaluación de los procedimientos de justificación que de hecho acometemos; éstas surgen de la proyección de rasgos concretos que, de acuerdo con nuestra experiencia, aseguran del mejor modo hasta ahora conocido la fundamentación de nuestras creencias: cuando tenemos por justificada una creencia asumimos que tales condiciones han sido logradas aunque sea aproximativamente. Dichas condiciones también nos sirven como criterio normativo para criticar nuestras actuales prácticas siempre que no se adecuen a esas condiciones.<sup>51</sup>

Por una situación epistémica ideal, dice Putnam, quiero decir algo como esto: si yo digo ‘hay una silla en mi estudio’, una situación epistémica ideal sería estar en mi estudio con las luces encendidas o con luz de día entrando por la ventana, con ningún problema con mi vista, con una mente no confusa, sin haber tomado drogas o haber sido sometido a hipnosis, etcétera, y mirar y ver si ahí hay una silla.<sup>52</sup>

---

pongan en cuestión nuestra pretensión de verdad (Cfr. Jürgen Habermas. “Richard Rorty’s pragmatic turn”. op. cit. p. 47)

<sup>51</sup> Cfr. Daniel Kalpokas. “El debate Putnam-Rorty en *Diánoia* 51, UNAM-FCE, México, 2003, p. 123.

<sup>52</sup> Hilary Putnam. *Realism with a Human Face*. Harvard University Press, Mass, p. 21.

Para Putnam  $p$  es verdadero si y sólo si una comunidad humana inteligente, racional y adecuadamente educada eventualmente llega a un acuerdo para afirmar que  $p$ , suponiendo que las condiciones epistémicas fueran suficientemente buenas.<sup>53</sup> El problema que encuentra Rorty en la postura de Putnam<sup>54</sup>, es que la idea de aceptabilidad

---

<sup>53</sup> Cfr. Janet Folina. "Putnam, Realism and Truth" en *Synthese* 103, 1995, p. 141-152, 146.

<sup>54</sup> Es importante señalar que a partir de 1994, Putnam parece haber dejado de lado su postura idealizadora. Putnam encuentra que no siempre que acepto un enunciado como verdadero estoy en condiciones de justificar mi creencia. A juicio de Putnam, hay productos de la imaginación que podrían ser verdaderos, que podemos entender y que no son verificables bajo condiciones ideales. Putnam da dos ejemplos: 1) el enunciado "no existe ningún conjunto de estrellas ordenado en forma de polígono de cien lados y 2) la idea de que puedan existir extraterrestres inteligentes. En ambos casos sabemos que podrían ser verdaderos pero también que nunca estaremos en condiciones de verificarlo. No obstante esto, dice Putnam, enunciados como los anteriores son la excepción, por lo tanto, hay que poner la atención en los enunciados de la vida cotidiana, pues en éstos, sí es aceptable vincular verdad con aceptabilidad idealizada. Putnam recientemente no sólo ha dicho que la verdad ya no puede ser definida en términos de asertabilidad garantizada bajo condiciones ideales, sino que considera que no hay necesidad de definir la verdad en absoluto. Las diferencias entre Putnam y Rorty sobre el pragmatismo y particularmente sobre los fines de la investigación se encuentran recogidas en la conferencia (*Putnam, Pragmatism, and Parmenides*) que Rorty dictó en el Instituto de Investigación Filosóficas de la UNAM en enero de este año. Putnam considera el pragmatismo "clásico" (James y Dewey) simplemente como una ayuda para regresar a "lo ordinario"; en cambio, Rorty ve este pragmatismo como precursor de un nuevo cambio en la imagen de la humanidad. Rorty se ve a sí mismo como partidario de un "pragmatismo radical", esta postura es calificada por Putnam como relativista. En esta conferencia Rorty toma de Dewey la diferencia entre fines-fijos (*fixed ends*) y fines en perspectiva (*ends in view*). Los primeros son, por ejemplo, descubrir El Significado De La Vida Humana o La Verdadera Naturaleza De La Realidad Física; en cambio, los segundos son, por ejemplo, curar el cáncer, enviar una nave espacial a Arcturus o alcanzar la paz mundial. Estos últimos pueden considerarse como fines de la investigación pues sabemos si los hemos conseguido o no. Por el contrario, los fines fijos son inalcanzables pues no hay modo de saber qué tan cerca estamos de ellos. Por ejemplo, dice Rorty, no sabemos si una ciencia se ha convertido en "madura" o si lo que a nosotros nos parece la mejor forma de gobierno puede ser un pretexto de nuestros descendientes para oprimir al débil. Así pues, esta división le sirve a Rorty para afirmar que la justificación para una audiencia particular es el fin en perspectiva de la investigación, en cambio, la verdad es un fin fijo que además no hace ninguna diferencia en la práctica, pues nosotros nos dedicaríamos a las mismas investigaciones de la misma manera si la idea de verdad como meta no nos pasara por la mente. Ahora bien, el problema que ve Rorty en Putnam, es que una vez que éste negó que la palabra "realidad" se refiere a una "supercosa" (*superthing*), esto es, una totalidad definida de objetos que puede ser clasificada y otra totalidad definida de las propiedades, no esté de acuerdo en que nosotros determinamos los sujetos así como la verdad y la falsedad de nuestras proposiciones. Aceptar esto último, piensa Rorty, significa aceptar que sólo somos responsables ante nuestros compañeros investigadores y que no existe algo que Putnam denomina como "ser responsables ante el mundo", sino simplemente que sólo somos responsables ante nuestros compañeros que juegan lo que Sellars y Brandom denominan el juego de dar y pedir razones. Esta idea de que los seres humanos somos responsables ante el mundo Rorty la entiende como un fin fijo, como una idea regulativa, un concepto límite. Putnam ve la postura de Rorty de considerar que lo único que existe es el diálogo y que ningún fin ideal puede ser postulado o es necesitado, como relativista pues niega la existencia de una "correctividad objetiva" (*objective rightness*) o de condiciones objetivas de justificación. Sin embargo, para Rorty lógicamente nociones como éstas o como la de verdad, son fines fijos y si las aceptamos caeríamos en la tentación en la que cayeron Platón y Parménides, dice Rorty, de pensar que la meta de la investigación es entrar en contacto con algo no-humano. Estos fines fijos no tienen utilidad práctica pues podemos saber si hemos progresado en nuestros estudios sobre el flogisto pero nunca podremos saber si hemos hecho algún progreso en nuestra comprensión de La Naturaleza Verdadera De La Realidad o podemos saber cuándo hemos alcanzado una igualdad económica pero no podemos saber cuándo hemos logrado la comprensión de El Verdadero Significado De La Vida Humana. En lugar de pensar que podemos acceder a algo llamado "mundo", algo que es ahistórico y transcultural, debemos estar de acuerdo, dice Rorty, con Hegel cuando dice que la

racional idealizada trasciende las prácticas de justificación de la comunidad. Para Putnam, S está justificado en sostener  $p$  aun cuando la mayoría o la totalidad de sus pares dice que no lo está, puesto que  $p$  es verdadero, es decir, porque se aproxima a la aceptabilidad racional idealizada. La justificación de  $p$  por parte de S no depende del consenso comunitario (mayoritario o total) sino de que  $p$  sea justificada dentro de una situación epistémica ideal (suficientemente buena). Putnam hace coincidir verdad con justificación idealizada pero no con “justificación para nosotros aquí y ahora”, pues esto equivaldría a hacer depender la verdad del consenso comunitario en un tiempo específico y caeríamos en el relativismo. Dice Putnam: “La idea de que hay una noción de justificación que es transcultural y, como dice Kuhn, no paradigmática – no simplemente una criatura de la epistemología local y de los estándares de la época – es una idea correcta e importante”.<sup>55</sup>

El problema de Putnam, señala Ana Rosa Pérez Ransanz, es que la teoría de la verdad como idealización descansa en el supuesto de que existe una noción de justificación que está por encima de los esquemas conceptuales.<sup>56</sup> Putnam afirma que la idea de que la justificación es independiente de la opinión de la mayoría “es una parte central de nuestra idea de justificación”<sup>57</sup>, y por lo tanto, no se requiere de la postulación de cánones transhistóricos de justificación de las creencias. También, Putnam considera que la distinción entre justificación y verdad es deseable y necesaria porque constituye una parte central de nuestra idea misma de verdad según la cual verdad es algo más que la mera justificación de hecho; sin dicha noción sería “vacío decir que lo que estamos tratando de hacer en la ciencia, o en cualquier otro lado, es encontrar la verdad”.<sup>58</sup> Pero estas afirmaciones, como señala Ana Rosa Pérez, traen consigo dos problemas: 1) a quién se está refiriendo Putnam con el “nosotros” implícito en la frase “es una parte central de nuestra idea de justificación”, o bien remite al sujeto de una racionalidad universal, o bien, Putnam debe definir la extensión de ese “nosotros” y 2) en relación al argumento de que debemos postular la idea de justificación ideal porque es una parte constitutiva de nuestra noción de verdad: es cierto que cuando se afirma que un enunciado es verdadero se está queriendo decir algo que va más allá de la justificación

---

conciencia del Espíritu de su propia libertad culmina en la realización de que es responsable únicamente de él mismo. A juicio de Rorty, lo único que existe es el diálogo.

<sup>55</sup> Hilary Putnam. *Realism with a human face*, op. cit., p. 125.

<sup>56</sup> Cfr. Ana Rosa Pérez Ransanz. “Verdad y justificación” en *Diánoia* 39, 1992, p. 89.

<sup>57</sup> Hilary Putnam. *Realism with a human face*, p. 22.

