



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA

HACIA UNA ELUCIDACIÓN DE LA VERDAD COMPATIBLE

CON UN PLURALISMO RADICAL GENUINAMENTE

PRAGMATISTA O RIZOMÁTICO.

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
P R E S E N T A
JORGE ALEJANDRO ESPINOSA LÓPEZ

TUTOR PRINCIPAL: DR. RICARDO VÁZQUEZ GUTIÉRREZ.
POSGRADO EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX.

OCTUBRE 2019



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 mi familia: Tany, Jorge y Luis. De cuyo seno
bebí mi primera *versión de mundo*.

A María Eugenia, quien me ha acompañado a lo
largo de este camino.

Y a la UNAM, por ser el espacio donde nutrí estas
reflexiones acerca del mundo y la verdad.

Índice.

Introducción	i
Parte I	
Relativismo y pragmatismo	
1. El relativismo.....	1
1.1 Los requerimientos pragmatistas.....	6
1.2 Peirce: objeto y experiencia.....	7
1.3 James y la unidad de la experiencia.....	10
Parte II	
Pluralismo arborescente	
2. El realismo mínimo.....	13
2.1 Los compromisos del Realismo interno.....	16
2.2 La interpretación kantiana del realismo interno.....	19
2.3 Putnam y la imagen moderna del conocimiento.....	21
2.4 Putnam y la verdad como <i>justificación en condiciones ideales</i>	23
2.5 El realismo natural.....	27
Parte III	
Pluralismo rizomático	
3. Pluralismo rizomático <i>o genuinamente pragmatista</i>	31
3.1 El pluralismo rizomático de Nelson Goodman.....	32
3.2 Hacer mundos.....	36
3.3 La corrección categorial.....	38
3.3.1 Atrincheramiento y proyectabilidad.....	40
3.3.2 El Equilibrio reflexivo.....	45
3.3.3 Críticas al Equilibrio reflexivo.....	49
3.4 Goodman y la verdad.....	55
Parte IV	
Las reglas de verdad	
4. ¿Por qué la verdad importa?.....	59
4.1 Verdad por correspondencia y pragmatismo.....	62
4.1.1 Verdad y pluralidad rizomática.....	68
4.2 Versiones de mundos, juegos de lenguaje y formas de vida.....	69
4.2.1 El significado como uso.....	69
4.2.2 Juegos de lenguaje.....	73
4.2.3 Formas de vida.....	79
4.3 Wittgenstein y la verdad.....	83
4.4 Reglas de verdad.....	90
4.4.1 Seguir una regla.....	91
4.4.2 El hábito ciego.....	98
Conclusiones.....	103
Bibliografía.....	109

Introducción

Mucho se ha dicho sobre el pluralismo en la ciencia, sobre sus consecuencias ontológicas y sobre la discusión realismo-antirrealismo que lo demarca. No obstante, pese a ser un tópico muy tratado dentro de los círculos académicos de la filosofía, un gran número de científicos todavía sigue pensando que entre todas las perspectivas o descripciones del mundo, la científica debe ocupar un lugar privilegiado en tanto constituye, o puede llegar a constituir, una representación de la realidad *tal y como ésta es en sí misma*.

Aunque pueda resultar común, esta visión del conocimiento científico esconde una perniciosa concepción “absolutista” en la que la ciencia se erige como una nueva metafísica. Es decir, como el sistema primordial que posibilita el establecimiento de una ontología única, última y fundamental del mundo al margen de cualquier perspectiva local. El origen y núcleo de esta visión absolutista se encuentra en la sustancialización de una serie de dicotomías que el pensamiento filosófico ha heredado de la modernidad. Por ejemplo, la dicotomía entre propiedades intrínsecas/extrínsecas, primarias/secundarias; objetivo/subjetivo e interno/externo por mencionar solamente algunas. Al cobijo de estas distinciones los científicos y filósofos absolutistas consideran que el método científico está facultado para otorgarnos una descripción *verdadera* (o al menos verosímil) de la estructura última y definitiva de la realidad, pues su andamiaje formal, conceptual y experimental le permiten penetrar y traspasar las contingencias de la sensibilidad hasta capturar las propiedades primarias o intrínsecas de los objetos: aquellas que esencialmente les pertenecen y que subsisten al margen de cualquier contribución subjetiva o perspectiva.

Las consecuencias de dicha visión absolutista ya se pueden inferir. Cualquier otra descripción del mundo que no sea la científica queda reducida a ser una mera “proyección”: una atribución subjetiva que no refleja la estructura real del mundo (o la simple proyección de propiedades secundarias o extrínsecas si tomamos como base las dicotomías modernas). Esta visión absolutista resulta desastrosa en tanto deslegitima y excluye otros discursos, así como también se convierte en un lastre para la explicación de fenómenos como el “cambio científico”, la historicidad de la ciencia y la democratización del conocimiento. Mientras esta visión absolutista de la ciencia siga teniendo presencia en los laboratorios o aulas universitarias, abogar por una visión pluralista del conocimiento científico ya sea en términos teóricos, ontológicos o explicativos no es letra muerta, ni discusión zanjada.

En oposición a cualquier tipo de absolutismo, el pluralismo se define como la visión en la que se sostiene la posibilidad de tener diferentes *versiones de mundos* con distintas ontologías, cada una de ellas con un interés e importancia independiente, sin que exista algún requerimiento o presunción de reducibilidad a una base común (Goodman, 1978: 4). La piedra de toque de las tesis pluralistas se encuentra en un acontecimiento *de facto*: la existencia actual (y no sólo potencial) de diferentes *versiones* o descripciones de mundos. Pero además el pluralismo añade: estas diferentes *versiones* o descripciones tienen un interés e importancia independiente sin que puedan reducirse a una base o discurso común. Al respecto vale la pena hacer notar dos cosas.

Primero: las consecuencias del pluralismo pueden ser únicamente epistemológicas si solamente se acepta que existe una diversidad de metodologías, sistemas de creencias o esquemas de conceptos a partir de los cuales se describe, explica y clasifica el mundo. Esta versión epistemológica del pluralismo sostiene que lo único que cambia al introducir un nuevo esquema conceptual (EC) es la manera de agrupar o clasificar una realidad que ya existe de suyo, “ya hecha” y al margen de los sujetos cognoscentes. En consecuencia, este tipo de pluralismo no elimina, en ningún sentido, el posible compromiso metafísico con una ontología de entidades últimas y fundamentales. Por tanto, un pluralismo que intente desbancar la visión absolutista del conocimiento científico no puede quedarse únicamente en el territorio de la pluralidad epistemológica.

No obstante, las consecuencias del pluralismo también pueden ser ontológicas si además de sostener la pluralidad de metodologías, sistemas de creencias, o EC se afirma que no hay hechos absolutos. Es decir, si se acepta que los hechos y objetos que pueblan el mundo siempre son

“relativos a” y se “constituyen a partir de” un sistema de referencia o EC. Este tipo de pluralismo es más ambicioso que el epistemológico en tanto no se limita únicamente a la pluralidad de descripciones sino que busca trastocar también la ontología de los objetos. Desde esta perspectiva, los conceptos, contextos, lenguaje, prácticas o constitución biológica de los sujetos cognoscentes son elementos constitutivos y posibilitadores de cualquier ontología. Nociones fundamentales del mundo físico como “masa”, “velocidad”, “partícula” o “gen” solamente cobran sentido y existen a la luz de un sistema de referencia, teoría o discurso. Un pluralismo de este tipo, epistémico-ontológico, representa un desafío más serio para el absolutismo científicista.

Segundo: el pluralismo es una tesis opuesta al *monismo**. En el *monismo* se afirma la posibilidad de que exista *un* solo tipo de conocimiento válido del mundo o una *única* ontología última y fundamental que posibilite el establecimiento de una teoría completa y comprensiva del mundo natural basada en *un* conjunto fundamental de principios (Ruphy, 2013:81). Esta tesis lleva aparejada una actitud *reduccionista* en la que se afirma la posibilidad de que las distintas ontologías y discursos puedan ser reducidos a una base o discurso fundamental. Esto implica que a pesar de la potencial diversidad de discursos y ontologías que pudiera haber, todas podrían reducirse, en principio, a un único discurso u ontología “fundamental”. Por esta razón, el pluralismo es una tesis antirreduccionista. El antirreduccionismo presente en las tesis pluralistas se extiende en dos direcciones diferentes según M. Lynch (Lynch, 1998:6): vertical y horizontal. El antirreduccionismo vertical sostiene que diferentes niveles de discurso u ontologías no pueden ser reducidas a un nivel “más fundamental o básico”, e.g., hechos respecto a la moral, la mente o el arte son ontológicamente independientes y no pueden ser reducidos al ámbito de una única ciencia o discurso básico como la física o biología. Por su parte, el antirreduccionismo horizontal funciona bajo el mismo principio pero acotado a un mismo nivel discursivo u ontológico, e.g., la coexistencia, en biología, de las concepciones mecanicistas y vitalistas de los procesos de herencia biológica.

Por ejemplo, filósofos y científicos como Andreas Hüttemann (2005) y sus estudios en mecánica cuántica; Robert Batterman (2006), quien se ocupa de la relación entre hidrodinámica continua y la dinámica molecular discreta, y sus respectivas virtudes explicativas; Harold Kincaid (1990), quien defiende la imposibilidad de reducir los resultados de la biología molecular contemporánea a la bioquímica; Philip Kitcher (1984) quien defiende la autonomía entre niveles de explicación de la genética molecular y la genética clásica sin que exista alguna posibilidad de reducción; y Jerry

* María Baghramian distingue dos tipos de monismo: *local* y *universal* (Baghramian, 2004). Desde su

Fodor (1974) para quien la reducción de la psicología a la neurología es imposible debido a que las estructuras neurológicas del cerebro no pueden ser equiparadas o igualadas con las funciones psicológicas, han concluido, dentro de los distintos ámbitos de la investigación científica, la imposibilidad de unificar el saber mediante la *reducción* de leyes o teorías a una base común. En su lugar afirman que existen distintos niveles y campos de explicación completamente autónomos e independientes (con su propia ontología) que no pueden ser reducidos a un único discurso “fundamental”.

Dentro de la tradición analítica de la filosofía de la ciencia la discusión sobre el pluralismo se ha desarrollado en el marco del debate realismo-antirrealismo. Los realistas sostienen que los objetos, estados, procesos y relaciones que postulan nuestras mejores teorías científicas realmente existen tal y como dicen las teorías, en consecuencia, su valor de verdad depende de su *correspondencia* con una realidad independiente. Sus opositores, los antirrealistas, rechazan el compromiso ontológico que las teorías tienen con dichas entidades y consideran que las teorías científicas sólo son herramientas del pensamiento que nos ayudan a predecir y reproducir sucesos que nos interesan. Las teorías pueden ser, dice el antirrealista, empíricamente adecuadas, útiles, aplicables, o estar justificadas, pero no podemos considerarlas historias literalmente verdaderas acerca de cómo es el mundo (Ransanz ,1999: 214). Las tesis pluralistas suelen interpretarse, la mayoría de las veces, como propuestas antirrealistas que niegan la *correspondencia* que existe entre la realidad y las teorías científicas. Sin embargo, algunas propuestas como el Realismo interno (RI) de H. Putnam intentan ser pluralistas y mantenerse, a la vez, dentro de los márgenes del realismo. De cualquier manera, la discusión respecto al pluralismo en la tradición analítica se ha movido en medio de ambos polos. No obstante, toda tradición es una luz pero también un velo. Y este debate tradicional entre realismo y antirrealismo, así como sus derivaciones, fenomenalismo-idealismo, ha condicionado y delimitado la manera en la que hasta ahora hemos pensado la pluralidad.