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 222.

de hecho; pero este algo más es “así es como son las cosas” y no que “el enunciado sería justificable en condiciones ideales”.<sup>59</sup>

Putnam y Habermas confunden la pretensión de verdad con la pretensión de justificación universal. La verdad no puede entenderse como un caso “ideal” de justificación objetiva. Como dice Luis Villoro, una cosa es pretender que “si un enunciado es verdadero, el hecho enunciado *es*” y otra pretender que “nadie puede acceder a razones que invaliden lo bien fundado de un enunciado”.<sup>60</sup> Afirmar que un enunciado es verdadero es afirmar que “lo enunciado forma parte del mundo real, independientemente de que otros sujetos coincidan en enunciarlo”.<sup>61</sup>

Rorty critica las estrategias idealizadoras de Habermas y Putnam porque las entiende como trascendentes a nuestras prácticas de justificación. Las creencias justificadas bajo esas condiciones ideales serán verdaderas aunque el consenso comunitario diga lo contrario. Pero para Rorty no existen pretensiones de verdad que trasciendan el contexto local en que son formuladas, no tiene sentido decir que nuestras estrategias discursivas tengan como fin la “verdad”, la “universalidad” o la “trascendencia”, pues el juego conversacional consiste en una coordinación estratégica de nuestro comportamiento que puede ser provechosa; las afirmaciones que realizamos en nuestras estrategias discursivas no tienen que ser necesariamente pretensiones de verdad (ni mucho menos pretensiones de verdad que trasciendan el contexto local), más bien, nuestras afirmaciones sirven para informar a los otros cuáles son nuestros hábitos de acción indicando el modo de predecir y controlar nuestra futura conducta conversacional y no conversacional. Además nuestras prácticas de justificación las realizamos dentro de un marco común, es decir, nuestro contexto local definido por los valores, intereses y convenciones que compartimos con los miembros de nuestra comunidad “limitan” las prácticas de justificación.

## **II. 4. Justificación rortiana**

El concepto de justificación ha llevado a Rorty a sostener un debate con Putnam, pues éste sugiere que él y Rorty tienen conceptos diferentes de “justificación” (Putnam la

---

<sup>59</sup> Cfr. Ana Rosa Pérez Ransanz, “Verdad y justificación”, p. 90-91.

<sup>60</sup> Luis Villoro, “Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé”, *Crítica* no. 65, México, 1990, p. 83.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

denomina “asertabilidad garantizada o “garantía”<sup>62</sup>) por lo que pone a consideración de Rorty los siguientes puntos (que resumirían la postura putnamiana) para medir el desacuerdo entre ambos:

- (1). En circunstancias corrientes, normalmente hay una cuestión de hecho (*a fact of the matter*) respecto de si los enunciados que hace la gente están garantizados o no.
- (2). Que un enunciado esté garantizado o no es independiente de si la mayoría de nuestros iguales culturales *dirían* que está garantizado o que no lo está.
- (3). Nuestras normas o estándares de aceptabilidad garantizada son productos históricos; evolucionan con el tiempo.
- (4). Nuestras normas y estándares reflejan siempre nuestros intereses y valores. Nuestra imagen de un florecimiento intelectual es parte de, y sólo tiene sentido como parte de, nuestra imagen de un florecimiento humano general.
- (5). Nuestras normas y estándares respecto de cualquier *cosa* –incluida la asertabilidad garantizada – son susceptibles de reforma. Son normas y estándares mejores y peores.<sup>63</sup>

Al igual que Putnam, Rorty concibe la justificación de los enunciados como algo contingente y relativa a los intereses y valores de una comunidad histórica particular; también considera que hay mejores y peores estándares; es decir, Rorty acepta las tesis (3) a (5). Sin embargo cuestiona (1) y (2). La crítica de Putnam será que Rorty no puede rechazar (2) y aceptar (5). Rorty, en relación a (1), dice que sí está de acuerdo, pues es tan “objetivo” que S tenga garantías para afirmar que *p*, como que S sea o no calvo. La garantía es una cuestión sociológica que se determina observando cómo reciben los iguales de S su enunciado. Pero para Rorty “hay una materia objetiva respecto de...” significa simplemente que podemos observar el comportamiento de los iguales de S y determinar si...

El que haya una materia objetiva respecto de la asertabilidad garantizada significa, para Rorty, la posibilidad de que seamos capaces de calcular si S estaba en buenas condiciones, dados sus propios intereses y valores y los de sus iguales, de afirmar *p*.

Sobre (2) Rorty dice quizá una mayoría puede equivocarse; pero, por ejemplo, S no podría estar garantizado en creer que *p* si todo el mundo en una comunidad (excepto una o dos personalidades dudosas que hacen afirmaciones más raras que *p*) cree que S

---

<sup>62</sup> Cfr. Hilary Putnam. *Realism with a Human Face*. op. cit., p 20.

<sup>63</sup> Richard Rorty. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. op. cit., p. 71.

está loco. S estaría justificado en sostener  $p$  sólo si hubiera alguna manera de determinar la garantía *sub specie aeternitatis* (algún orden natural de las razones que determinara, completamente al margen de la capacidad de S para justificar  $p$  ante quienes le rodean, si realmente está justificado en sostener  $p$ ; es decir, pensar en la justificación como adecuación a un patrón trascendental de racionalidad).<sup>64</sup> Pero si la garantía se determina *sub specie aeternitatis* entonces la justificación ya no es una cuestión contextualista.

Cuando Rorty señala que “tal vez una mayoría pueda estar equivocada”, pero que difícilmente S puede sostener justificadamente  $p$  si la totalidad de una comunidad (excepto una o dos personalidades dudosas) dice que S está un poco loco, habría que precisar que lo que Rorty estaría diciendo es que la justificación es independiente de lo que la mayoría diría, pero no de lo que la totalidad diría. Así, lo que Rorty rechazaría es (2), si se interpreta así:

(2') El que una oración esté o no justificada no depende de lo que la totalidad de nuestros pares culturales – excepto una o dos personalidades dudosas que emiten afirmaciones extrañas – diría acerca de si está o no garantizada.

De este modo, la disputa entre Putnam y Rorty está en que Rorty rechaza (2') y Putnam lo acepta, y no en (2) pues el mismo Rorty señala que una mayoría podría equivocarse. Putnam, como ya lo vimos, sólo puede respaldar su principio (2) haciendo coincidir “verdadero” con “garantizado”. Es decir, S está justificado en sostener  $p$ , aun cuando la mayoría de sus pares culturales considere que no lo está, puesto que  $p$  es verdadero (porque se aproxima a la materia objetiva o a la aceptabilidad racional idealizada); el que haya una materia objetiva respecto de la asertabilidad garantizada sería, para Putnam, lo que permitiría que un enunciado no esté garantizado aun si la mayoría o la totalidad de nuestros iguales dice que sí lo está.<sup>65</sup> Para Rorty, difícilmente S estaría justificado en sostener  $p$ , si la totalidad de una comunidad sostiene que no  $p$ . Sin embargo, señala Rorty,  $p$  podría ser verdadero (por ejemplo, S podría ser el profeta menospreciado de algún movimiento social cuyo momento no ha llegado aún).<sup>66</sup>

A juicio de Putnam, cuando Rorty dice que las reformas de nuestros estándares de aceptabilidad garantizada no son mejores por referencia a un estándar previamente

---

<sup>64</sup> Cfr. Ibid, p. 72.

<sup>65</sup> Cfr. Ibid, p. 71.

<sup>66</sup> Cfr. Richard Rorty. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3.* op. cit., p. 72.



conocido sino mejores sólo en el sentido de que llegan a parecer claramente mejores que sus predecesores<sup>67</sup>, esto equivale al rechazo de su quinto principio. Para Rorty las reformas no son mejores porque se aproximan a una materia objetiva, sino porque parecen claramente mejores a sus predecesores. Rorty dice: “yo no puedo apelar a ninguna ‘cuestión de hecho’ para dirimir entre el mundo posible en el que los nazis ganan, habitado por gente para la que el racismo de los nazis parece sentido común y nuestra tolerancia igualitaria una locura, y el mundo posible en el que nosotros ganamos y lo que parece una locura es el racismo de los nazis”.<sup>68</sup>

El argumento de Putnam para mostrar que el criterio de Rorty no puede distinguir entre un cambio bueno y uno malo sería el siguiente: para cualquier enunciado  $p$  podría ser el caso que, de adoptar los estándares de acuerdo con los cuales  $p$  está garantizado, nosotros podríamos arreglárnoslas mejor con el mundo en el sentido de que nos llegaría a parecer que estamos tratando mejor con él; y si sucediera que nosotros quisiéramos adoptar estándares de acuerdo a los cuales está garantizado  $\neg p$ , nosotros también podríamos arreglárnoslas mejor en el sentido de que nos llegaría a parecer que estamos tratando mejor con el mundo. El concepto de “arreglárnoslas mejor” no es equivalente a aquel que señala la existencia de mejores y peores estándares.<sup>69</sup>

Para Putnam es algo interno a nuestro concepto de reforma el que ésta sea lógicamente independiente de lo que la mayoría de nuestros iguales culturales considere como reforma. Justamente como es interno a nuestra concepción de garantía el que sea lógicamente independiente de la opinión de la mayoría de nuestros pares culturales, así también es interno a nuestra concepción de “reforma” el que si el resultado de un cambio es bueno o malo, sea lógicamente independiente de si *parece* bueno o malo.<sup>70</sup> Por lo tanto Rorty debe rechazar (5) a juicio de Putnam.

Rorty señala que:

---

<sup>67</sup> Cfr. Richard Rorty. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, op. cit., p. xxxvii.

<sup>68</sup> Richard Rorty. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. op. cit., p. 73.

<sup>69</sup> Cfr. Daniel Kalpokas. “El debate Putnam-Rorty sobre la naturaleza de la justificación”, en op. cit., p. 125. El ejemplo que Putnam da es el siguiente: “we can imagine that a neo-Nazi tendency wins out, and people cope better in the (Rortian) sense that ‘it comes to seem to them that they are coping better’ by dealing savagely with ‘those terrible Jews, foreigners and communist’ and also imagine that if the forces of good win out it will equally be the case that people cope better in the sense that it comes to seem to them that they are” (Hilary Putnam. “Richard Rorty on reality and justification”, en Robert Brandom (ed.) *Rorty and his critics*. op. cit. p. 85).

<sup>70</sup> Cfr. Hilary Putnam. *Realism with a Human Face*. op. cit., p. 24.

No puedo ver qué significa “aceptabilidad racional idealizada” salvo “aceptabilidad racional para una comunidad ideal”. Ni veo cómo, dado que ninguna comunidad tal va a tener el punto de vista del ojo de Dios, pueda ser ésta otra cosa que *nosotros* tal como nos gustaría ser. Ni veo qué puede significar “nosotros” excepto: nosotros los educados, sofisticados, tolerantes, tibios liberales (...) la clase de gente que tanto Putnam como yo esperamos ser en nuestra mejor versión de nosotros mismos. Esta identidad de “aceptabilidad racional idealizada” con “aceptabilidad para la mejor versión de nosotros mismos” era justamente lo que yo tenía en mente al decir que los pragmatistas deberían de ser etnocentristas más bien que relativistas. De este modo los términos “garantizado” y “racionalmente aceptable” invitarán siempre a la pregunta ¿para quién?, y tendrá como respuesta “para nosotros en nuestra mejor versión”.<sup>71</sup>

Así, “una materia objetiva respecto de si *p* es una asección garantizada” significa “una materia objetiva respecto de nuestra capacidad de sentirnos solidarios con una comunidad que ve a *p* como garantizada”. Rorty, de este modo, señala que “llegan a parecer claramente mejores que sus predecesores” deberá entenderse como “llegan a parecernos claramente mejores que sus predecesores”. “Nos” no se refiere a “nosotros los humanos, nazis o no” o “cualesquiera alienígenas que conquisten la tierra a los humanos” o “cualquier especie no humana dominante que la evolución catapulte la próxima vez al trono de mundo” sino a “hablantes a los que podamos reconocer como mejores versiones de nosotros mismos”.<sup>72</sup> Reconocerlos como mejores versiones de nosotros mismos no significa reconocerlos como personas que coincidan con nosotros (por ejemplo en el tema del racismo), sino reconocerlos como personas que han llegado a poseer creencias distintas a las nuestras mediante un proceso que *nosotros* según nuestra actual idea de la diferencia entre persuasión racional y fuerza, consideramos como persuasión racional. Esto significa, dice Rorty, que debemos dejar abierta la posibilidad de que podamos convertirnos en nazis o aristotélicos mediante un proceso de persuasión racional, pues seríamos “intolerantes” si clausuramos cualquiera de dichas posibilidades.<sup>73</sup>

Rorty recomienda que “mejores” (en el contexto “mejores estándares de aceptabilidad garantizada”) se explique como “que llegarán a parecernos mejores” no en términos de “análisis del significado” sino en respuesta a “¿qué quieres decir con

---

<sup>71</sup> Richard Rorty. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. p. 74.

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid*, p. 77.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid*, p. 77-78.

mejores?” sin apelar a una “materia objetiva”, o a la “aceptabilidad racional idealizada” o a “como el mundo realmente es” o a “como Dios lo ve”. Rorty considera que al no apelar a algo no- humano que trascienda nuestras prácticas de justificación, su explicación de “mejores” en términos de “para nosotros en nuestra mejor versión” suscita menos problemas que la de Putnam en términos de aceptabilidad racional idealizada.<sup>74</sup>

Luego de este debate con Putnam estamos en condiciones de definir cuál es la postura de Rorty en relación al concepto de justificación:

- 1) La justificación es una cuestión sociológica que se determina observando cómo reciben los iguales de S su enunciado. El que haya una cuestión de hecho respecto de la justificación significa la posibilidad de que seamos capaces de calcular si S estaba en buenas condiciones, dados sus propios intereses y valores y los de sus iguales, de afirmar *p*.
- 2) La justificación es una cuestión social y consiste en el intercambio de razones entre los miembros de una comunidad que podría llevar en última instancia a un consenso total de la comunidad, siempre y cuando no hubiera más razones que alegar ni nadie pudiera proporcionar nuevas razones no tenidas en cuenta en el proceso de justificación. Así, para Rorty, el que una oración esté o no justificada depende de lo que la totalidad de nuestros pares culturales diría acerca de si está o no garantizada. La justificación no tienen como objetivo la Verdad. Sólo existe el diálogo, la única norma es la del consenso. Solamente existe el proceso de justificar creencias para las audiencias.
- 3) Los mejores estándares de justificación son los que sean mejores “para nosotros en nuestra mejor versión”. Los términos “garantizado” y “racionalmente aceptable” invitarán siempre a la pregunta ¿para quién?, y tendrá como respuesta “para nosotros en nuestra mejor versión”. Es decir, el criterio para definir qué está justificado, qué es lo racionalmente aceptable y cuál es el mejor estándar de justificación es el “nosotros en nuestra mejor versión”, es decir, que nuestras prácticas de justificación con base en un proceso de persuasión racional, un juego argumentativo conversacional, nos lleven a ser más tolerantes, educados,

---

<sup>74</sup> Cfr. Ibid, p. 78-79.

ricos, inclusivos, no racistas (valores del “nosotros rortiano”). El criterio de justificación no es la “aceptabilidad racional idealizada” o las condiciones de diálogo óptimas o el “Ojo de Dios” o “como el mundo realmente es”, criterios que a juicio de Rorty trascienden nuestras prácticas de justificación.

Sobre 1) podemos decir que Rorty comete el error en el tema de la justificación al pasar continuamente de un discurso descriptivo-sociológico a uno normativo-tribalista o etnocéntrico. Cuando Rorty señala que “la indagación de la naturaleza del conocimiento sólo puede ser una explicación sociohistórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias” o cuando señala que “la garantía es una cuestión sociológica que se determina observando cómo reciben los iguales de S su enunciado” y “que una materia objetiva respecto de la asertabilidad garantizada significa la posibilidad de que seamos capaces de calcular si S estaba en buenas condiciones, dados sus propios intereses y valores y los de sus iguales, de afirmar  $p$ ”, es claro que Rorty pretende evitar una racionalidad que defina y determine como correctas y/o mejores a ciertas normas de asertabilidad. Pero más adelante, Rorty va más allá en su propio discurso hasta situarlo dentro de una normatividad con características definidas. Esto es, es el mismo Rorty al señalar que “la verdad y el conocimiento sólo pueden ser juzgados por los criterios de nuestros investigadores” o cuando señala que los términos “garantizado” y “racionalmente aceptable” invitarán siempre a la pregunta ¿para quién? y tendrá como respuesta “para nosotros en nuestra mejor versión” (o mejor dicho, el “nosotros rortiano”) quien abandona la pretensión de una racionalidad neutral y un punto de vista sociológico; de este modo Rorty se aleja del punto de vista descriptivo para concluir que las mejores normas de asertabilidad se encuentran o bien en los criterios de los investigadores y académicos o bien en el “nosotros en nuestra mejor versión”. El objeto de la crítica de Rorty, como lo señalamos anteriormente, es el denominado realismo metafísico: la idea del mundo como una totalidad de objetos que son independientes de la mente, que es describable por una teoría completa y verdadera; y concretamente, lo que Rorty rechaza es que se apele a “como el mundo realmente es” o “a como Dios lo ve” en el contexto “mejores estándares de aceptabilidad garantizada”. Me parece que debemos preguntar entonces qué es exactamente lo que Rorty ve con malos ojos del “deseo de objetividad”: su pretensión de ser la normatividad correcta o su pretensión de ser un “ojo de Dios”, es decir, una normatividad universal y trascendente.

Sobre los puntos 2) y 3) es importante precisar lo siguiente. Si ponemos atención al desarrollo del discurso rortiano en relación al concepto de justificación, podemos encontrar tres posturas de Rorty sobre cuál es el criterio de justificación. En primer lugar, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* a) el criterio es el de los investigadores y académicos de nuestros días; posteriormente encontramos fruto del debate con Putnam que b) el criterio es el consenso total de una comunidad y por último, también dentro de este debate, c) el criterio es el “nosotros en nuestra mejor versión”. Como veremos más adelante Haack criticara esta suerte de tribalismo rortiano, es decir, finalmente Rorty considera que las creencias se justifiquen según *nuestros* estándares (“el etnocentrista sólo puede ser criticado por tomarse *demasiado* en serio su propia comunidad”). Ahora bien, si partimos de qué fue lo último que dijo Rorty es claro que la(s) postura(s) definitiva(s) es la que se encuentra en el debate con Putnam, pues como sabemos *La filosofía y el espejo de la naturaleza* apareció en 1979 y la discusión con Putnam apareció en el artículo “Hilary Putnam y la amenaza del relativismo” publicado en 1993. Sin embargo, la idea que subyace en las tres posturas es la misma: la justificación es un juego argumentativo, un proceso de persuasión racional, diálogo. Ya en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* Rorty señala que si pensamos en la “certeza racional” como la victoria en un argumento más que como la relación con un objeto conocido, al buscar la explicación del fenómeno dirigiremos la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades, “pues sería inútil seguir hablando del tema una vez que todos o la mayoría o los sabios estuvieran satisfechos”. Sobre b), como vimos, la justificación consiste en el intercambio de razones entre los miembros de una comunidad que podría llevar en última instancia a un consenso total de la comunidad, siempre y cuando no hubiera más razones que alegar ni nadie pudiera proporcionar nuevas razones no tenidas en cuenta en el proceso de justificación: el consenso total es sólo el rostro empírico de la justificación, a través del cual podemos afirmar que dicho proceso ha sido completado. Es en c), cuando vemos que lo más importante de ese “nosotros en nuestra mejor versión” es el proceso de persuasión racional, más específicamente, la “idea de la diferencia entre persuasión racional y fuerza”; cuando Rorty pasa del trascendentalismo al etnocentrismo, cuando reinterpreta la “aceptabilidad racional idealizada” como “aceptabilidad para la mejor versión de nosotros mismos” donde nosotros significa tal como nos gustaría ser (“nosotros los educados, sofisticados, tolerantes, tibios liberales”), el criterio de justificación no es tanto que nuestras prácticas de justificación nos lleven a ser más liberales, tolerantes, ricos, educados, menos racistas, etc. sino que

efectivamente se de en la práctica conversacional un verdadero juego argumentativo, pues el mismo Rorty afirma que “reconocerlos como mejores versiones de nosotros no significa reconocerlos como personas que coincidan con nosotros, sino reconocerlos como personas que han llegado a poseer creencias distintas a las nuestras mediante un proceso que nosotros según nuestra actual idea de la diferencia entre persuasión racional y fuerza, consideramos como persuasión racional”. Aunque resulte un tanto simple de decir, para Rorty las creencias justificadas son las que han sido justificadas luego de un proceso de persuasión racional.