Mi apuesta consiste en llevar la discusión del pluralismo fuera del debate realismo-antirrealismo, bajo la premisa de que solamente así (al margen de la distinción tradicional realismo/antirrealismo) se puede asestar un certero golpe al corazón de la visión absolutista del conocimiento científico, esto es, a la sustancialización de las dicotomías tradicionales que nos han sido impuestas por la

modernidad. Dicho de otro modo, un pluralismo *genuinamente pragmatista* es la herramienta idónea para deshacernos de las dicotomías que nutren y fundamentan las visiones absolutistas del conocimiento y la ciencia.

El énfasis pragmatista colocado en este pluralismo *genuinamente pragmatista* es fundamental. Pues la vuelta de tuerca epistemológica iniciada por los planteamientos pragmatistas permitió desarrollar una alternativa al planteamiento de la modernidad desde una concepción no fundacional y auto-correctiva de la investigación humana basada en la comprensión de los procesos mediante los cuales los agentes son formados dentro de una *tradicción* de prácticas. El pragmatismo se entiende como la visión bajo la cual nuestros conceptos filosóficos se encuentran estrechamente vinculados a nuestras prácticas y experiencias ordinarias. Estas prácticas no son solamente sistemas de acciones que se estabilizan dentro de una comunidad para la constitución y fijación de las creencias, sino toda una red de condicionamientos prácticos, existenciales y *pre-reflexivos* que son transmitidos a través de generaciones de agentes y que conforman un *andamiaje* histórico que posibilita y condiciona el conocimiento, la ontología y el sentido de la realidad dentro de un contexto material e inferencial. Así, para los pragmatistas, los estándares de normatividad, objetividad y verdad, al igual que otras nociones epistémicamente relevantes, no pueden ser estipulaciones *a priori*, sino nociones que surgen, evolucionan y se modifican a través del tiempo, las prácticas y los contextos. Y aunque esto implique renunciar a la idea de “fundamentos infalibles” no por eso se debe suponer que el corazón de la doctrina pragmatista es la arbitrariedad (Misak C., 2007:3).

Desafortunadamente casi siempre se ve al pragmatismo como una forma de antirrealismo. Sin embargo, como veremos más adelante, al romper de tajo con las dicotomías heredadas de la modernidad, el pragmatismo va más allá de un simple antirrealismo. Ya que al centrar nuestro enfoque en las prácticas heredadas y compartidas dentro de distintos contextos, la imagen que se obtiene del conocimiento ya no es aquella de la *representación* exacta, sino la de una *actividad* de tipo cartográfico mediante la cual se *producen* nuevos mapas, se *crean* nuevas relaciones y se *construyen* nuevos territorios a partir de los recursos disponibles dentro de una compleja red dinámica de métodos, maneras de interactuar y hacer cosas; de sentir y proyectar; de estudiar y plantear problemas; de hablar, dominar y poseer ciertas habilidades.

Es importante señalar que desde la óptica pragmatista el fundamento[†] de nuestras consideraciones epistémicas no debe colocarse en la *representación* sino en la acción, por lo que el debate realismo/antirrealismo-idealismo-fenomenalismo, y los dualismos *representacionistas* sobre los que se sustenta, se ven desplazados por las tesis pragmatistas y su énfasis en las prácticas. Pues para el pensador pragmatista sigue siendo una prioridad poder explicar el conocimiento objetivo pero sin caer en las dualidades de la visión moderna del conocimiento (Martínez, S. & Huang X., 2015: 17). Sostengo que las dicotomías que están a la base de la visión absolutista del conocimiento científico solamente pueden rechazarse si se asume una visión *pragmatista radical* en la que el conocimiento no es el resultado de un mero programa, sino el despliegue creativo de un campo de relaciones y acciones que nos sitúan, necesariamente, en un entorno concreto.

Además de la ruptura con una visión *representacionista* del conocimiento, otra de las ventajas que conlleva asumir los compromisos pragmatistas, y centrar nuestro enfoque en la organización que tienen las prácticas dentro de determinados contextos, es que permiten a las tesis pluralistas trascender el intelectualismo de los EC hasta alcanzar la concreción y el contenido fáctico de las distintas *formas de vida* en las que se encuentran inmersos los agentes epistémicos. Dicho de otro modo, un *pluralismo genuinamente pragmatista* entiende que los EC son solamente un elemento más dentro de una vasta red vital de condicionamientos subjetivos. En consecuencia, el pluralismo se deja de concebir únicamente como un programa conceptual y se entiende como el despliegue de una red de relaciones *vitales* que coloca a los agentes dentro de un entorno orgánico, destacando la relevancia que tienen los diferentes *modos de existencia* en la constitución de las objetividades, las normatividades y las verdades.

Frecuentemente los filósofos hablan de una ruptura analítico-continental, aunque esta distinción desafortunada suele oscurecer más que iluminar. El proyecto pragmatista de R. Bernstein se ha esforzado en señalar que los filósofos a ambos lados de la “ruptura” están descubriendo cuánto pueden aprender de estilos de pensamiento que parecen tan extraños. Su tesis principal en *The pragmatic Turn* (2010) consiste en demostrar cómo filósofos que trabajan en diferentes tradiciones,

[†] La noción de “fundamento” no debe entenderse aquí como ligada a la noción de infalibilidad o *a priori*, sino solamente como “base” o “punto de referencia”.

como Wittgenstein y Heidegger, han explorado y redefinido temas que fueron prominentes en el movimiento pragmatista. R. Rorty (1983) también puede incluirse en este esfuerzo por conciliar ambas partes de la “ruptura” a partir de una visión *antirrepresentacionista* del conocimiento. So pretexto de estos intentos elaborados por Bernstein y Rorty me gustaría recurrir a dos imágenes utilizadas por los filósofos franceses G. Deleuze y F. Guattari en la introducción a *Mil mesetas* (1976) con motivo de suscitar la reflexión acerca del modo en cómo hemos entendido la *multiplicidad*[‡].

A partir de lo dicho en la introducción a *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari nos permiten pensar las propuestas pluralistas de dos maneras diferentes: 1) como estructuras arborescentes y 2) como rizomas. No es que ambas se contradigan y se refuten entre sí. Más bien una actúa a partir de principios *apriorísticos* y trascendentes, mientras que la otra lo hace a partir de procesos *inmanentes* que constituyen su propio orden, jerarquías y organizaciones. Veamos esto detenidamente:

[‡] Deleuze y Guattari utilizan el término “multiplicidad” y no “pluralidad”. Y aunque ambos conceptos coinciden en afirmar que la Totalidad no puede ser humanamente experimentada y que el único conocimiento que podemos alcanzar es el de una realidad incompleta, diseminada y contingente, claramente no existe entre ambos una relación de sinonimia. La principal distinción es que la “multiplicidad” está formulada sobre un principio metaempírico denominado: *principio de diferencia*. Este principio afirma, al igual que lo hace el pluralismo, que el punto de inicio para el análisis filosófico no es el Todo, sino las partes. Por tanto, lo dado a la experiencia, así como el conocimiento que surge de ella, siempre será plural, múltiple, fragmentado y heterogéneo. Además, cada una de las partes de este conocimiento y de la experiencia, es independiente e irreducible entre sí (contra el monismo), así como tampoco constituyen, en conjunto, una realidad más fundamental (contra la unificación dialéctica y el reduccionismo).

Hasta aquí, parece que entre las tesis pluralistas y el *principio de diferencia* sobre el que se fundamenta la “multiplicidad” no existe una distinción sustancial. No obstante, según Stéphane Malderieux (Madelrieux, 2015) Deleuze eleva el principio de diferencia a un nivel meta-empírico. Pues la *diferencia* de la que habla Deleuze no es una diferencia empírica, como la que podría haber entre un escritorio y una computadora, sino un *principio* a partir del cual *se produce* la experiencia, y sin el cual la experiencia no sería lo que es. Aunque este principio no debe entenderse en un sentido platónico-metafísico, dado que su existencia no puede concebirse separada de las entidades empíricas, su sola presentación como un principio no empírico *que posibilita* la “multiplicidad” lo podría volver incompatible con el pluralismo pragmatista, ya que para el pragmatismo solamente existe la experiencia concreta que tenemos del mundo y nada más.

Ciertamente “multiplicidad” y “pluralidad” no son sinónimos, y cualquier tratamiento de sus similitudes y diferencias excedería el propósito de este trabajo. Sin embargo, no está de más decir que el problema no es el *principio de diferencia*, que parece ser muy similar a lo sostenido por las tesis pragmatistas, sino el aspecto metaempírico con el que, según Madelrieux, Deleuze caracteriza dicho principio. De ahora en adelante utilizaré el término “pluralidad” y no “multiplicidad” únicamente por considerarlo más cercano a la tradición de la que me ocupó y para no implicar en la discusión cualquier elemento metaempírico que pudiera desprenderse del uso del término “multiplicidad”.

Las estructuras arborescentes son tolerantes a la pluralidad, siempre y cuando exista una raíz principal y solida de la cual se desprendan todas las demás. Estas estructuras pasan directamente de lo uno a tres, cuatro, o cinco, pero siempre que se pueda disponer de un elemento principal: la del pivote que soporta las raíces secundarias (Deleuze & Guattari, 1976). En esta imagen la pluralidad reclama un fundamento, el cual puede colocarse en el sujeto (idealismo/antirrealismo) o en el objeto (realismo). Pero independientemente de dónde se coloque el fundamento, las estructuras arborescentes no logran romper con la lógica binaria de la dicotomía en la que es necesario suponer un fundamento fijo y trascendente para justificar y garantizar el conocimiento su objetividad.

El problema, desde el punto de vista de Deleuze y Guattari, es que la imagen arborescente comete el error de suponer que la pluralidad debe hacerse añadiendo dimensiones sobre la base de un fuerte fundamento común. Este tipo de pluralidad la podemos encontrar presente en todas aquellas propuestas que reclaman para sí algún tipo de condición trascendente establecida *a priori* que pueda garantizar la objetividad y justificación del conocimiento. Ciertamente, las estructuras arborescentes son propuestas pluralistas, aunque su planteamiento está supeditado, todavía, a una imagen moderna, dicotómica y dualista del mundo. En consecuencia, una pluralidad de este tipo (arborescente) no logra romper con las dicotomías de la modernidad sino que las supone.

Por el contrario, una pluralidad rizomática no requiere de ninguna unidad principal, fundamento trascendente o supuesto *a priori*, ya que ésta surge a partir de un proceso *inmanente* conformado de determinaciones horizontales, dimensiones y tamaños que cambian y se modifican constantemente según los diversos usos lingüísticos, perceptivos, prácticos y cognitivos. En un rizoma los requerimientos trascendentes y a apriorísticos no tienen cabida, en su lugar encontramos nódulos semióticos en los que se aglutinan y atrincheran prácticas, actos diversos de tipo lingüístico, perceptivos y cognitivos que se estabilizan en un punto del espacio y tiempo. Estos nódulos no son fundamentos fijos e invariables, pues por su carácter dinámico y horizontal cumplen con un principio de conexión y heterogeneidad mediante el cual están abiertos a conexiones y transformaciones en todas sus dimensiones, son desmontables, alterables y susceptibles de recibir constantemente modificaciones en las que se ponen en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas (cfr. Deleuze & Guattari, 1976). En otras palabras, lo que hay en el rizoma son ontologías plásticas y maleables, que surgen de procesos *inmanentes* y que por su carácter abierto están sujetas a constantes cambios y nuevas determinaciones. Estas ontologías no requieren ningún tipo de fundamento externista o trascendente, pues tienen su origen únicamente en

los diversos usos lingüísticos, perceptivos, prácticos y cognitivos que acontecen y se aglutinan en un punto del espacio-tiempo del rizoma.

Como ningún criterio o fundamento está dado de antemano se puede pensar que una pluralidad rizomática carecería de determinaciones y rasgos normativos. No obstante, todo rizoma comprende líneas de segmentariedad según las cuales está estratificado, organizado y significado. Estas líneas de segmentariedad son solamente agenciamientos de significados que no se establecen *a priori* sino parroquialmente, es decir, se conforman a partir de prácticas o actos lingüísticos y perceptivos que se atrincheran en torno a los hábitos o costumbres de un determinado espacio. Cualquier ruptura o cambio en estas líneas de segmentariedad implica una re-estratificación del conjunto. De ahí que para el ordenamiento de un rizoma no sean necesarios fundamentos *a priori* sino solamente *agenciamientos inmanentes*, convergencias significativas y ajustes en las prácticas.