## **II.5. Crítica de Susan Haack a la postura de Rorty**

La concepción conversacional de la justificación de Rorty termina por ser relativista y/o tribalista. Según Haack el conversacionalismo es la conjunción de contextualismo y convencionalismo. El contextualismo está en el nivel de la explicación y es una teoría de la justificación cuya tesis principal es que “A está justificado en creer que  $p$  si A, en relación a que cree que  $p$ , satisface los estándares epistémicos de la comunidad epistémica a la que A pertenece”.<sup>75</sup> El convencionalismo es una tesis meta-epistemológica (se refiere al criterio de la justificación); su tesis principal es que los estándares epistémicos son totalmente convencionales, de tal suerte que no tiene sentido preguntar qué criterios de justificación (de cualquier comunidad epistémica) son correctos, es decir, qué estándares son realmente indicativos de la probable verdad de

---

<sup>75</sup> Contextualism is pointless unless a) different epistemic communities have different epistemic standards and b) there is no distinguished epistemic community, C\*, such that the standards of C\* are, while those of other communities are not, truth-indicative. For if a) were false the characteristic contextualist addendum “in the epistemic community to which A belongs” would be vacuous; and if b) were false the status of the epistemic standards of C\* would be so distinguished relative to the standards of other communities as to oblige one to concede that for A to be really and truly justified, he should meet the standards of C\* (Susan Haack, “Vulgar Pragmatism: an unedifying prospect” en H. Saatkamp (ed) *Rorty and pragmatism*. op. cit., p. 134.).

una creencia. El conversacionalismo (contextualismo + convencionalismo) es relativista porque el contextualismo hace que la justificación dependa de la comunidad a la cual pertenece el sujeto y puesto que el convencionalismo excluye la posibilidad de cualquier concepción más elevada de la verdad como indicativa de la justificación (por ejemplo, la justificación con base en los estándares de C\*), se consideran los estándares epistémicos de cualquiera y de cada una de las comunidades epistémicas como iguales.

Haack encuentra cierto compromiso de Rorty con una especie de tribalismo, cuando señala que para el enfoque epistemológico de Sellars y Quine (plausible para Rorty) la verdad y el conocimiento sólo pueden ser juzgados por los criterios de los investigadores de nuestros días<sup>76</sup>, o cuando señala que “A está justificado en creer que *p* si y sólo si A satisface los criterios de *nuestra* comunidad epistémica” (por ejemplo cuando Rorty afirma que los mejores estándares de justificación son los que sean mejores “para nosotros en nuestra mejor versión” y que los términos “garantizado” y “racionalmente aceptable” invitarán siempre a la pregunta ¿para quién?, y tendrá como respuesta “para nosotros en nuestra mejor versión”). Esto último, como dice Haack, permite a Rorty resolver la crítica de que es relativista pero al mismo tiempo se revelan los problemas de su tribalismo pues éste es arbitrario e inmotivado a menos que se considere que los criterios de la propia comunidad epistémica son mejores que los de las demás comunidades, argumento que lo pone contra el convencionalismo al cual Rorty está comprometido.<sup>77</sup>

Ahora bien, Rorty es relativista en el nivel del contextualismo, pues hace que la justificación dependa de la comunidad a la cual pertenece el sujeto; y también es relativista en el nivel del convencionalismo, en el nivel de los criterios de justificación, porque aun si Rorty piensa que no todos los estándares epistémicos son iguales y llegue a una racionalidad normativa “mejor” (el “nosotros en la mejor versión”, es decir, los mejores estándares de justificación son los que nos conduzcan a ser más tolerantes, inclusivos, no racistas, etc. y principalmente que se haya llevado a cabo un proceso de persuasión racional), sin embargo, los criterios de ese “nosotros en la mejor versión”, no son criterios objetivos fundados en la relación entre evidencia y verdad pues para Rorty lo único que existe es el diálogo. El tribalismo o etnocentrismo es una forma de relativismo pues, por ejemplo, A puede estar justificado en creer que *p* porque A satisface los criterios de “nuestra” comunidad (que son los mejores) sin embargo *p*

---

<sup>76</sup> Cfr. Richard Rorty. *La filosofía...*, op. cit., p. 168-169.

<sup>77</sup> Cfr. Susan Haack, “Vulgar Pragmatism...”, op. cit., p. 137.

puede que no sea verdadera. Como vimos, dentro de los criterios de justificación de ese “nosotros en la mejor versión” el más importante es el de la persuasión racional, lo que significa, que para Rorty las creencias justificadas son las que han sido justificadas luego de un proceso de persuasión racional (el mejor criterio para Rorty). En el etnocentrismo o tribalismo no hay una conexión entre justificación y verdad. Sólo existe el diálogo.

Con esto llegamos a lo que considero dos tensiones en el discurso rortiano y a una clara contradicción.

- 1) Rorty finalmente queda atrapado en su mismo discurso sin dar una salida real al problema del criterio de justificación. Según Rorty nuestras creencias están justificadas si son el resultado de un proceso de persuasión racional, de un juego argumentativo “terminado”. Como vimos, si el criterio etnocéntrico de justificación (del “nosotros en nuestra mejor versión”) es el juego argumentativo sigue faltando un criterio objetivo (fundado en la relación entre evidencia y verdad) que establezca si las creencias están justificadas aun si son el resultado de un debate o una conversación. Esto mismo es lo que hace decir a Rorty que debemos dejar abierta la posibilidad de que podamos convertirnos, para no ser intolerantes, en nazis mediante un proceso de persuasión racional.
- 2) Del mismo modo Rorty queda atrapado cuando habla de los mejores estándares de justificación. El naturalismo rortiano es insuficiente y no ofrece una salida a esta cuestión. Según Rorty su explicación de “mejores”, en el contexto “mejores estándares de justificación”, en términos de para “nosotros en nuestra mejor versión” suscita menos problemas que si se apela a “como Dios los ve” o a “como el mundo realmente es”. Este criterio de para “nosotros en nuestra mejor versión” es el mejor estándar porque con él nos adaptamos mejor al entorno. Pero, ¿qué significa exactamente adaptarse mejor al entorno? ¿con qué criterios contamos para poder distinguir una adaptación exitosa al ambiente de una adaptación no exitosa? ¿el placer y el dolor como parece sugerir Rorty? ¿la libertad? ¿la madurez de la humanidad? A mi juicio, Rorty tampoco logra superar esta tensión en su discurso.
- 3) También encuentro la siguiente contradicción en la argumentación de Rorty: según él, en vez de que nuestras prácticas de justificación tengan como fin



corresponderse con algo no-humano, deben estar orientadas a lograr acuerdos con los miembros de otras comunidades (“el deseo de extender la referencia del nosotros lo más lejos posible”) con la posibilidad, para no ser intolerantes, de convertirnos en nazis o aristotélicos (mediante el proceso de persuasión racional). Pero esta actitud de tolerancia choca con su tribalismo, por ejemplo, como cuando Rorty señala que habérmolas con la conducta de otros puede significar desestimar sus creencias por no ser coherentes con las nuestras, o cuando Rorty habla en términos de “conversación provechosa” o “instructiva conversación”. Evidentemente las “conversaciones provechosas” son las que no atenten contra los valores del “nosotros rortiano”. Además qué sentido tiene extender la referencia del nosotros lo más lejos posible logrando acuerdos con otras comunidades epistémicas, si finalmente ese nosotros es el mejor estándar de justificación, ¿qué espacio queda para el acuerdo si antes de iniciar un juego argumentativo o una conversación instructiva estamos convencidos que nuestros valores son los mejores? Queda claro que la tolerancia rortiana, la pretendida apertura al diálogo, entra en contradicción con su etnocentrismo.

## **II.6. Objetivismo epistemológico**

Coincido con Haack, en que el criterio de justificación necesita de un fundamento objetivo siendo satisfactorio si es indicativo de la verdad (los criterios para determinar si las creencias están más o menos justificadas son criterios objetivos fundados en la relación entre evidencia y verdad).<sup>78</sup> Es lo que podría denominarse “objetivismo epistemológico”, la tesis de que el criterio de justificación será encontrado en su relación con la verdad, en fundamentos objetivos. Es decir, A está justificado en creer que  $p$  no si satisface los estándares epistémicos de su comunidad (no es suficiente el proceso de persuasión racional como criterio de justificación de nuestras creencias), sino más bien, si la justificación de  $p$  está basada en la relación entre evidencia y verdad. Para Haack una proposición es verdadera cuando las cosas son como así lo dice tal

---

<sup>78</sup> Cfr. Ibid, p. 130.

proposición<sup>79</sup>; en otros términos, la verdad es independiente del consenso total de una comunidad.

Para Rorty la investigación es simplemente<sup>80</sup> un intento por llegar a un consenso, en cambio, para Putnam<sup>81</sup> y Haack el objetivo de la investigación es la verdad (“el intento por hallar de qué manera son las cosas”). Haack entiende la verdad como el objetivo de nuestra búsqueda genuina y para esta búsqueda es necesaria la integridad intelectual, la virtud por excelencia del académico. La marca distintiva del concepto de verdad se refiere al sometimiento del propio parecer al contraste empírico y a la discusión razonada con los iguales. El ambiente será acogedor, dice Haack, para el buen trabajo intelectual en tanto que incentive y recompense a aquellos que trabajen en cuestiones significativas, y cuyo trabajo sea creativo, cuidadoso, honesto y completo; en la medida en que las revistas, los congresos, etc., hagan que el trabajo mejor y más significativo resulte más fácilmente accesible a los demás que trabajan en esa área; en tanto que los canales de crítica y de escrutinio mutuo estén abiertos y se fomente la construcción con éxito a partir del trabajo de los demás.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Dice Haack: “Yes, sometimes ‘true’ is used as an expression of agreement; yes, to say that we agree that *p* is to say that we agree that *p* is true. But we may agree that *p* when *p* is not true, and we may not agree that *p* when *p* is true (...) to say that a claim is true is to say (not that anyone, or everyone, believes it, or that it follows from this or that theory, or that there is good evidence for it, but) simply that things are as it says” (Susan Haack, “The unity of truth and the plurality of truths”, p. 26. Conferencia dictada en la Universidad Vanderbilt en otoño de 2004 ([www.miami.edu/phi/haack/UNITYTRU.pdf](http://www.miami.edu/phi/haack/UNITYTRU.pdf))).

<sup>80</sup> Richard Rorty. *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*, op. cit., p. 14.; *Ibid*, p. 57.

<sup>81</sup> Putnam se adhiere a la imagen pragmática que tiene como modelo de investigación científica un grupo de investigadores que tratan de generar buenas ideas, poniéndolas después a prueba para ver cuáles de ellas son buenas. En toda investigación sobresalen dos principios: el de la *falibilidad* (“estar preparados para corregir cualquier punto de vista si se nos ofrecen buenas razones para hacerlo”) y el del *experimentalismo* (“buscar no tanto la confirmación de lo que creemos sino la refutación, lo que nos obliga a poner nuestras teorías bajo tensión”). Las ciencias son actividades humanas cooperativas y comunicativas mediante las que los seres humanos progresamos realmente, aunque no sin errores y titubeos, en nuestra comprensión del mundo y también de nosotros mismos (Cfr. Hilary Putnam. *El pragmatismo: un debate abierto*. Gedisa, Barcelona, 1999, p. 99-118).

<sup>82</sup> Cfr. Susan Haack, “La ética del intelecto: un acercamiento peirceano”, en *Anuario filosófico* 29, Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, p. 1418. Haack comparte con Peirce la idea de la ciencia como actividad vital, cooperativa y viable, de investigación, de búsqueda en comunidad de la verdad. Comparte la aspiración peirceana de volver más científica a la filosofía pero sin caer en el cientismo. Este carácter científico, en un sentido amplio, es reconocido por Haack en la idea del “método científico” entendido como lo que Peirce llamó el “método de la experiencia y el razonamiento” (“los métodos más racionales que puedan concebirse para descubrir lo poco que falta aún por ser descubierto sobre el universo de la mente y la materia, a partir de esas observaciones que todas persona puede hacer en cualquier momento de su vida de vigilia”, Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Charles Hartshorne, Paul Weiss (eds.) (volúmenes 1-6), y Arthur Burks (ed.) (volúmenes 7 y 8), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1931-1958, volúmen I, parágrafo 126). Haack no cree que las ciencias sean las únicas fuentes de verdad o las únicas clases legítimas de investigación, tampoco cree que las ciencias puedan explicar todo: hay muchas preguntas científicas sin resolver, sin mencionar aquellas que todavía no se han contestado y también hay muchas preguntas (legales, literarias, culinarias, éticas, epistemológicas, etc.) más allá del campo de las ciencias. Pero de esto no se sigue que existan fuentes de conocimiento que estén por encima del “método de la experiencia y el razonamiento”, el método de las investigaciones

Al igual que Peirce, Haack considera la búsqueda de la verdad como una tarea colectiva, entiende a la comunidad de los investigadores como el medio vital para el descubrimiento de la verdad, ésta es una tarea cooperativa y corporativa. La introducción de nuevas ideas y su comprobación es una actividad que ha de desarrollarse en el trabajo con los demás, sometiendo al libre escrutinio de los otros las ideas propias y las evidencias en que se basa nuestra aceptación. Como Peirce, piensa que “cada investigador genuino y de buena fe contribuye a una vasta empresa en su época y a lo largo de las generaciones al poner su obra gratuitamente a disposición de otros sobre los que treparán las futuras generaciones de investigadores para asaltar la fortaleza del conocimiento”.<sup>83</sup>

En realidad, lo que hace Haack es tomar su distancia de la postura de Peirce, pues éste consideraba que lo real es independiente de lo que cualquiera cree que es, pero

---

empíricas diarias acerca de las causas del retraso de los autobuses o del por qué la comida se echa a perder, y el método refinado por las ciencias dentro de metodologías y técnicas especiales (Susan Haack, “The unity of truth and the plurality of truths”, pp. 31-32). Haack frente a la idea rortiana de entender la ciencia sólo como parte de la conversación occidental, de entender la investigación (“el intento por descubrir la verdad, por hallar de que manera son las cosas realmente”), como una especie de negociación, un intento por llegar a un acuerdo, reivindica la idea de investigación científica genuina utilizando “los métodos más racionales” con el fin de descubrir respuestas verdaderas de las cuestiones en las que estamos investigando (Susan Haack, “Viejo y nuevo pragmatismo”, op. cit., p. 50). Haack nos pone en guardia contra la investigación que usa argumentos aparentemente sólidos con el fin de apuntalar nuestras convicciones previas. Siguiendo a Peirce denomina a este tipo de argumentación “razonamiento fraudulento”. Y también nos previene contra el tipo de pseudoinvestigación que busca el impacto, el éxito, sin considerar la solidez de los hallazgos. A este tipo de actividad, en el espíritu de Peirce, la denomina “razonamiento frívolo”. La investigación genuina en ciencia y filosofía persigue la verdad, aunque ésta a veces no tenga nada de espectacular y aunque pueda obligarnos a deshacernos de creencias largamente abrigadas. La verdad tiene su precio pero es la única vía de progreso. Si bien Haack no suscribe en su totalidad las tesis epistemológicas de Peirce (Cfr. Susan Haack, “Dos falibilistas en busca de la verdad” en Anuario Filosófico, 34-1, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 13-38), sí comparte con este autor la idea de una filosofía abordada con una “actitud científica” a partir de un deseo genuino de descubrir la verdad con base en el “método de la experiencia y el razonamiento”. Peirce compara cuatro métodos para fijar la creencia. El método de la tenacidad no es más que aferrarse obstinadamente a las creencias que uno tiene, cualesquiera que sean, evitando toda evidencia que pueda desequilibrarlas. El método de la autoridad consiste en someterse a una Iglesia o a un Estado que imponen la conformidad a la creencia. El método apriorístico, favorecido tradicionalmente por los metafísicos, busca fijar la creencia investigando lo que es “agradable a la razón”. Pero los investigadores más refinados, que aspiran a una creencia irrevocablemente establecida, siempre estarán motivados a continuar las investigaciones, sin sentirse jamás plenamente satisfechos con lo que se inclinan a pensar en el presente. Así, la culminación del primitivo proceso homeostático (en el cual el organismo lucha por recuperar el equilibrio, proceso que comienza con una duda y finaliza cuando se llega a un nuevo hábito, a una creencia revisada) es el método científico, el único método, dice Peirce, que con el tiempo producirá creencias irrevocablemente estables, a salvo para siempre de la obstinación. Si realmente se quiere conocer la verdad, hay que admitir que lo que uno sabe todavía no es satisfactorio; de este modo, el investigador científico es un “falibilista contrito”, dispuesto a “abandonar toda su carga de creencias en cuanto la experiencia se les oponga” (...) el investigador científico es visualizado como alguien que somete las creencias instintivas del sentido común a la crítica, la afinación y la revisión (Cfr. Susan Haack, “Viejo y nuevo pragmatismo”, p. 26).

<sup>83</sup> Susan Haack, “Viejo y nuevo pragmatismo”, p. 27.

no de lo de lo que la comunidad de investigadores creería si la investigación se prolongara el tiempo suficiente. Cualquier verdad, dice Peirce, que sea más perfecta que la conclusión predestinada de la investigación, cualquier realidad que sea más absoluta que lo que se piensa que contiene, es una ficción de la metafísica.<sup>84</sup> Y lógicamente este distanciamiento de Peirce es al mismo tiempo una crítica directa a Rorty, pues éste “separa el concepto de creencia justificada de sus conexiones con la evidencia o la indicación de verdad, y lo reinterpreta como puramente contextual, conversacional. Justificar una creencia equivale a justificarla para un público u otro, defenderla de las objeciones conversacionales, en concordancia con nuestras prácticas epistémicas”.<sup>85</sup>

Ahora bien, como hemos visto, Rorty descarta posturas intermedias de verdad como la de Haack, Blackburn, McDowell, o incluso Wright. Hay una postura radical en Rorty que le sirve de premisa en su argumentación: la verdad se entiende o como correspondencia con algo no-humano o como término recomendatorio de las creencias justificadas. Sin embargo, como vimos, podemos seguir hablando de verdad y de objetividad sin necesidad de apelar a algo que trascienda nuestra propia visión del mundo.