No pretendo vincular la filosofía de Deleuze y Guattari con el pragmatismo clásico y contemporáneo. El trabajo de Sean Bowden, Simone Bignall y Paul Patton en *Deleuze and Pragmatism* (2015) es un referente en este tema y recoge el rastro histórico que puede relacionar al filósofo francés con la lectura de pragmatistas clásicos como W. James y C. S. Peirce. Lo que me interesa es hacer notar que en el centro de esta pluralidad rizomática descansa una visión *inmanentista* del conocimiento, la cual permite, a diferencia de una visión arborescente, desvincularse de la imagen moderna del conocimiento, de sus dicotomías y dualismos, considerándolos únicamente distinciones metodológicas o conceptuales que no deben sustancializarse. Y que, además, no son necesarias para explicar la objetividad, normatividad, verdad y otras nociones epistémicas relevantes. Como veremos más adelante, para desvincularse realmente de las dicotomías que hemos heredado de la modernidad y que están en el corazón de las visiones absolutistas y dualistas del conocimiento es urgente asumir un pluralismo rizomático.

Este pluralismo rizomático, libre de cualquier compromiso metafísico y trascendente, puede ser formulado desde un frente pragmatista. La noción de objeto como entramado de efectos prácticos defendida por C. S. Peirce (1878); la noción de experiencia sin dicotomías propuesta por W. James (1904); la normatividad sin apriorismos de N. Goodman (1953); y el antirrepresentacionismo de L. Wittgenstein (1953) posibilitan el planteamiento y configuración de un pluralismo inmanentista o rizomático. Me propongo demostrar que la adopción de estas tesis permite defender una pluralidad activa, en constante autorregulación, configuración y determinación a partir de atrincheramientos

lingüísticos, perceptivos y prácticos, sin la necesidad de recurrir a fundamentos apriorísticos o trascendentes. Todo esto sin caer en un relativismo del tipo “todo vale”.

Como ya he dicho, defender esta visión de pluralidad no implica renunciar a nociones epistémicamente relevantes como objetividad, normatividad y verdad, sino su replanteamiento a partir de nociones pragmatistas como ajuste con prácticas aceptadas, adiestramiento, hábito ciego y atrincheramiento. Deleuze y Guattari, así como otros post-estructuralistas, cuestionan la presunta objetividad del conocimiento científico y su necesidad de verdad. Incluso, algunos autores de la tradición analítica como R. Rorty y N. Goodman niegan que la verdad tenga un papel importante en nuestro conocimiento, pues el intento de explicar la objetividad y la verdad es un esfuerzo engañoso que pretende eternizar el discurso normal y tradicional heredado de la filosofía moderna. Sin embargo, negar el *representacionismo* de la modernidad y adoptar un pluralismo rizomático o *genuinamente pragmatista* no implica negar el papel de la verdad, la normatividad y la objetividad. Por razones que serán ofrecidas más adelante, estoy convencido de que la verdad es una noción normativa que no debe ser abandonada y que la objetividad es un requerimiento indispensable para el conocimiento. Desafortunadamente se suele pensar que la verdad es una noción vinculada, necesariamente, al concepto moderno de *representación* y que, por consiguiente, la verdad no es la clase de cosas sobre la que se esperaría una teoría filosófica libre de compromisos metafísicos. Por esa razón, en este trabajo busco ofrecer una “elucidación pragmática” de la verdad en el marco de una pluralidad rizomática, configurada a partir, y únicamente, de nuestras prácticas aceptadas y por tanto, falible, plural e inmanente.

En la primera parte de este trabajo me dedico a señalar algunas nociones básicas que anteceden a la discusión, por ejemplo: los alcances de las tesis relativistas implícitas en el pluralismo rizomático o *genuinamente pragmatista*, así como también explicar y justificar los requerimientos que todo pluralismo que se diga pragmatista debe satisfacer. En la segunda parte busco demostrar cómo es que una vez asumidos los compromisos *antirrepresentacionistas* del pragmatismo, cualquier formulación arborescente del pluralismo debe quedar descartada. Ofrezco como ejemplo el Realismo interno de H. Putnam, quien a pesar de haber asumido el compromiso pragmatista de “romper con el collar de fuerza que cierto número de dicotomías han impuesto sobre nuestro pensamiento” se empeña en conservar sus intuiciones realistas más básicas. La conservación de estas intuiciones, por más básicas y mínimas que sean, convierten su pluralismo en un pluralismo arborescente que replica los dualismos de la imagen moderna del conocimiento y que contradicen los objetivos pragmatistas que él mismo se había impuesto. Pues, como ya he mencionado, para

cumplir con el objetivo de renunciar a las dicotomías heredadas de la modernidad, es necesario transitar de una pluralidad arborescente a una pluralidad rizomática. En la tercera parte del trabajo propongo como ejemplo de un pluralismo rizomático, o *genuinamente pragmatista*, la propuesta de N. Goodman, para quien el requerimiento de una distinción entre forma y contenido; mente y mundo; así como el concepto de algo “dado” al margen de cualquier contribución subjetiva es simplemente inoperante. Durante la cuarta parte me ocupo propiamente de una “elucidación pragmática” de la verdad que sea compatible con un pluralismo rizomático o *genuinamente pragmatista*, con la finalidad de demostrar que este tipo de pluralismo no es un relativismo carente de normatividad. En esta “elucidación” la verdad es vista como un predicado cuya correcta atribución consiste en el adecuado seguimiento de reglas de uso dentro de determinados contextos lingüístico.

Parte I

Relativismo y pragmatismo

1. El relativismo.

Un *pluralismo genuinamente pragmatista* o rizomático es, *a fortiori*, una visión relativista. No obstante, es bien sabido que el relativismo no goza de buena fama dentro de los círculos filosóficos. De hecho, muchos filósofos y científicos identifican al relativismo con el irracionalismo y lo señalan como una posición incoherente. Por ejemplo, en *The Myth of the Framework* (Popper, 1994:73) K. Popper sostiene:

“One of the more disturbing aspects of the intellectual life of our time is the way in which irrationalism is so widely advocated, and the way in which irrationalist doctrines are taken for granted. One of the components of modern irrationalism is relativism (the doctrine that truth is relative to our intellectual background, which is supposed to determine somehow the framework within which we are able to think: that truth may change from one framework to another)...”

Esta percepción negativa que se tiene del relativismo descansa sobre una apreciación correcta y otra incorrecta (Fine, 2007:64):

- La correcta es que el relativismo no es compatible con la idea de un fundamento único, firme, invariable y universal sobre el cual sustentar nuestro conocimiento.

- La incorrecta es que sin este fundamento la consecuencia irremediable sería el caos y la total ausencia de criterios para justificar la normatividad, la verdad y la objetividad.

Para la filósofa M. Baghramian (Baghramian, 2004:2) el relativismo se define en función de las tesis que niega. Por ejemplo:

- a) El universalismo, entendido como la visión en la que puede y debe haber un consenso universal en asuntos respecto a la verdad, el bien, la belleza, el significado, etc.;
- b) El objetivismo o la posición respecto a que los valores cognitivos, éticos y estéticos, así como la verdad, el bien y la belleza son independientes de cualquier determinación subjetiva o punto de vista local;
- c) El absolutismo o la tesis de que la verdad, el bien, la belleza, etc., son nociones atemporales, inmutables y exentas de revisión;
- d) El monismo o la visión de que no puede haber más de una visión correcta del mundo.

Efectivamente, el relativismo implica la negación de la tesis a) hasta la d). Pues de hecho, como señala Fine, el relativismo es una postura incompatible con la idea de un fundamento único, firme, invariable y universal. ¿Pero negar las tesis a), b), c) y d) nos lleva necesariamente al caos o a la total ausencia de criterios para justificar la normatividad, la verdad y la objetividad, o cualquier otra noción epistémicamente relevante? La respuesta es: No. El relativismo presente en el pluralismo rizomático o *genuinamente pragmatista* no implica la renuncia a estas nociones epistémicas, sino su replanteamiento desde una perspectiva pragmatista, sensible al contexto y a las prácticas atrincheradas dentro de una comunidad, así como también a las condiciones materiales e inferenciales de los agentes epistémicos.

Una racionalidad monista, universalista, absolutista y objetivista claramente se verá amenazada por las tesis relativistas. Del mismo modo, una racionalidad apriorística y prescriptiva encontrará que las tesis pragmatistas en tanto centran su enfoque en las prácticas compartidas por una comunidad, y por ende el tratamiento de las cuestiones epistemológicas solamente puede ser a posteriori y contextual, también son bastante difíciles de aceptar. No obstante, es una idea errónea pensar que por ser relativa, contextual y descriptiva, la epistemología pragmatista no pueda dar cuenta de nociones como la verdad, la normatividad y objetividad. Pues, como el propio N.

Goodman ha señalado, todavía es posible seguir hablando de fundamentos, aunque estos no tengan la “fijeza” de la epistemología tradicional. Si la racionalidad se ciñe únicamente a criterios apriorísticos, universales, necesarios, prescriptivos o absolutistas como se pensaba en la epistemología y filosofía de la ciencia tradicional, entonces cualquier tesis que implique un relativismo puede ser considerada irracional. Pero si, por el contrario, se asume que toda racionalidad existe solamente situada dentro de un contexto inferencial o discursivo y además no puede separarse de los objetivos y prácticas de una comunidad, entonces la racionalidad no es opuesta a la noción de relatividad.

Aunque el relativismo es visto con miradas de escepticismo por algunos filósofos y científicos, es una posición que ha estado presente desde los principios de la filosofía occidental. Ciertamente, Platón y Aristóteles fueron muy cautos en su tratamiento con las tesis relativistas y se las atribuyeron a figuras indeseables como los sofistas, a quienes además imputaron un desprecio por la verdad y la honestidad intelectual, acentuando o sembrando la futura desestimación de las tesis relativistas. No obstante, otros sistemas filosóficos reconocidos por su relevancia y aportes a la historia de la filosofía han asumido tesis que hoy podemos considerar relativistas.

Por ejemplo:

i. A lo largo de la historia del pensamiento occidental podemos encontrar un relativismo de la forma *x es relativo a...* este tipo de relativismo es bastante común en la filosofía y su primera expresión sistemática puede ser rastreada hasta Kant, para quien el conocimiento empírico es siempre *relativo al* sistema categorial del sujeto cognoscente. Para el idealismo trascendental, la naturaleza (entendida como la totalidad de los fenómenos) solamente puede ser conocida a través de la mediación conceptual, específicamente de los conceptos puros del entendimiento y las intuiciones puras de la sensibilidad. Para Kant toda representación debe hallarse bajo la unidad de la conciencia, esto es: tiene que estar enlazada mediante categorías con otras representaciones. Es así como el carácter trascendental del idealismo kantiano nos revela que la unidad de los objetos siempre es *relativa a* (en tanto depende de ellas) las categorías puras *a priori*:

“Pues, desde el momento que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya

atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno”. (KrV B62)

Se puede objetar que Kant no es un relativista, pues su esquema de conceptos es único, universal y necesario. Sin embargo esta afirmación está más relacionada con las implicaciones pluralistas de su propuesta que con sus implicaciones relativistas. Propuesta que, ciertamente, no podría considerarse propiamente un pluralismo. Este anti-pluralismo kantiano nos enseña una lección importante: todo pluralismo implica necesariamente un relativismo, pero no todo relativismo conlleva necesariamente al pluralismo. Kant es un relativista en el sentido que afirma la relevancia que tienen los conceptos en la constitución ontológica de los objetos, es decir, para el idealismo trascendental los objetos de experiencia son *relativos a* (pues su constitución ontológica depende de) nuestros conceptos. El relativismo de Kant se manifiesta al establecer que la ontología guarda una relación de dependencia con la epistemología y que cualquier pregunta que se haga en el ámbito ontológico solamente tiene sentido (es relativa a) desde la perspectiva de nuestros conceptos. El hecho de señalar que el relativismo kantiano no desembocó en un pluralismo no intenta ser una valoración anacrónica, pues claramente los objetivos de la época y el contexto histórico justifican las pretensiones universalistas de Kant.

Un ejemplo de relativismo que si está ligado a un pluralismo es la tesis de la *relatividad ontológica* presente en la propuesta naturalista y conductista de W. V. Quine (1969). Esta tesis de la *relatividad ontológica* sostiene que no tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría fuera de la cuestión de cómo interpretar o reinterpretar esta teoría en otra (Quine, 1969:71). Es decir, similarmente a Kant, Quine afirma que toda pregunta por la ontología es relativa a una teoría de fondo. Preguntarse por la ontología al margen de un sistema de referencia es un sinsentido pues la ontología no existe por sí sola y en sí misma, sino que siempre es relativa a un sistema o teoría. Pero a diferencia de Kant, Quine sí es un pluralista pues afirma que pueden existir distintas teorías o sistemas, así como también distintas ontologías las cuales pueden llegar a ser incluso incompatibles entre sí.

No pretendo hacer un recorrido más extenso de las propuestas relativistas, por ello me basta con estos únicos ejemplos. Lo que me interesa señalar es que un relativismo del *tipo x es relativo a...*, es una forma de relativismo que ha estado presente en la historia de la filosofía, atrincherada y comúnmente aceptada por la comunidad filosófica. Sin embargo hay una forma de relativismo que

resulta inaceptable no solamente por su peligro sino por su ingenuidad, un relativismo del tipo *todo vale*:

- ii. Una segunda manera de definir al relativismo es como la doctrina que afirma: *todo vale y no existen criterios para poder distinguir una versión correcta del mundo de otra falsa*. Este tipo de relativismo es denominado por Richard Bernstein como *relativismo malo* en tanto sostiene que realmente no existe la verdad, la normatividad, los hechos objetivos y los criterios de corrección (Bernstein, 2010). Al no haber estándares de corrección tampoco hay bases racionales para guiar la acción. Ante este tipo de perplejidades Arthur Fine define esta forma de relativismo como una *forma idiota de relativismo* (Fine, 2007:51) que muy pocos defenderían.

Desafortunadamente, cuando se piensa en relativismo normalmente se asume la última acepción, lo que provoca que en algunos ámbitos filosóficos el relativismo sea evitado a toda costa y se perciba como una amenaza. Este tipo de relativismo es indeseable porque imposibilita cualquier intento de diálogo o discusión, y renuncia a cualquier criterio de corrección que pueda servir de orientación en nuestras labores prácticas o intelectuales. Por tanto, un pluralismo rizomático no implica, en ningún sentido, un *relativismo idiota* como el señalado en ii. Acepta, sin problemas, un relativismo del tipo i, pero desdeña, sin dudarlo, el tipo ii.

La confusión de estas dos acepciones de relativismo y el temor, quizás justificado, de caer en una forma de *relativismo malo* o *idiota* ha generado la creencia errónea, entre algunos filósofos pluralistas, de que la postulación de un fundamento invariable, trascendente e independiente de la esfera subjetiva (de sus prácticas, lenguaje o conceptos) es necesaria para evitar que el conocimiento se reduzca a un mero juego de representaciones. Ciertamente, una *forma idiota de relativismo* es indefendible, pero la postulación de un requerimiento trascendente, como algo “dado” independientemente del sujeto no es, tampoco, una solución que pueda decirse exitosa.

Contrariamente a la visión que de ordinario se tiene del relativismo, Arthur Fine piensa que el relativismo, entendido como en i, es una doctrina robusta que explica adecuadamente las prácticas científicas. Pensemos, por ejemplo, en la noción de ‘cambio científico’ o ‘revolución científica’. Cuando Kuhn introdujo el estudio histórico en la filosofía de la ciencia y con él la noción de ‘inconmensurabilidad’ se le acusó de relativista y por tanto, de irracionalista (Laudan, 1996). Al introducir la noción de ‘inconmensurabilidad’, ‘paradigma’ y ‘revolución científica’, el

conocimiento, la ontología y la axiología quedaron supeditadas a la perspectiva histórica y conceptual de un marco de referencia. Esta idea confrontó directamente a las perspectivas objetivistas y absolutistas en tanto rechazaba la idea de que la racionalidad científica requiriera de fundamentos últimos, universales y necesarios. La renuncia a estas visiones objetivistas y absolutistas le permitieron a Kuhn dar cuenta de un fenómeno recurrente en la práctica científica (el cambio científico), y lejos de representar un problema para la racionalidad, el relativismo contribuyó a conformar una noción de racionalidad más adecuada a las prácticas científicas.

Kuhn no aceptó de buena gana la acusación de relativista, esto debido a que la visión ii que se tiene del relativismo es la visión más difundida y equivocadamente aceptada. Sin embargo, un *pluralismo genuinamente pragmatista* o rizomático asume sin empacho que todo su planteamiento descansa sobre una visión relativista del mundo (en el sentido de i.), de su normatividad, objetividad y verdad.

1.1 Los requerimientos pragmatistas.

En la introducción mencioné que un pluralismo rizomático puede ser defendido y argumentado con el estudio y exposición de autores que pertenecen a la tradición analítica de la filosofía de la ciencia. Específicamente me referí a los filósofos pragmatistas clásicos y contemporáneos. A continuación, me ocuparé de los primeros y demostraré cómo las nociones pragmatistas de objetividad y experiencia de C.S. Peirce y W. James resultan sumamente útiles para la formulación de un pluralismo rizomático en tanto posibilitan su desvinculación con la imagen moderna del conocimiento al afirmar que lo “dado”, como algo independiente de nuestras determinaciones subjetivas que sirve de fundamento sólido e inmovible al conocimiento empírico, no tiene relevancia alguna para la explicación del significado, el conocimiento y su justificación.

Dos son las principales tesis del pragmatismo clásico que me interesa rescatar y que todo pluralismo que se diga pragmatista debe satisfacer, ya que se encuentran en el corazón mismo de esta visión filosófica:

1. El rechazo de cualquier idea de que exista algo “dado” epistemológicamente que sirva de fundamento trascendente al conocimiento empírico y que, además, eso “dado” tenga una relevancia epistémica.

2. La renuncia a cualquier tipo de dualismo derivado de la modernidad. P. ej., la distinción entre mente y mundo o la imagen dualista del significado en la que se separa a la representación y la referencia.

1.2 Peirce: objeto y experiencia.

Para comenzar con la explicación de estas tesis tomemos a consideración la ya conocida máxima pragmatista anunciada por Peirce en *How to Make Our Ideas Clear*:

Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the objects of our conception to have. Then, *our conception of those effects is the whole of our conception of the object*⁴. (Peirce, 1878:146)

La cita pone en la mesa de discusión varios problemas. Vamos poco a poco. Con esta máxima pragmatista Peirce deja en claro aquello que entiende por “objeto” y al mismo tiempo establece una distancia respecto a la creencia *representacionista* de que el conocimiento del mundo consiste en tener ideas que *representen* y se *correspondan* con una realidad externa. Al contrario, lo que Peirce nos está diciendo es que nuestra concepción de los objetos son los *efectos prácticos* de los cuales tenemos consciencia: pensemos en una propiedad que pueda ser atribuida a un objeto. Por ejemplo, su color. Cuando decimos que *x* es “verde” solemos pensar que estamos reportando una cualidad sensorial y que ésta no puede reducirse a sus consecuencias prácticas observables, sino que *representa* una cualidad fenoménica, un dato duro de los sentidos. Sin embargo, para Peirce, cuando decimos que *x* es “verde” no estamos diciendo nada más allá de que *x* provoca ciertos efectos que actúan directa o indirectamente sobre mí.

Se puede pensar que las cualidades atribuidas a *x* son los efectos prácticos de los cuales somos conscientes, mientras que *x* es un sustrato o fundamento externo a la consciencia capaz de subsistir por sí mismo (al margen del sujeto), como si los efectos de los que somos conscientes fueran algún tipo de disposición secundaria de un objeto *x* que existe independiente del sujeto. Sin embargo para Peirce, decir que estos efectos se derivan de un sustrato independiente del sujeto (*x*) a partir del cual obtienen su realidad es un sinsentido, ya que no puede haber contenido alguno en nuestra cognición que no dependa de sus consecuencias prácticas:

⁴ Cursivas no pertenecen a la cita original.

I only desire to point out how impossible it is that we should have an idea in our minds that relates to anything but conceived sensible effects of things. *Our idea of anything is our idea of its sensible effects*⁵. (Ibid.:146)

En esta cita Peirce sostiene que nada puede haber en nuestra cognición que no sean esos efectos prácticos. Por tanto, *x* no puede entenderse como un elemento trascendente que subsiste por sí mismo al margen de nuestra consciencia. Pues el único modo por el cual podemos hablar de *x*, es si *x* también es entendido como un efecto práctico percibido. Atribuir estos efectos a algo distinto de los efectos mismos es irrelevante, ya que hacerlo excedería la capacidad de nuestra cognición, puesto que nada puede haber en ella que sea distinto a estos efectos.

Desde la perspectiva de Peirce ningún contenido del pensamiento está exento de la máxima pragmatista. En consecuencia, la cognición se vuelve un proceso puramente inferencial, en el sentido de que siempre está determinada por cogniciones previas (Macbeth, 2007:175). Dicho de otro modo, para Peirce la experiencia no es, en ningún sentido, neutra. Toda experiencia lleva una carga inferencial y tiene un marcado carácter *interpretativo* que consiste en integrar un nuevo saber dentro de un conjunto de saberes previos. Si seguimos esta máxima pragmatista a pie de la letra, pronto nos daremos cuenta que nociones de carácter empírico tan elementales como “dureza” o “fuerza” descansan únicamente en sus efectos prácticos perceptibles. Consecuentemente, si nosotros sabemos cuáles son esos efectos prácticos perceptibles, entonces estamos *familiarizados* con cualquier hecho que implique decir que la “dureza” y la “fuerza” existen y son una propiedad real. Fuera de eso no hay nada más.

El lector puede estar pensando que esta interpretación de Peirce es algo aventurada, pues el filósofo estadounidense siempre intentó conservar el supuesto empirista elemental de que en la experiencia existe una *compulsión bruta* que se impone sobre nosotros y limita aquello que podemos conocer. Por ejemplo: una puerta está ligeramente entreabierta, intentamos abrirla pero algo lo impide. Empujamos fuertemente y sentimos resistencia. Hay algo que dice ¡NO!, una *compulsión bruta* que se nos opone. ¿Cómo entender esta compulsión? ¿Qué papel juega en nuestro conocimiento? Se puede pensar que esta *compulsión bruta* reafirma nuestras intuiciones realistas hasta el grado de decir con convencimiento: claramente existe algo que es independiente de mis deseos, cognición y voluntad que me opone resistencia e impide que yo abra esta puerta, un

⁵ Las cursivas no pertenecen a la cita original.

fundamento que se resiste a la determinación, debe haber algo indeterminado a la base de todo conocimiento empírico. Sin embargo, este requerimiento empírico no es, necesariamente, una exigencia realista. Peirce es muy claro en su rechazo a la idea de que se requiera algo “no humano” o una permanencia externa sobre la que nuestro pensamiento no tiene efecto alguno para explicar la experiencia y la objetividad. Al contrario de cualquier interpretación realista, Peirce sostiene que esta *compulsión bruta* de la experiencia no refiere a dos formas opuestas (la del sujeto por un lado y el objeto por otro), sino a *dos aspectos de una sola consciencia*.