Esto nos permite ver cuál es la relación entre justificación y verdad:

- a) Para el “deseo de objetividad” la verdad se entiende como correspondencia con algo no - humano, de este modo nuestras creencias estarán justificadas si y sólo si se corresponden con la La Naturaleza Verdadera De La Realidad, con el “ojo de Dios” o con una racionalidad transcultural y natural.
- b) Una proposición es verdadera cuando está justificada bajo una situación comunicativa ideal, es decir, bajo condiciones de diálogo óptimas (Habermas); una proposición es verdadera cuando está justificada bajo una situación epistémica ideal (Putnam). El problema aquí, como ya vimos, es cuando se piensa que una proposición verdadera tiene una justificación universal, es decir,

---

<sup>84</sup> Cfr. C. S. Peirce, *Collected Papers*, op. cit., 8. 13. Dice Haack: “La teoría de Peirce identifica el significado de “verdadero” con los criterios de verdad. La teoría de Peirce no es una teoría explícitamente subjetivista; se supone que el método científico lleva a un consenso – la verdad – porque está constreñido por la realidad (...) Sin embargo Peirce transige algo en la objetividad de la realidad. Señala que la realidad es independiente de lo que crea cualquier individuo, y a veces basta la capacidad del método científico para llevar a un acuerdo en su ser constreñido por una realidad que es totalmente independiente y objetiva; otras veces, sin embargo, parece admitir que la realidad no es independiente de lo que todos, la comunidad científica como un todo, crea. La realidad es intersubjetiva, pero puede faltarle una plena objetividad” (Susan Haack, “Dos falibilistas en busca de la verdad”, op. cit., pp. 33-35).

<sup>85</sup> Susan Haack, “Viejo y nuevo pragmatismo”, p. 50.

“que nadie puede acceder a razones que invaliden lo bien fundado de un enunciado”.

- c) Rorty separa el concepto de creencia justificada de sus conexiones con la verdad. Como no podemos saber si nuestras creencias son verdaderas (pues siempre existe la posibilidad de audiencias futuras), sólo existe la justificación para una audiencia dada, el diálogo, la única norma es la del consenso. La verdad es sólo un término recomendatorio que nos advierte que aunque nuestras creencias estén justificadas pueden no ser verdaderas (justificadas para otra audiencia).
- d) Si sólo existiera el diálogo podríamos estar de acuerdo que  $p$  cuando  $p$  no es verdad, y podríamos no estar de acuerdo que  $p$  cuando  $p$  es verdad. Por eso, para Haack, tendríamos que justificar nuestras creencias con base en criterios fundados en la relación entre evidencia y verdad. Coincidiendo con Haack, Blackburn, McDowell, o Wright podemos afirmar que aunque justificación y verdad estén relacionadas, una cosa es la justificación y otra es la verdad; esta distinción es clara cuando vemos que una creencia puede ser verdadera y no estar justificada y viceversa. Entendemos la verdad de nuestras creencias como la conformidad que éstas tienen con el mundo según nuestra visión del mundo y no según algo independiente de nuestra visión del mundo, algo no-humano: decir de un enunciado que es verdadero es decir (no que alguien o todo el mundo lo cree, o que se sigue de tal o cual teoría) simplemente que las cosas son como así lo dice tal enunciado.

Verdad y justificación son diferentes. Una creencia verdadera es una creencia que tiene conformidad con los hechos; por otro lado, la justificación se refiere al juego de dar y pedir razones, una creencia justificada es el resultado de un consenso o una conversación. Ahora bien, es cierto que si lo que buscamos es justificar una creencia verdadera (o la verdad de una creencia) sólo puede ser con base en razones, esto es, justificándola ante una audiencia, y en este sentido, Rorty tendría razón al decir que sólo existe el diálogo. Pero me parece que esta no es la idea de Rorty; más bien, él sostiene que si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada, buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra<sup>86</sup>. En otros términos,

---

<sup>86</sup> Cfr. Richard Rorty. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. op. cit. p. 31.

tanto cuanto queremos justificar una creencia, como cuando queremos evaluar su verdad, sólo contamos con la acción de justificarla de la mejor manera posible ante nuestro auditorio<sup>87</sup>. Sin embargo, para sostener o evaluar una creencia como verdadera no necesitamos entrar en la práctica de la justificación: la verdad es independiente de la práctica de la justificación. Ahora bien, 1) en el caso de que lo que busque sea justificar la verdad de mi creencia, esto lo puedo hacer únicamente dentro del juego de dar y pedir razones y 2) si lo que estoy buscando es justificar una creencia “x”, lo ideal es, como sostiene Haack, justificarla con base en criterios objetivos fundados en la relación entre verdad y evidencia. Pero 1) y 2) no significan que la verdad sea dependiente de la práctica de la justificación.

El problema de Rorty es, a mi juicio, el de reducir (como vimos en el primer capítulo) conocimiento a justificación conversacional. Si únicamente podemos hablar de conocimiento si hemos justificado socialmente una creencia, evidentemente lo que sea independiente de la práctica de la justificación (la verdad, la correspondencia con los hechos) no será conocimiento para Rorty. Sin embargo, hay muchas cosas que no están justificadas y son conocimiento (mi creencia de que lo que tengo ante mí es un teclado de computadora y que sirve para escribir este trabajo o cuando a alguien le digo que lo veo para comer a las 4 de la tarde y esta persona entiende que es a las 4 de la tarde y no a las 7 de la noche o que la guerra en Irak es un injusta, suponiendo que el argumento a favor fuese la existencia de armas de destrucción masiva).

Rorty, en efecto, entiende la verdad como justificación, sin embargo, también nos advierte, directa o indirectamente, del error de identificar una pretensión de verdad con la pretensión de justificación universal y de introducir en nuestras prácticas de justificación un “ojo de Dios”. La cuestión de la universalidad y la trascendencia de nuestras creencias justificadas y de nuestros criterios objetivos de justificación, y la dependencia o independencia contextual de nuestras pretensiones de verdad, da lugar a otro debate.

Este “objetivismo epistemológico” también es usado por Haack como argumento para criticar la idea de Rorty de reemplazar la “confrontación” por la “conversación”. A juicio de Haack, que la epistemología se haya centrado (en autores como Descartes, Locke, Kant) en temas como los fundamentos del conocimiento, por ejemplo, no significa que debemos abandonar o sustituir esta postura, o que la epistemología

---

<sup>87</sup> Cfr. Justina Díaz Legaspe. “Verdad y normatividad en el pragmatismo contemporáneo” en [www.accionfilosofica.com/misc/1122649172art.doc](http://www.accionfilosofica.com/misc/1122649172art.doc), pp. 5 – 6.

entendida así, sólo se ocupe de una serie de pseudoproblemas. Para Haack, tendríamos que entender que los problemas y proyectos de la epistemología evolucionan a lo largo de la historia de la filosofía, y que por consiguiente, no hay ninguna necesidad de abandonar lo que Haack denomina los “proyectos epistemológicos familiares”<sup>88</sup>.

Para Haack, la legitimidad de la epistemología depende de cierto fundacionismo (objetivismo epistemológico). Todo el peso de la crítica rortiana contra la epistemología reside en el rechazo a este fundacionismo el cual depende de la consideración que se tenga sobre la verdad. Para Rorty la “verdad” es simplemente un término recomendatorio y no algo que pueda situarse en el nivel de lo Incondicionado, la verdad como espejo de las cosas como son en sí mismas.<sup>89</sup> Esta dicotomía es falsa, pues a juicio de Haack, hay posiciones intermedias en relación al concepto de verdad que Rorty soslaya.<sup>90</sup>

Haack señala que, declinar la opción “irrealista” no nos obliga a aceptar el “gran trascendentalismo” pues podemos optar por el “pragmatismo peirciano” o un “realismo más fuerte”. Según Haack, Rorty da por hecho nuestro rechazo al “gran trascendentalismo” en lugar de dar argumentos contra las posturas intermedias de verdad que descarta.<sup>91</sup> De este modo, puesto que el rechazo de Rorty al fundacionismo es relevante para la legitimidad de la epistemología, el punto es si tiene buenos argumentos contra el fundacionismo. Y puesto que su rechazo del fundacionismo depende de su punto de vista sobre la verdad, Haack concluye que puesto que no tiene argumentos contra ninguna de las concepciones intermedias de la verdad, entonces,

---

<sup>88</sup> “It is, surely, a fact familiar from the history of the sciences as well as from the history of philosophy that reformulating, refining and refocusing problems is one way of making progress. I would go so far as to say that a discipline in which problems had ceased to evolve would be dead” (Susan Haack. “Vulgar pragmatism: an unedifying prospect”, p. 129).

<sup>89</sup> Cfr. Richard Rorty. *La filosofía...*, op.cit. p. 281-283.

<sup>90</sup> Haack menciona la concepción a) “pragmatist” (la concepción de Peirce de la verdad como la hipotética teoría ideal, la “opinión final” que sobreviviría toda la evidencia empírica y el escrutinio lógico); b) la teoría de la redundancia de Ramsey, según la cual “es verdad que p” es una forma elaborada de decir que p; c) la teoría semántica de Tarski; a b) y c) Haack las denomina “minimally realist”; d) “strongly realist” (las teorías del atomismo lógico de Wittgenstein y Russell y la teoría correspondentista de Austin). La concepción de Rorty de la verdad (“lo que se puede defender frente a cualquiera que se presente”), Haack la denomina “irrealist” y su extremo, es decir, la verdad como reflejo de las cosas como son en sí mismas, la denomina “grandly transcendental” (Susan Haack. “Vulgar Pragmatism...”, p. 133).

<sup>91</sup> Dice Haack: “declining the irrealist option does not oblige us to go grandly transcendental. We may opt, instead, for a Peircean pragmatism, for a minimal, or for a stronger realism. Nor should we allow Rorty’s grossly false dichotomy to disguise the fact that he is relying on our being repelled by the grandly transcendental instead of supplying arguments against pragmatist, or minimally realist, or strongly realist, conceptions of truth. Indeed, he hasn’t really any arguments even against the grandly transcendental” (Cfr. Susan Haack, “Vulgar pragmatism...”, p. 134).

necesariamente, no tiene buenos argumentos contra dichas concepciones, ni contra el fundacionismo, ni contra la epistemología.