La *compulsión bruta*, a la que Peirce otorga la categoría de Segundidad, y el contenido inferencial de la cognición, al que otorga la categoría de Terceridad, no son dos momentos separados e independientes entre sí, sino dos aspectos de un mismo fenómeno que son distinguibles en abstracto pero inseparables en la práctica. El error está en querer separar y sustancializar ambos aspectos al pensar que la experiencia es pura Segundidad por un lado, y pura Terceridad por otro. La experiencia manifiesta, en una unidad, elementos de Segundidad y Terceridad. Pero tan pronto como nos preguntamos ¿qué es aquello que nos limita? Debemos advertir que ya no estamos en la experiencia misma, sino que estamos tratando con un asunto epistémico (Terceridad) y sobre esto pueden haber múltiples descripciones que son, por supuesto, falibles y corregibles.

Hemos pasado de la máxima pragmatista, a la naturaleza inferencial de toda cognición y de ahí a la unidad de la experiencia. Esta última nos dice que ningún tipo de dualismo es constitutivo de ella. El error de las interpretaciones realistas consiste en sustancializar y separar la Segundidad y la Terceridad, disolviendo intelectualmente la unidad experimentada.

También se debe tener en cuenta que el pragmatismo nos advierte de no otorgar una ‘relevancia epistemológica’ a la *compulsión bruta*, pues una vez que se ha dicho que el carácter inferencial y la *compulsión bruta* no pueden ir separados, cualquier intento de postular un elemento independiente de esta dimensión inferencial resulta irrelevante y trivial para la explicación y justificación del conocimiento empírico. Esta misma idea ha sido muy bien retratada por N. R. Hanson en *Patterns of Discovery* (1958). Para Hanson, al igual que para Peirce, no son los ojos o los sentidos en su aislamiento quienes experimentan el mundo, sino las personas que al observar jerarquizan, ordenan, interpretan, condicionan, intervienen y construyen la realidad desde contextos inferenciales concretos. La misma idea de una experiencia pura de estados sensoriales, al margen del contenido inferencial, resulta irrelevante para la constitución del conocimiento científico.

Peirce distingue cuidadosamente la noción de ‘constreñimiento’ o ‘límite de la experiencia’ y evita confundirla con la ‘autoridad epistémica’ o ‘poder causal’. Esta distinción permite dar una explicación de la experiencia y objetividad en términos no fundacionistas, minando así el estéril debate realismo/antirrealismo en tanto no es necesario sustancializar un campo de hechos que exista independientemente de cualquier lenguaje, pensamiento o investigación para fundamentar nuestro conocimiento empírico.

1.3 James y la unidad de la experiencia.

Por su parte, W. James también renuncia a cualquier noción de “lo dado” como fundamento del conocimiento y la experiencia al sostener que no estamos, en ningún sentido, separados de la realidad que buscamos conocer. Ya desde *The Principles of Psychology* (1890), James sostuvo que la explicación de la experiencia a partir de impresiones sensibles aisladas es una idea falaz. No experimentamos el mundo a partir de impresiones distintas y separables, pensar de este modo es sustituir la dinamicidad de la experiencia real por una abstracción intelectualista artificial en la que el continuo fluir de la experiencia es sacrificado y en su lugar es colocado un atomismo abstracto.

No hay nada –dice James- que nos evite conocer las cosas como éstas son realmente, pero aclara que este conocimiento no se logra mediante alguna *correspondencia* o *representación*. Para el filósofo estadounidense es una falacia intelectualista sustituir el flujo real de la experiencia por constructos estáticos y dicotómicos artificiales. La experiencia –sostiene- no está mediada. Por el contrario, la experiencia de la realidad es directa: sentimos la tendencia, el obstáculo, la voluntad, la tensión, el triunfo, el tiempo, el espacio, la velocidad, el dolor, el placer, o cualquiera de los rasgos que una situación determinada pueda involucrar. Pero en el momento en que nos preguntamos cuál es el límite que existe entre el sujeto y el objeto, ya no estamos en el flujo de la experiencia misma sino en una construcción intelectualista de ésta. W. James es muy claro en su rechazo a las dicotomías epistemológicas y ontológicas estándar. En *Does Consciousness exist?* (1904) señala:

Experience, I believe, has no such inner duplicity; and these separation of it into consciousness and content comes, not by way of subtraction, but by way of addition -the addition, to a given concrete piece of it, other sets of experiences, in connection with which severally its use or function may be of two different kinds. (James, 1904:4)

En consecuencia, el pragmatismo deja de pensar la objetividad, el conocimiento y la experiencia en términos de “lo dado” por el mundo y “lo puesto” por el sujeto. Para el pragmatismo la experiencia es un continuo, un flujo en el que el agente forma una unidad con su entorno. Como resultado, la duplicidad interna entre sujeto y objeto que de ordinario se le atribuye a la experiencia y que postula una dualidad entre conciencia y contenido se asume como una visión falsa. Por tanto, la imagen kantiana de la experiencia como *síntesis* de forma/contenido, en la que la forma es determinada a partir de conceptos puros y su contenido es derivado a partir de un núcleo material independiente del sujeto cognoscente, encarna un severo malentendido.

Lo anterior no elimina la posibilidad de hacer distinciones como conciencia/contenido, mental/físico, teoría/observación, y otras diferenciaciones. Pero con la salvedad de que estas distinciones no se asuman como constitutivas de la experiencia, sino como distinciones categoriales, es decir, añadidos que se hacen sobre la experiencia pura, y por tanto, siempre deberán estar sujetos a revisión y a nuevos acomodamientos.

Como se puede ver, en el corazón del pragmatismo encontramos la tesis 1 y 2 señaladas al principio de esta sección. La noción de objeto y experiencia de Peirce y James resultan fundamentales para la constitución de un *genuino pluralismo pragmatista* que busque rechazar las dicotomías heredadas de la imagen moderna del conocimiento y que durante tanto tiempo han encandilado a la filosofía. El pragmatismo permite, sin duda, llevar a la especulación filosófica y al pluralismo por nuevos derroteros no *representacionistas* ni dualistas.

Parte II

Pluralismo arborescente

2. El realismo mínimo.

Expuesto los compromisos relativistas y pragmatistas de un pluralismo rizomático o *genuinamente pragmatista*, es momento de pasar a la exposición concreta de un pluralismo arborescente.

En 1981, 1987 y 1992 el filósofo estadounidense H. Putnam publicó las obras *Reason, Truth and History*, *The Many Faces of Realism* y *Realism with a Human Face*, respectivamente. En ellas presenta un tipo de pluralismo ontológico con marcadas intuiciones realistas y atravesado por una noción fundamental: la relatividad conceptual.⁶ El principal interés de Putnam durante este período consiste, por un lado, en conservar el *realismo del sentido común*, esto es, la visión que tenemos de la realidad desde nuestra experiencia cotidiana y que formulamos a través del lenguaje ordinario. Y, por otro lado, evitar los absurdos y antinomias del *realismo metafísico* que se manifiesta a través de la visión científicista del mundo en la cual se sostiene que en realidad solamente existen aquellos objetos que figuran en la ontología de nuestras mejores teorías científicas. El problema es que desde el punto de vista del científicismo, la concepción del mundo que tiene el hombre ordinario sobre los objetos materiales, el *realismo del sentido común*, es una falsa proyección o mera apariencia (cfr. Putnam, 1987). ¿Existe alguna manera de salvar el *realismo del sentido común* de los embates del

⁶ La relatividad conceptual pone de manifiesto que los primitivos lógicos, y en particular los conceptos de 'objeto' y 'existencia', tienen una multitud de usos diferentes, y no un significado absoluto (Putnam, 1987)

realismo metafísico o científicista? Putnam piensa que sí, y para ello es necesario adoptar una postura pluralista.

Un claro ejemplo de la tensión que existe entre la visión del *realismo del sentido común* y la visión científicista es la mesa de Eddington: una mesa puede ser descrita desde el *realismo del sentido común* como un objeto duro, sólido, firme, etc., pero también puede ser descrita desde una visión científica como una nube de electrones. ¿Cuál de las dos descripciones es la correcta? Un científicista dirá, sin chistar, que la descripción correcta es aquella otorgada por la ciencia, ya que ésta tiene la capacidad de converger hacia una teoría verdadera y completa del mundo cuya ontología establecería los componentes últimos de la realidad, otorgándole a la ciencia un claro carácter absoluto al margen de cualquier perspectiva local. En consecuencia, la visión del *realismo del sentido común* no sería más que una falsa proyección, una atribución equivocada de propiedades que el hombre ordinario hace a los objetos que pueblan la realidad. Por el contrario, la respuesta pluralista de Putnam es que ambas descripciones son correctas, cada una de ellas con su propia ontología y sistemas axiológicos propios.

Para Putnam la visión científicista del mundo es una forma de *realismo metafísico*. Este tipo de realismo no solamente sostiene que existe una realidad externa cuya existencia es totalmente independiente del sujeto cognoscente, sino que concibe esa realidad como un mundo ‘ya hecho’, como una totalidad de componentes últimos, con propiedades y relaciones esenciales, y estructurados en categorías y clases ontológicas absolutas (Ransanz & Lombardi, 2012:20). Por el contrario, el *realismo mínimo*⁷ de Putnam no debe entenderse en un sentido metafísico. Su realismo es tolerante a la relatividad conceptual y a diferencia del *realismo metafísico* acepta que el sujeto, sus conceptos, lenguaje y prácticas son relevantes para la constitución ontológica de los objetos de experiencia, pero sin caer en lo que él llama un *relativismo extremo*.

Putnam está convencido que aquello que nos impediría caer en esta forma de relativismo extremo es un *compromiso realista en sentido mínimo*. Esto implica comprometerse con la existencia de un sustrato ontológico (mínimo) independiente del sujeto cognoscente. Negar este sustrato independiente implicaría adoptar algún tipo de idealismo subjetivo en el cual el conocimiento se satisface a sí mismo sin tener un “anclaje” con la realidad.

⁷ Putnam también llamó a su propuesta *realismo interno* (RI) para enfatizar que desde su visión cualquier atribución de realidad únicamente puede hacerse desde dentro de un sistema o teoría.

Putnam piensa que la raíz profunda de la visión científicista, metafísica y absolutista del conocimiento científico descansa sobre un conjunto de dicotomías que han sido heredadas de la modernidad. Específicamente menciona las dicotomías:

- Hecho/valor;
- Propiedad intrínseca/Propiedad extrínseca;
- Potencia-proyección/ Propiedad de la cosa en sí misma;
- Condiciones de asertabilidad/ Condiciones de verdad;
- Objetivo/Subjetivo.

Para poder desvincularse de la visión científicista, metafísica y absolutista del conocimiento científico es necesario rechazar estas dicotomías. La justificación de tal rechazo no es porque Putnam no pueda reconocer su atractivo, sino porque éstas se han convertido en lentes distorsionadores que nos impiden ver los fenómenos reales en su completa extensión y significado (Putnam, 1987:79).

El diagnóstico que hace Putnam es correcto y acertado: solamente rechazando las dicotomías heredadas de la modernidad es que se podrá combatir y erradicar cualquier visión metafísica que se pueda tener del conocimiento y el mundo. Sin embargo, el problema no es su diagnóstico sino su estrategia (y sus supuestos). Putnam asume que la crítica pragmatista a la imagen moderna del conocimiento es lo que le permitirá rechazar estas dicotomías, de ahí que algunas veces llame a su RI un *realismo pragmatista*. No obstante, lo que no se alcanza a ver con claridad es cómo es posible reunir armoniosamente las tesis pragmatistas y las intuiciones realistas en un mismo sistema, o cómo intentar renunciar a la imagen dualista y dicotómica del mundo conservando a su vez intuiciones realistas. Todo realismo, incluso en su mínima expresión, reclama la presencia de una realidad independiente y opuesta al sujeto cognoscente. El problema no es suponer dicha realidad, todo realismo lo hace. El problema es comprometerse con las tesis pragmatistas y querer conservar el realismo con sus inevitables dualismos.

Putnam se asume heredero de las tesis pragmatistas, de ellas retoma la idea de que los valores, prácticas y deseos de las personas o comunidades científicas son elementos relevantes en la constitución de los objetos de experiencia:

The classical pragmatists, Peirce, James, Dewey and Mead, all held that value and normativity permeate all of experience. In the philosophy of science, what this point of view implied is that normative judgments are essential to the practice of science itself (Putnam, 1992:30).

Putnam asume al pragmatismo como la herramienta que le permitirá rechazar la imagen tradicional del conocimiento en la que se trazan marcadas dicotomías entre lo mental y lo físico, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo puesto por el sujeto y lo dado en la experiencia. Erradicando con ello cualquier visión absolutista, dicotómica y metafísica del conocimiento científico.

2.1 Los compromisos del Realismo interno.

Putnam sostiene en el prefacio a *The Many Faces of Realism*:

(a) [El propósito del RI es] romper el collar de fuerza que cierto número de dicotomías ponen sobre nuestro pensamiento, destacando entre ellas la dicotomía entre las perspectivas “objetivas” y “subjetivas” de la verdad y la razón [...] Presentaré una perspectiva en la cual la mente no “copia” simplemente un mundo que puede ser descrito por una teoría verdadera (Putnam, 1987:1).

Como veremos, los postulados del RI parecen concordar con las tesis pragmatistas 1 y 2 señaladas en la sección anterior. De hecho, Putnam dice que el científicismo es una enfermedad mortal provocada por la noción de “propiedad intrínseca”, esto es: una propiedad que algo tiene en sí mismo, al margen de cualquier contribución hecha por la mente o el lenguaje. La “propiedad intrínseca” lleva aparejada su contraparte, la “propiedad extrínseca”(aquella que es proyectada por el sujeto y no pertenece al objeto mismo). Esta separación entre propiedades extrínsecas e intrínsecas, ha sido una dicotomía comúnmente aceptada a lo largo de la historia de la filosofía. Incluso Kant -dice Putnam-, quien expresó serias dudas acerca de esta distinción en la primera *Crítica*, hace un uso indiscriminado de ella en la segunda (Putnam, 1987:8). Por tal motivo y para evitar caer en cualquier tipo de distinción dicotómica entre “propiedades intrínsecas” y “extrínsecas”, Putnam considera necesario deshacerse de cualquier noción que remita a la cosa en sí kantiana:

- (b) el realismo interno dice que no sabemos de qué estamos hablando cuando hablamos sobre las “cosas en sí”. [...] la cosa en sí y la propiedad que la cosa tiene en sí misma pertenecen al mismo círculo de ideas, y ya es el momento de admitir que lo que el círculo abarca es un territorio sin valor (Putnam, 1987: 87).

Putnam piensa que conservar la noción de cosa en sí puede provocar la creencia errónea de que existen propiedades “intrínsecas” o “primarias” en los objetos y por eso es necesario deshacerse de ella. Se debe tener en cuenta que desde la óptica del RI incluso aquellas cualidades que juzgamos como puramente objetivas *dependen* de nuestra percepción subjetiva. Es por eso que las distinciones “extrínseco/intrínseco” y “primario/secundario” se vuelven insostenibles. De ahí que Putnam afirme respecto a Kant:

- (i) The way to read Kant is as saying that what Locke said about secondary qualities is true of all qualities- the simple ones, the primary ones, the secondary ones alike (Putnam, 1981: 61).

En consecuencia, ya no es posible distinguir:

- (ii) [...] entre lo que es una proyección y lo que es una propiedad independiente y unitaria de las cosas en sí mismas. Pienso que, al menos epistémicamente, el intento de dibujar esta distinción, de hacer este corte, ha sido un fracaso total. Ha llegado el momento de ensayar la hipótesis metodológica de que no puede hacerse ningún corte como ese (Putnam, 1987: 75).

Al admitir la imposibilidad de distinguir entre aquello que es una proyección y una propiedad de los objetos en sí mismos (primaria e intrínseca), resulta imposible atribuir a los objetos cualidades que sean independientes de nuestros EC. En *Reason, Truth and History* señala:

- (iii) In a internalist view also, signs do not *intrinsically* correspond to objects, independently of how those signs are employed and by whom [...] *Objects do not exist indepently of conceptual schemes*⁸. We cut up the world into objects when we introduce one or another scheme of description (Putnam, 1981: 61).

⁸ Las cursivas no pertenecen a la cita original.

Hasta aquí, Putnam parece asumir fuertemente los compromisos pragmatistas expresados por Peirce y James. Sin embargo, haciendo uso de una analogía que él mismo emplea en *The Many Faces of Realism* para condenar al realismo científicista, podemos decir que el RI es el malvado seductor que le promete a la doncella diversas cosas que nunca cumple llegado el momento. La inocente doncella es, en este caso, el filósofo pragmatista (Cfr. Putnam, 1987:42). Pues, a pesar de lo sostenido en (a), (ii) y (iii), Putnam termina afirmando una distinción dicotómica para fundamentar la idea de que *no todo* depende de nuestros EC, y que hay cosas que se dan (y se tienen que dar) sin la intervención del sujeto:

(iv) ‘objects’ themselves are as much made as discovered, as much products of our conceptual invention as of the ‘objective’ factor in experience, the factor independent of our will, then of course objects *intrinsically* belong under certain labels (Putnam, 1981:54).⁹

¿A qué refiere Putnam cuando dice que los objetos, además de ser un producto de nuestra invención conceptual, también son el resultado de un *factor ‘objetivo’ que es independiente de nuestra voluntad*? Si ya había dicho anteriormente en (iii) que los objetos *no existen independientemente* de los EC. Aquí parece que Putnam retrotrae la objetividad hasta colocarla en este *factor independiente de nuestra voluntad*. ¿Cómo se explica el carácter ‘objetivo’ que se le atribuye a este *factor*? ¿Hay acaso implicaciones contradictorias entre a) , (ii), (iii) y (iv)?

A primera vista parecería ser que sí, y que además estamos ante dos nociones de objetividad, una que surge a partir de los EC y que existe siempre en referencia al sujeto. Y otra, la del *factor independiente de nuestra voluntad*, que claramente existe al margen de cualquier contribución subjetiva. Si esto es así, todo indicaría que Putnam cae en una contradicción al afirmar, por un lado, que el mundo en el que vivimos y su objetividad dependen *fuertemente* de nuestros EC, sin que pueda establecerse una distinción entre las propiedades que los objetos tienen en sí mismos y lo que nosotros proyectamos, tal y como se sostiene en (ii) y (iii). Mientras que, por otro lado, estaría afirmando que este mismo mundo y su objetividad no existirían sin un *factor independiente* distinto de nuestros EC, tal y como sostiene en (iv). Por tanto, el problema es cómo podemos aceptar que algunas cosas suceden *independientemente* de nosotros, sin aceptar, a la vez, que estas cosas dependen –hasta cierto punto- de una *realidad independiente* (Hurtado, 1998:42) que subsiste por sí misma.

⁹ Las cursivas no pertenecen a la cita original.

Al parecer, Putnam contradice lo sostenido en a), (i), (ii) y (iii). Y lo que es más grave, al decir que los objetos caen, *intrínsecamente*, dentro de determinadas etiquetas o clasificaciones se estaría violentando la naturaleza misma del RI, pues Putnam estaría adoptando, necesariamente, una postura externalista para conservar su realismo y desvincularse así de cualquier interpretación relativista o idealista, y estaría recurriendo nuevamente a la distinción intrínseco/extrínseco. Distinción a la que desde el principio intento renunciar.

2.2 La interpretación kantiana del realismo interno.

Sin embargo, Ana Rosa Pérez Ransanz y Olimpia Lombardi (cfr. Ransanz & Lombardi, 2012) nos dicen que esta doble noción de “objetividad” debe ser entendida de una manera más sutil. Para comprender en qué radica el carácter “objetivo” que Putnam le atribuye a este *factor independiente de nuestra voluntad*, Ransanz y Lombardi llevan a cabo una lectura en clave kantiana del RI. En su argumentación sostienen que la noción de objeto en Putnam es muy cercana a la noción de objeto empírico en Kant. Recordemos que en el idealismo trascendental los objetos empíricos, al ser ellos mismos fenómenos y no cosas en sí mismas, deben poseer, a su vez, su propio objeto, el cual ya no puede ser intuido por nosotros y, por tanto, no puede ser considerado empírico sino *trascendental*. Sobre este *objeto trascendental* no podemos suponer ni saber nada y aunque es el sustrato de todo fenómeno, permanece como algo *indeterminado* para nosotros. La peculiaridad del *objeto trascendental* es que es un requerimiento estrictamente lógico, es decir, no debe interpretarse como un objeto que existe en sí mismo, sino únicamente como un postulado de la razón. Un postulado necesario para que el conocimiento no se convierta en un “mero juego de representaciones”.

Dicho lo anterior, Ransanz y Lombardi sostienen que el *factor ‘objetivo’ independiente de nuestra voluntad* al que refiere Putnam en (iv) puede equipararse al *objeto trascendental=x* kantiano. Desde esta lectura los objetos de experiencia en el RI tienen una existencia condicionada por los EC, pero también reclaman un elemento incondicionado. Este elemento incondicionado, que es *independiente* de cualquier determinación subjetiva, es un requerimiento lógico cuyo propósito consiste en dotar de contenido a nuestras representaciones y evitar así que los objetos sean comprendidos como meras invenciones libres de la mente. Esto no implica, sostienen ambas autoras, una postura externalista, pues dicho *objeto trascendental*, o en el caso de Putnam, el *factor*

'objetivo' independiente de nuestra voluntad no es un objeto en sí mismo, sino una exigencia lógica que no puede separarse de la intuición sensible.

Por tal motivo, en ningún sentido estamos obligados a pensar que existe un mapeo entre lo nouménico y nuestros objetos empíricos, pues no porque haya sillas y caballos en nuestra *representación*, debe haber, correspondientemente, sillas y caballos nouménicos. Por el contrario, el *factor 'objetivo' independiente de la voluntad*, al igual que el objeto *trascendental*= x , es algo indeterminado del que no sabemos ni podemos decir nada, y que, tomado como un todo, es el sustrato de todo fenómeno. De ahí la importancia de comprender que por una parte los objetos no son invenciones libres de la mente, sin un sustrato independiente que impone ciertas restricciones; pero, por otra parte, los objetos tampoco son cosas puramente externas, dadas por sí mismas, con propiedades esenciales y relaciones intrínsecas. Ambas autoras afirman que el *factor 'objetivo' independiente de la voluntad* al que refiere Putnam no debe entenderse en un sentido sustancial, pues sería un error suponer que aquello que existe independientemente de nuestra sensibilidad y categorías nos resulta epistémicamente accesible; esto es, suponer como cognoscible algo que por definición es incognoscible (Ransanz & Lombardi, 2012:31).

Sin duda, esta interpretación kantiana del RI es una lectura mucho más sutil, aunque no deja de levantar ciertas sospechas. Por ejemplo, cuál es el sentido de explicar la objetividad empírica a partir de otro tipo de 'objetividad' trascendental. Y, si no podemos saber ni decir nada sobre ese *factor 'objetivo' independiente de nuestra voluntad* por qué delegarle una relevancia epistemológica que consiste en dotar de contenido a nuestras representaciones para intentar establecer, así, un "amarre" con una realidad independiente. Incluso podemos preguntarnos qué tan legítimo resulta establecer una relación de igualdad entre el *objeto trascendental*= x y el *factor 'objetivo' de la experiencia que es independiente de nuestra voluntad*. A diferencia del *objeto trascendental*, el *factor 'objetivo' de la experiencia* aparece en el trasfondo de las exigencias realistas, que aunque en sentido mínimo, implican comprometerse con "una realidad externa cuya existencia es totalmente independiente del sujeto cognoscente" (P. Ransanz & Lombardi, 2012:20). ¿Acaso el *objeto trascendental*= x tiene también ese compromiso realista?