Incluso en el conocimiento como *confrontación* de Locke no se entiende la verdad como espejo de las cosas como son en sí mismas. Para este autor la verdad pertenece propiamente a las proposiciones: la verdad es la unión o separación de signos, según que las cosas significadas por ellos estén de acuerdo o en desacuerdo las unas respecto de las otras; por la unión o la separación debe entenderse una *proposición*.<sup>92</sup> Recordemos que Locke entiende el conocimiento como la percepción del acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas; así, cuando la mente percibe dicho acuerdo hay conocimiento cuya verdad se da en la proposición expresada. Tal acuerdo o desacuerdo puede ser de 1) identidad, 2) relación, 3) coexistencia o conexión necesaria y 4) existencia real. Por ejemplo, la proposición *el azul no es el amarillo* es un desacuerdo en identidad; la de que *dos triángulos de bases iguales, entre dos líneas paralelas, son iguales*, acusa un acuerdo de relación; la proposición que dice: *el fierro es susceptible de recibir impresiones magnéticas*, es un acuerdo de coexistencia; y *Dios es*, acusa un acuerdo de existencia real.<sup>93</sup> Estas proposiciones son verdaderas.

A juicio de Locke hay proposiciones que son verdaderas y que han pasado por ser principios de las ciencias; sin embargo, no nos sirven para auxiliar al hombre en el progreso de la ciencia ni en el descubrimiento de nuevas verdades. Estas verdades Locke las denomina “máximas” o “axiomas” y son: “todo lo que es, es” y “es imposible

---

<sup>92</sup> Cfr. John Locke. *Ensayo*. II. XXXII. 1; IV. V. 2. A juicio de Locke, las proposiciones son de dos clases: mentales y verbales. Las primeras son la pura consideración de las ideas según son en nuestra mente, despojadas de sus nombres, las segundas, son palabras, signos de nuestras ideas unidas o separadas en frases afirmativas o negativas. Por ejemplo, “si observamos la manera en que procede nuestra mente al pensar y razonar advertiremos que cuando nos formamos alguna proposición acerca de lo *blanco* y de lo *negro*, de lo *dulce* o de lo *amargo*, o acerca de un *triángulo* o un *círculo*, formulamos en nuestras mentes las ideas mismas, sin reflexionar sobre los nombres. Pero cuando deseamos formular proposiciones acerca de ideas más complejas, como las de *hombre*, de *vitriolo*, de *fortaleza*, de *fama*, habitualmente ponemos el nombre en lugar de la idea. Porque, como las ideas significadas por esos nombres son en buena parte imperfectas, confusas e indeterminadas, reflexionamos sobre los nombres mismos, puesto que son más claros, más ciertos, más distintos y ocurren más fácilmente a nuestros pensamientos que las ideas puras” (*Ensayo*. IV. V. 4).

<sup>93</sup> Cfr. *Ibid*, IV. I. 7. No es el propósito de esta tesis analizar los problemas a los que Locke se enfrenta con su teoría representativa de la percepción. Como señalan Carmen Silva y José A. Robles en el prólogo al *Ensayo*, para Locke las ideas son entidades a las que el sujeto cognoscente tiene acceso inmediato; detrás de las ideas, en el caso de las relacionadas con objetos físicos, se encuentran los objetos que las producen. De este modo, Locke, tiene el problema de una teoría representativa de la percepción: el sujeto tiene acceso perceptual al representante (ideas) pero no a lo representado (las cosas, sustancias, objetos físicos fuera de la mente). ¿Cómo puede afirmar Locke que hay una similitud entre las ideas de las cualidades y las cualidades mismas, si lo único que conocemos son las ideas? De ahí que Locke sostenga que la única percepción (a partir de nuestro conocimiento sensible) que la mente tiene de un acuerdo de existencia real es de Dios, de las demás cosas sólo sabemos que existen (y que afectan nuestros sentidos) y lo que nos queda es la confianza de que nuestros sentidos no nos engañan (Cfr. *Ensayo*. IV. XI. 2-3).



que la misma cosa sea y no sea”. También Locke habla de “proposiciones frívolas”, es decir, proposiciones que aunque son ciertamente verdaderas, no añaden luz a nuestro entendimiento y en nada incrementan nuestros conocimientos. Estas son: 1) proposiciones de identidad (por ejemplo, “lo que es, es”, “un fetiche es un fetiche”, “la sustancia es la sustancia”, etc.); 2) las proposiciones en que el género se predica de la especie o cuando se predicen los términos más generales de los menos generales (por ejemplo, “el plomo es un metal”); 3) cuando se predica cualquier parte de la definición del término definido o afirmar una de las ideas de que está formada la idea compleja del nombre de toda la idea compleja (por ejemplo, “todo oro es fusible”, “todo hombre es un animal”). Estas proposiciones, dice Locke, lo único que nos enseñan es la significación de las palabras y no nos dan ningún conocimiento real.<sup>94</sup>

Además, como vimos, la argumentación de Rorty de reemplazar la *confrontación* no es válida porque 1) la importancia de nuestro contexto lingüístico en el tema del conocimiento y en nuestras prácticas de justificación, no implica que la autoridad epistémica sea la comunidad, 2) Rorty es ambiguo en su crítica pues nunca explica si el “conocimiento de” (*confrontación*, conocimiento como “tener en la mente”, etc.) es anterior al conocimiento como creencia verdadera y justificada en forma de proposiciones (“conocimiento de que”) o si el problema es de reducción y 3) un argumento formulado desde el mismo discurso de Rorty: según este autor, el vocabulario en que se formulaban los problemas filosóficos del realismo ha dejado de ser útil y, por lo tanto, debemos analizar los problemas en otra terminología (el etnocentrismo) que nos permita adaptarnos mejor al entorno. Ahora, puesto que nosotros tenemos diferentes propósitos y problemas que resolver que los de la tradición occidental (según Rorty: los griegos, Descartes, Locke, Kant, Hegel) debemos formular nuestros problemas filosóficos sin utilizar lo que Rorty denomina las “distinciones platónicas” (realidad-apariencia, subjetivo-objetivo, encontrado-creado, absoluto-relativo, intrínseco-extrínseco)<sup>95</sup>. El problema es que en su mismo discurso, Rorty plantea la posibilidad de convertirnos en un futuro (mediante un proceso de persuasión racional) en nazis o aristotélicos, por ejemplo. ¿Qué sentido tiene decir que debemos sustituir y reemplazar el conocimiento como *confrontación* o la “distinciones platónicas” y al mismo tiempo decir que en un futuro cabe la posibilidad de

---

<sup>94</sup> Cfr. IV. VII. 7. Me parece que Locke estaría en serios problemas si le advirtiéramos que las proposiciones del “conocimiento intuitivo” pueden pasar fácilmente por “proposiciones frívolas”.

<sup>95</sup> Cfr. Richard Rorty. *Philosophy and social hope*. op. cit., pp. xxi-xxii.

convencernos de que nos adaptamos mejor al entorno con el vocabulario de la tradición occidental?

## Conclusiones

- 1) Como vimos en el primer capítulo, Rorty no da argumentos que justifiquen que la autoridad epistémica no sea el sujeto sino la comunidad dentro de la cual el sujeto justifica sus creencias. Rorty pasa del nivel de la explicación del conocimiento y la justificación al nivel de los criterios de conocimiento y justificación; en otros términos, a juicio de Rorty el reconocimiento del contexto lingüístico de nuestra comunidad implica que conocimiento sea equivalente con lo que es aceptado como “racional” según los estándares epistémicos de las distintas comunidades; de este modo, Rorty no explica por qué es mejor, o cuáles son las ventajas de acudir a la comunidad como fuente de autoridad epistémica. Hay una especie de vacío argumentativo en esta parte de su discurso. Por otro lado, también nos encontramos con una argumentación ambigua de Rorty, pues nunca explica con detalle cuál es la relación exactamente entre el “conocimiento de” y el “conocimiento de que”, no obstante esto, Rorty descarta el primero por no ser una práctica pública. Rorty no da criterios que señalen en qué tipo de conocimiento debemos “dirigir la vista a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades”.
  
- 2) Encontramos en el segundo capítulo dos tensiones en la argumentación de Rorty que no logra resolver. Por un lado, en realidad parece que la conclusión sobre el criterio de justificación que da Rorty es demasiado simple e insuficiente. Decir que el criterio para decir que nuestras creencias están justificadas es que se haya llevado en la práctica un juego argumentativo, un proceso de persuasión racional completo es, me parece, no decir mucho; además, es insuficiente pues la salida a la cuestión del criterio de justificación así entendida reclama a su vez una nueva salida. Es decir, cuáles son los criterios para decir que una creencia está justificada una vez que se llevó a la práctica y que se terminó un juego argumentativo. Por otro lado, otra tensión es la que se refiere al naturalismo como criterio para definir cuáles son los mejores estándares de justificación. Según Rorty los estándares del “nosotros en nuestra mejor versión son los

mejores” son los mejores no porque capturen la naturaleza intrínseca de las cosas o porque se correspondan con el “Ojo de Dios”, sino porque nos permiten adaptarnos exitosamente al entorno, pero ¿cómo distinguir una adaptación óptima de una que no lo es? Rorty evita el trascendentalismo, pero no da respuesta a esta pregunta.