Si existe o no un compromiso de tipo realista en Kant depende de la lectura que se haga del idealismo trascendental. Un fenomenalista no se comprometería, en ningún caso, con la *existencia* de esta realidad externa e independiente que reclama el realista mínimo. Pero una lectura realista de Kant bien podría dar el paso hacia compromisos más fuertes. A la luz de esta lectura realista

Ransanz y Lombardi, siguiendo a R. Torretti, señalan que el carácter puramente fenoménico de los objetos de experiencia no excluye, sino que implica una realidad *trascendente* que les sirve de base y que, aunque incognoscible para nosotros, no es por ello menos efectiva (Ransanz & Lombardi, 2012:26). En contra de cualquier interpretación idealista, la vía trascendental propuesta por Kant - sostienen ambas autoras- le permite a Putnam llegar al concepto de una *realidad independiente*, externa y trascendente al sujeto cognoscente que faculta la conservación de nuestras intuiciones realistas más básicas (parece ser que a pesar de ser incognoscible e inaccesible, si podemos afirmar algo respecto al *factor 'objetivo' de la experiencia*: que es independiente, externo y trascendente al sujeto).

No voy a discutir la viabilidad de una lectura realista del idealismo trascendental, sobre eso hay sobrada literatura y no es mi objetivo en este trabajo. Lo que me interesa dejar claro es que hasta ahora, todo parece indicar que Putnam no ha podido rechazar por completo las dicotomías que se proponía combatir y que sus compromisos realistas contradicen los presupuestos pragmatistas más fundamentales.

Veamos esto con más detenimiento:

2.3 Putnam y la imagen moderna del conocimiento.

Aun concediendo que el *factor 'objetivo' de la experiencia que es independiente de nuestra voluntad* no pueda tener una lectura sustancialista, y a pesar de no ser posible un mapeo entre lo nouménico y los objetos empíricos, se puede advertir que hay un problema ya desde la misma formulación del RI y los compromisos pragmatistas que Putnam asume. La metáfora a la recurre Putnam para expresar la perspectiva del RI: la mente y el mundo, en común constituyen la mente y el mundo (Putnam, 1987:39), parte de una distinción *a priori* de dos cosas en apariencia distintas: *la mente*, por un lado, y *el mundo*, por el otro. Ya, desde la misma formulación, Putnam está asumiendo una dicotomía no-pragmatista. Pues para el pragmatismo, en especial para Peirce, la limitación que impone la experiencia no debe entenderse como una permanencia externa que sirve de fundamento sólido e inmovible al conocimiento y sobre la que nuestro pensamiento no tiene efecto alguno. La mente y el mundo, enfatiza Peirce, no son dos polos que se oponen, sino dos aspectos de una misma conciencia. Quizás lo que Putnam tendría que haber dicho es que la mente *en el mundo hace* al mundo *haciéndose* a sí misma. El problema está en que Putnam asume *a priori*

que el dualismo mente/mundo es constitutivo de la experiencia, reafirmando con ello la lógica binaria y dicotómica de la imagen moderna del conocimiento.

Apelar al idealismo trascendental para explicar el modo en cómo el RI entiende la experiencia y la objetividad no elimina este problema, sino que lo confirma. Pues, como ya se ha señalado, el pragmatismo implica la renuncia al paradigma kantiano bajo el cual la modernidad comprendió el conocimiento, la experiencia y la objetividad. La “experiencia”, a diferencia de lo que pensaba Kant, no puede ser comprendida en términos dicotómicos. El contenido inferencial de la cognición y la limitación de la experiencia nos son, para el pragmatista, dos momentos separados e independientes entre sí, sino dos aspectos de un mismo fenómeno inseparables en la práctica. Por tanto desde la óptica pragmatista, la imagen kantiana de la experiencia como *síntesis* entre forma y contenido encarna un severo malentendido.

Tanto para James como para Peirce, en el momento en que nos preguntamos cuál es el límite que existe entre el sujeto y el objeto, ya no estamos en el flujo de la experiencia misma, sino en el ámbito de la epistemología, y aquí, la distinción es puramente intelectual, metodológica, falible, temporal y nunca constitutiva de la experiencia misma. Putnam no puede aceptar que esta distinción sea puramente metodológica o intelectual pues eso implicaría, a su modo de ver, la posible injerencia de un idealismo o relativismo extremo. La distinción entre el contenido inferencial y “lo dado” en la experiencia debe ser, para el realista, una distinción ontológica y no meramente metodológica.

Putnam comete, además, otro error impensable desde el pragmatismo: otorgarle relevancia epistémica a ese *factor ‘objetivo’ independiente de nuestra voluntad*, o en términos de Peirce, a *la compulsión bruta* o limitación de la experiencia. Ransanz y Lombardi señalan que para desvincularse del idealismo Putnam se compromete no solamente con una realidad independiente del sujeto, sino también con que ésta interviene de un modo ineludible, como condición de posibilidad, en la constitución de la ontología (Ransanz & Lombardi, 2012:22). Sin embargo, el pragmatismo es muy claro en su rechazo a la idea de que se requiera algo “no humano”, una permanencia externa, sobre la que nuestro pensamiento no tiene efecto alguno para justificar la objetividad y el conocimiento empírico. Para Peirce, por ejemplo, la misma idea de un sustrato al margen del contenido inferencial resulta trivial e imposible dada su máxima pragmatista.

Putnam sostiene en (a) que el propósito de su RI consiste en romper el collar de fuerza que cierto número de dicotomías ponen sobre nuestro pensamiento y con ello pretende rechazar la imagen dualista del conocimiento y el mundo. Desafortunadamente la misma formulación de su propuesta internalista está expresada en términos dicotómicos y dualistas pues concibe, *a priori*, que la experiencia consiste en la unión de dos elementos que existen separadamente. Así pues, la propuesta internalista de Putnam no logra desvincularse de la imagen moderna del conocimiento y sus dualismos más fundamentales, por el contrario, requiere de estos dualismos y distinciones para explicar su propuesta, asumiendo –a pesar de considerarse pragmatista- aquello que el pragmatismo niega desde el principio. La lectura kantiana del RI, aunque sutil, también está sustentada sobre la imagen dualista y dicotómica del conocimiento. Ambas propuestas necesitan de esta imagen para funcionar, pues está a la base de todos sus supuestos.

La propuesta de Putnam es un pluralismo arborescente en el que los fundamentos apriorísticos y trascendentes, reclaman (y tienen) todavía un sitio. El problema con estas estructuras pluralistas es que no logran rechazar (al contrario, la suponen) la imagen tradicional del conocimiento y sus dicotomías. Esta imagen, sobre la cual extienden sus bases, asume que la conformación de la experiencia, como fundamento del conocimiento, responde únicamente a una lógica binaria. Pero si, por el contrario, lo que se desea es plantear un pluralismo al margen de esta imagen tradicional, libre de compromisos metafísicos y requerimientos trascendentes, es necesario asumir un pluralismo de tipo rizomático o *genuinamente pragmatista*.

2.4 Putnam y la verdad como *justificación en condiciones ideales*.

El RI tiene, además, otra dificultad relevante: su noción de verdad. El dilema al que se enfrenta Putnam respecto a la verdad dentro del RI es el siguiente:

- a) Dada la diversidad de EC y de ontologías, se debe postular una noción de verdad que sea congruente con dicha diversidad. Sin embargo, se corre el riesgo de que el valor de verdad de nuestras afirmaciones empíricas deba reducirse a una cuestión meramente coherentista o relativista, y con ello se estaría perdiendo una intuición básica del realismo, según la cual, la verdad de nuestros enunciados depende de algo distinto de nuestras creencias o justificaciones.

- b) Por otro lado, se tiene la alternativa de admitir un elemento “trans-esquemático” mediante el cual se pueda establecer el valor de verdad de nuestras aseveraciones. Este elemento son las *condiciones ideales de justificación*, las cuales permiten garantizar la estabilidad e independencia de las atribuciones de verdad al margen de cualquier contexto.

Para evitar un relativismo extremo en el que cualquier teoría o representación sea tan verdadera como cualquier otra, Putnam propone una noción de *verdad como justificación en condiciones ideales*: la idealización de la justificación debe entenderse como la disposición de ciertas condiciones epistemológicas óptimas bajo las cuales se pueda determinar la verdad de una proposición (Putnam, 1981:55). Esta noción de verdad es una noción epistémica en la que verdad y justificación están estrechamente ligadas, pues la verdad, desde una perspectiva internalista, no debe excluir las razones que tenemos para creer en ella. Sin embargo, Putnam desea evitar a toda costa la visión relativista en la que cualquier creencia, por estar justificada, pueda ser considerada verdadera. Es por eso que a pesar de concebir la verdad como cierto tipo de justificación hace todo lo posible para no reducir la primera a la segunda.

Veamos esto detenidamente:

Desde una postura externalista o realista metafísica la verdad no puede ser equiparada a la justificación, pues ésta (la verdad) reclama *algo más* que meras razones. Dicho de otro modo, para el externalista, la verdad no depende de las razones que tenemos a nuestra disposición sino de la correcta *adecuación* de nuestras proposiciones con un mundo ‘ya hecho’. La correcta *adecuación* es un requerimiento indispensable, pues podríamos estar fuertemente justificados en nuestra creencia de que *x* es verdadera y aún así estar equivocados. Desde el punto de vista de la justificación y las razones a lo único que podemos aspirar es al establecimiento de *condiciones de asertabilidad racional*, pues la verdad depende de que la relación de *adecuación* se de correctamente. Así, para el realista metafísico o externalista aquello que hace a una creencia verdadera o falsa debe ser algo distinto de las creencias mismas, separando así la verdad de la justificación.

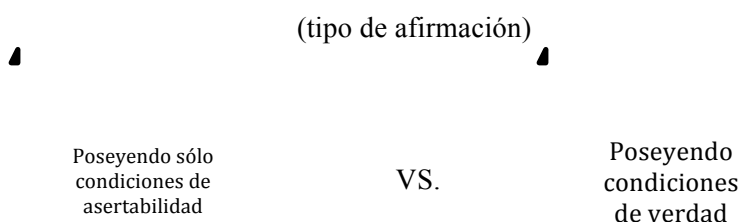
Putnam ve con claridad que esta visión externalista aleja a la verdad de nuestras capacidades epistémicas y cognitivas, pues desde su postura internalista a lo único que tenemos acceso para establecer la verdad de nuestras creencias son las razones mismas y nada más. La adecuación con un estado de cosas ‘ya hecho’ es simplemente imposible. Por eso Putnam afirma que la verdad es

un tipo de justificación. Pero para evitar el relativismo extremo sostiene que ésta no es igual a cualquier justificación, sino a la *justificación en condiciones ideales*.

Con el mismo espíritu anti-dicotómico con el que Putnam caracterizó su RI, con la *justificación en condiciones ideales* intenta renunciar también a otra distinción estandar: entre lo que se considera verdadero y lo que solamente tiene *condiciones de asertabilidad*. Esta diferenciación, piensa Putnam, es una dicotomía respecto a la verdad de la cual es necesario deshacerse.

Al respecto sostiene en *The Many Faces of Realism*:

En resumen, mi propia posición [el RI] aún involucra el rechazo de otra dicotomía:



[...] Rechazar la dicotomía entre clases de ‘verdad’ no es lo mismo que decir que ‘todo vale’. (Putnam, 1987:81)

Conuerdo con Putnam en que una vez rechazadas las dicotomías de la modernidad esta distinción tradicional cae por su propio peso y que su rechazo no implica un relativismo del tipo ‘todo vale’. No obstante, su solución, la noción de verdad bajo *condiciones ideales de justificación* resulta bastante problemática. El primer problema al que se enfrenta Putnam ha sido señalado claramente por Lombardi y Pérez Ransanz. Ambas sostienen acertadamente que la noción de verdad bajo *condiciones ideales* está basada implícitamente en la idea de una racionalidad que trasciende las perspectivas locales, y arrastra consigo un viejo resabio metafísico en el cual se asume que la verdad es una propiedad *intrínseca* de nuestros juicios fácticos que no se puede perder (Lombardi & Ransanz, 2012: 61), lo que la vuelve poco, si no es que nada, compatible con las tesis pluralistas.