- 3) Rorty pasa continuamente de un discurso descriptivo-sociológico a uno normativo-tribalista o etnocéntrico. Cuando este autor señala que “la indagación de la naturaleza del conocimiento sólo puede ser una explicación sociohistórica de cómo los diversos pueblos han intentado alcanzar un acuerdo sobre el objeto de sus creencias” o cuando señala que “la garantía es una cuestión sociológica que se determina observando cómo reciben los iguales de S su enunciado” y “que una materia objetiva respecto de la asertabilidad garantizada significa la posibilidad de que seamos capaces de calcular si S estaba en buenas condiciones, dados sus propios intereses y valores y los de sus iguales, de afirmar *p*”, es claro que Rorty pretende evitar una racionalidad que defina y determine como correctas y/o mejores a ciertas normas de asertabilidad. Sin embargo, más adelante, Rorty al señalar que “la verdad y el conocimiento sólo pueden ser juzgados por los criterios de nuestros investigadores” o cuando señala que los términos “garantizado” y “racionalmente aceptable” invitarán siempre a la pregunta ¿para quién? y tendrá como respuesta “para nosotros en nuestra mejor versión” abandona la pretensión de una racionalidad neutral y un punto de vista sociológico; de este modo Rorty se aleja del punto de vista descriptivo para concluir que las mejores normas de asertabilidad son los estándares del “nosotros en nuestra mejor versión”.
- 4) Cuando llegamos al tema del tribalismo vimos como Rorty choca con su misma argumentación, enfrentándose a una contradicción que finalmente hace poco coherente su postura o actitud filosófica e incluso personal. A juicio de Rorty lo más importante en la conversación con un interlocutor es llegar a acuerdos dejando abierta la posibilidad, para no ser intolerantes, de convertirnos a concepciones del mundo que no compartimos o incluso que son contrarias a la nuestra; sin embargo, poco antes, Rorty afirma que su nosotros, que sus valores son los mejores y los correctos; ¿qué espacio queda para el diálogo y el acuerdo

si antes de iniciar una conversación o un juego argumentativo de antemano damos por hecho que nuestros valores son los correctos?. Del mismo modo, ¿por qué sería necesario para la filosofía sustituir y reemplazar la epistemología o el conocimiento como *confrontación* o la “distinciones platónicas” y al mismo tiempo decir que en un futuro cabe la posibilidad de convencernos de que nos adaptamos mejor al entorno con el vocabulario de la tradición occidental?

- 5) Por último, si sólo existe el diálogo, como piensa Rorty, podríamos estar de acuerdo que  $p$  cuando  $p$  no es verdad, y podríamos no estar de acuerdo que  $p$  cuando  $p$  es verdad. Por eso, tendríamos que justificar nuestras creencias con base en criterios fundados en la relación entre evidencia y verdad. La verdad no es correspondencia con algo no-humano, se refiere a la conformidad o no conformidad de nuestras creencias y enunciados con el mundo, con los hechos mismos: decir de un enunciado que es verdadero es decir (no que alguien o todo el mundo lo cree, o que se sigue de tal o cual teoría) simplemente que las cosas son como así lo dice tal enunciado.

## Bibliografía

- Bilgrami, Akeel. "Is truth a goal for inquiry?: Rorty and Davidson on truth", en Robert B. Brandom (Ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000. pp. 242-262.
- Blackburn, Simon and Simmons, Keith (eds.) *Truth*. Oxford University Press, 1999.
- Blackburn, Robert. *Truth: a guide*. Oxford University Press, 2005.
- Bonjour, Laurence and Sosa, Ernest. *Epistemic justification. Internalism vs. externalism, foundations vs. virtues*. Blackwell Publishing, Oxford, 2003.
- Castillo, Ramón Del. "Pragmatismo reformista, pragmatismo radical. Respuesta a 'Viejo y nuevo pragmatismo' de Susan Haack" en *Diánoia* 50, 2003, pp. 145-180.
- Cresto, Eleonora. "Justificar, interpretar y otros asuntos pragmáticos", en *Diánoia* 51, 2003. pp. 151-158.
- Davidson, Donald. "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia" en *Mente, mundo y acción*. Trad. Carlos Moya, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 73 – 97.
- Davidson, Donald. "A Nice Derangement of Epitaphs" en Ernest Lepore (comp.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford, Blackwell, 1986, pp. 433 – 446.
- Davidson, Donald. "De la idea misma de un esquema conceptual" en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Trad. Guido Filippi, Gedisa, Barcelona, 1990
- Díaz Legaspe, Justina. "Lo que se dice y lo que se hace: una perspectiva rortiana sobre la justificación", en *Diánoia* 51, 2003. pp. 159-166.
- Díaz Legaspe, Justina. "Verdad y normatividad en el pragmatismo contemporáneo" en [www.accionfilosofica.com/misc/1122649172art.doc](http://www.accionfilosofica.com/misc/1122649172art.doc)
- Green, Thomas Hill. *Hume and Locke*. Editado por Ramon Lemon, Apolo Editions, Nueva York, 1968.
- Janet Folina. "Putnam, Realism and Truth" en *Synthese* 103, 1995, pp. 141-152.
- Haack, Susan. *Philosophy of logics*. Cambridge University Press, 1978.

- Haack, Susan. *Evidence and Inquiry*. Blackwell, Cambridge, 1993.
- Haack, Susan. “Vulgar pragmatism: un edifying prospect”, en Herman Saatkamp (Ed). *Rorty and pragmatism*. Vanderbilt University Press, London, 1995. pp. 126-139.
- Haack, Susan. “La ética del intelecto: un acercamiento peirceano”, en *Anuario filosófico* 29, 1996, p. 1418.
- Haack, Susan. “Viejo y nuevo pragmatismo” en *Diánoia* 47, 2001, pp. 21 -59.
- Haack, Susan. “Dos falibilistas en busca de la verdad” en *Anuario Filosófico*, 34-1, 2001, pp. 13-38.
- Haack, Susan. “The unity of truth and the plurality of truths”, p. 26. Conferencia dictada en la Universidad Vanderbilt en otoño de 2004 ([www.miami.edu/phi/haack/UNITYTRU.pdf](http://www.miami.edu/phi/haack/UNITYTRU.pdf))
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa (I). Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus, Buenos Aires, 1989.
- Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Trota, Madrid, 1998.
- Habermas, Jürgen. “Richard Rorty’s pragmatic turn”, en Robert B. Brandom (Ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000, pp. 31-52.
- Hurtado, Guillermo (comp.) *Subjetividad, representación y realidad*. XIV Congreso Interamericano de Filosofía. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2001.
- Kalpokas, Daniel. “¿Realismo o pragmatismo? El debate Rorty vs Taylor sobre las implicaciones de la superación de la Epistemología”, en *Tópicos* 20, 2001, 59 – 106.
- Kalpokas, Daniel. “El debate Putnam-Rorty sobre la naturaleza de la justificación”, en *Diánoia* 51, 2003, pp. 119-126.
- Locke, John. *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Traducción y Prólogo de Carlos Mellizo. Alianza, Madrid, 1999.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE. Trad. Edmundo O’Gorman, México, 2002.

- Macperson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo*. Fontanella, Barcelona, 1974.
- Malachowski, Alan (ed). *Reading Rorty*. Oxford, Blackwell, 1990.
- Olivé, León. “Realismo pragmático, relatividad conceptual y verdad absoluta”, en *Diánoia* 38, 1992, pp. 49-61.
- Malachowski, Alan. *Richard Rorty*. Princeton University Press, New Jersey, 2002.
- McDowell, John. “Towards rehabilitating objectivity” en Robert B. Brandom (Ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000. pp. 109-123.
- Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers*, Charles Hartshorne, Paul Weiss (eds.) (volúmenes 1-6), y Arthur Burks (ed.) (volúmenes 7 y 8), Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1931-1958.
- Penelas, Federico. “La justificación como hecho social”, en *Diánoia*, 2003, pp. 127-134.
- Penelas, Federico. “Una defensa del conversacionalismo epistémico” ([www.accionfilosofica.com/misc/1115009834art.doc](http://www.accionfilosofica.com/misc/1115009834art.doc))
- Pérez Ransanz, Ana Rosa. “Verdad y justificación” en *Diánoia* 39, 1992, pp. 85-94.
- Putnam, Hilary. “Why there isn’t a ready-made world”, en *Realism and reason. Philosophical papers III*, Cambridge University Press, 1983.
- Putnam, Hilary. *Realism with a Human Face*. Harvard University Press, Mass., 1990.
- Putnam, Hilary. *El pragmatismo: un debate abierto*. Gedisa, Barcelona, 1999.
- Putnam, Hilary. “Richard Rorty on reality and justification”, en Robert B. Brandom (Ed.) *Rorty and his critics*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000, 81-86.
- Reid, Thomas. *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*, Edited by Derek R. Brookes. Edinburgh University Press, Edinburgh, 1997.
- Reid, Thomas. *Essays on the intellectual powers of man*. Edited by Derek R. Brookes. Penn State Press, Pennsylvania, 2002.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Trad. Jorge Vigil Rubio. Paidós, Barcelona, 1993
- Rorty, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Trad. J. Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1996.



- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. Alfredo Eduardo Sinnot, Paidós, Barcelona, 1996.
- Rorty, Richard. *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, London, 1999.
- Rorty, Richard. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Trad. Ángel Manuel Faerna García Bermejo, Paidós, Barcelona, 2000.
- Rorty, Richard. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Ariel, Barcelona, 2000.
- Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Cátedra. Trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid, 2001.
- Rorty, Richard. “Naturalismo y quietismo”, en *Diánoia* 56, 2006. pp. 3- 18.
- Rorty, Richard. *Putnam, Pragmatism, and Parmenides*. Conferencia dictada por Rorty en enero de 2006 en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.
- Satne, Glenda. “Una defensa de la justificación etnocéntrica”, en *Diánoia* 51, 2003. pp. 135-142.
- Sellars, Wilfrid. *Ciencia, percepción y realidad*. Tecnos, Madrid, 1971.
- Várnagy, Tomás. “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo” en A.A.V.V. *Filosofía política clásica*, Clacso, Buenos Aires.
- Villoro, Luis. “Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé”, *Crítica* 65, 1990.
- Wright, Crispin. *Saving the differences. Essays on themes from truth and objectivity*. Harvard University Press, 2003.