Este problema no es exclusivo de Putnam, pues él no es el primero en intentar relacionar la verdad a *ideales regulativos*. De hecho, ésta ha sido una estrategia ya ensayada anteriormente por algunos filósofos pragmatistas. En *How to Make our Ideas Clear* Peirce señala lo siguiente respecto a la verdad:

The opinion that is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by the truth. (Peirce, 1878:155)

Para Peirce la verdad es el resultado *final de la investigación* científica, y es por tanto, independiente de cualquier deseo o pensamiento individual, mío, de usted, o de quien sea. La veta pragmatista de esta noción de verdad se manifiesta en el énfasis que se pone en la comunidad y no en la *representación* como lo hace la noción por *adecuación*. Quizás fue esto lo que motivó a Putnam a pensar que las *condiciones ideales* serían una buena alternativa pragmatista para el problema de la verdad. Sin embargo, en ellas yace implícita una noción de racionalidad que trasciende cualquier perspectiva local. Apelar a *condiciones ideales de justificación* implica correr el riesgo de adoptar criterios ahistóricos, invariantistas y descontextualizados para poder distinguir la verdad de la falsedad.

Otra dificultad que enfrenta la noción de verdad bajo *ideales regulativos* es su falta de definición empírica. En *Reason, Truth and History* Putnam intenta resolver esto con una analogía.

Epistemically ideal conditions', of course, are like 'frictionless planes': we cannot really attain epistemically ideal conditions, or even be absolutely certain that we have come sufficiently close to them. But frictionless planes cannot really be attained either, and yet talk of frictionless planes has 'cash value' because we can approximate them to a very high degree of approximation. (Putnam, 1981:55)

Pero la analogía es desafortunada, pues decir que las *condiciones ideales* son como “planos sin fricción” no solamente las vuelve inalcanzables, sino que ni siquiera podemos saber qué tanto nos hemos acercado a ellas (Lombardi & Ransanz, 2012:59). Y a posibilidad de un consenso de investigadores mediante el cual sea posible establecer un criterio trans-esquemático de identificación de dichas condiciones resulta poco factible. Las *condiciones ideales*, así como el *fin de la investigación* resultan nociones bastante oscuras. Además, cualquier intento de fundamentar

la verdad en *condiciones ideales* no es más que una mera glorificación de lo que en el presente y desde un contexto consideramos como bueno o útil (Bernstein, 2010:125).

Por tanto, los *ideales regulativos* o *condiciones ideales* parecerían ser una buena opción *no representacionista* de la verdad. Sin embargo tienen varios problemas que les impiden figurar como una alternativa viable y coherente con el pluralismo. Frente a todos estos problemas Putnam optó por una reformulación de sus consideraciones realistas y asumió lo que él mismo denominó como Realismo natural.

2.5 El realismo natural.

Algo que caracterizó notablemente a Putnam a lo largo de su vida fue el constante cambio de posturas filosóficas y su capacidad de autocrítica. A partir de 1994, la posición realista de Putnam dio un giro bastante notable al nutrirse directamente de las tesis pragmatistas de James y Dewey.

En su nuevo realismo, al que denominó Realismo natural (RN), Putnam asume la tesis pragmatista en la cual la mente no es una entidad aislada o separada del mundo, sino un sistema de habilidades interconectadas que involucra, desde principio, al mundo y sus objetos. Es decir, esta nueva propuesta busca resarcir y librarse de los errores y ambigüedades del RI mediante un giro en su orientación mucho más cercano a las tesis del pragmatismo clásico.

El RN sostiene que nuestra experiencia del mundo es directa y no mediada. Así, cuando tenemos percepciones tenemos experiencias directas de cosas “externas”, es decir, de cosas reales (Liz, 1999: 67-68). De este modo Putnam asume que toda cognición alcanza sus objetos intencionales sin necesidad de conceptos intermediarios. Lo cual le permite afirmar que no existe una separación entre mente y entorno, como implícitamente había asumido en el RI, sino que el agente se relaciona y actúa directamente sobre el mundo:

i. I argued that our difficulty in seeing how our minds can be in genuine contact with the external world is, in large part, the product of a disastrous idea that has haunted Western philosophy since the seventeenth century, the idea that perception involves an interface between the mind and the “external” objects we perceive. (Putnam, 1999:43)

La propuesta sigue siendo claramente realista y al igual que en el RI Putnam plantea el problema a partir de dos nociones en apariencia separadas y diferentes: la mente y el mundo externo. La relevancia de esta nueva propuesta consiste en negar los *intermediarios* epistemológicos y cognitivos para asumir una *relación directa* entre el sujeto y su entorno. Se podría pensar, *prima facie*, que esta *relación directa* elimina la noción de síntesis kantiana o la duplicidad constitutiva de la experiencia, pero no es así. Pues la relación se sigue estableciendo entre dos polos en apariencia opuestos. Esta separación es una exigencia realista a partir de la cual se establece un distanciamiento con las tesis pragmatistas. Es por eso que Putnam sostiene:

ii. As will become clear, I do not, myself, side completely with James, nor do I side completely with his traditional realistic critic. [...] James's suggestion that the world we know is to an indeterminate extent the product of our own minds is one I deplore. (Putnam, 1994:6)

Y además añade:

iii. The notion that our words and life are constrained by a reality not of our own invention plays a deep role in our lives and is to be respected. (Putnam, 1994:9)

Putnam, al igual que en el RI, todavía intenta conservar la intuición realista en la que se asume la existencia de “una realidad que no es producto de nuestra propia invención” y que tiene una relevancia epistemológica en nuestro conocimiento y experiencia.

No voy a detenerme mucho en el RN, pienso que la imagen arborescente del conocimiento todavía da fuertes señales de vida dentro de esta última propuesta de Putnam. Por tanto, no logra romper con la lógica binaria de la dicotomía en la que es necesario suponer un fundamento fijo y trascendente al sujeto para justificar y garantizar el conocimiento y su objetividad.

Sin embargo, hay un elemento que me interesa señalar y rescatar del RN: a diferencia del RI, en el RN Putnam ya no postula una noción de verdad vinculada a *condiciones ideales de justificación* sino al *uso* que hacemos del lenguaje dentro de determinados contextos. Por tanto, Putnam se acerca al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* para proponer un pluralismo alético, dentro del cual el término “es verdadero” tiene una pluralidad de *usos* que dependen de elementos contextuales. Esto quiere decir que el *uso* de la palabra “verdadero” tiene distintos estándares de

atribución delimitados por contextos concretos, todos ellos relevantes y genuinos (Dell'Utri, 2016:19).

Esta noción de verdad vinculada a los *usos* del lenguaje, a diferencia de las *condiciones ideales de justificación*, deja de estar basada en la idea de una racionalidad que trasciende las perspectivas locales, y sitúa a la verdad dentro de contextos pragmáticos específicos. Bajo esta óptica la noción de verdad está íntimamente ligada a la noción de proposición, pues comprender una proposición implica comprender sus valores de verdad. Para explicar esto Putnam recurre al párrafo §136 de las *Investigaciones filosóficas*. El párrafo dice:

Una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso [...] Y decir que una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso equivale a decir: llamamos proposición aquello a lo que aplicamos *en nuestro lenguaje* el cálculo de las funciones de verdad. [Y] predicamos “verdadero” y “falso” solo de lo que llamamos una proposición. Y lo que es una proposición está en *un* sentido determinado por las reglas de construcción de oraciones y en otro sentido por el uso del signo en el juego del lenguaje.

Por tanto, cuando un agente es consciente de que está ante una proposición es porque reconoce las reglas que le permiten dicha identificación, lo cual implica también reconocer las condiciones que harían verdadera a tal proposición. Putnam establece así (siguiendo a Wittgenstein) una vinculación bastante relevante, aquella que existe entre la verdad y las reglas de *uso* de un lenguaje. Esta relación será de mucha utilidad para una elucidación pragmatista de la verdad dentro de un pluralismo rizomático y sobre ella volveré más adelante.

Por lo pronto, solamente quiero señalar que para Putnam este pluralismo alético no es un deflacionismo. Pues no niega, en ningún sentido, que exista una multitud de propiedades dentro de contextos lingüísticos específicos que sean lo suficientemente potentes para determinar la verdad de una proposición.

Parte III

Pluralismo rizomático

3. Pluralismo rizomático o genuinamente pragmatista.

En la introducción mencioné que un pluralismo rizomático o *genuinamente pragmatista* no necesita fundamentos trascendentes o supuestos *a priori* para su conformación, ya que éste depende exclusivamente de procesos immanentes que cambian y se modifican constantemente según los diversos usos lingüísticos, perceptivos, prácticos y cognitivos mediante los cuales se establecen las bases y principios del conocimiento, de su normatividad y objetividad. A diferencia de un pluralismo arborescente, el pluralismo rizomático tampoco requiere de supuestos realistas, lo cual le permite desvincularse de la imagen tradicional y moderna del conocimiento, de sus dicotomías y dualismos. La justificación del rechazo de las dicotomías -como sostiene Putnam- no se debe a la falta de reconocimiento de su atractivo, sino que éstas se han convertido en lentes distorsionadores que nos impiden ver los fenómenos reales en su completa extensión y significado (Putnam, 1987; 79). En consecuencia, un pluralismo rizomático considera que éstas distinciones dicotómicas pueden llegar a ser útiles, pero dejando muy en claro que su origen y justificación es únicamente metodológica o conceptual, por lo que no son requerimientos sustanciales, ni mucho menos constitutivos de la experiencia y el conocimiento.

Un pluralismo rizomático permite llevar la especulación filosófica, y al pluralismo, por nuevos derroteros no *representacionistas*, ni dualistas. Neutralizando desde la raíz a las visiones científicas, metafísicas y absolutistas del conocimiento. Para lograr la conformación de un pluralismo rizomático desde la tradición de la filosofía de la ciencia es necesario asumir dos

nociones relevantes presentes en el pragmatismo clásico (de ahí que este pluralismo también pueda denominarse *genuinamente pragmatista*): objeto y experiencia. Específicamente las formulaciones de Peirce y James. Estas nociones son fundamentales para rechazar las dicotomías heredadas de la modernidad, ya que permiten dejar de pensar la objetividad, el conocimiento y la experiencia en términos dualistas, como la unión de dos elementos en apariencia separados: “lo dado” por el mundo y “lo puesto” por el sujeto. Como resultado, la duplicidad interna entre sujeto y objeto que de ordinario se le atribuye a la experiencia y que postula una dualidad entre conciencia y contenido se asume como una visión equivocada, abandonando así el paradigma kantiano en el que la experiencia es vista como una *síntesis* entre forma/contenido, en donde la forma está determinada a partir de los conceptos puros del entendimiento y su contenido es derivado a partir de un núcleo material independiente del sujeto cognoscente, “lo dado”. Así, un pluralismo que se diga *genuinamente pragmatista* o rizomático debe satisfacer los siguientes requerimientos: 1) El rechazo de cualquier idea de que exista algo “dado” epistemológicamente que sirva de fundamento trascendente al conocimiento empírico y que además goce de relevancia epistémica. Y en consecuencia, 2) la renuncia a cualquier tipo de dualismo derivado de la imagen moderna del conocimiento.

3.1 El pluralismo rizomático de Nelson Goodman.

Un ejemplo de pluralismo rizomático lo podemos encontrar en la propuesta irrealista¹⁰ de N. Goodman, la cual él mismo define como un relativismo radical bajo rigurosos constreñimientos (Goodman, 1978:x). Esto quiere decir que aún dentro de su relativismo radical existen criterios o consideraciones normativas que permiten llevar a cabo evaluaciones significativas y objetivas (cfr. N. Chokr, N., 1993:57).

Entre 1975 y 1977 N. Goodman publicó una serie artículos que aparecieron recopilados en el libro *Ways of Worldmaking* de 1978. En estos artículos se presenta un pluralismo pragmatista en el que los EC son sustituidos por una noción más abarcadora: las *versiones de mundos*. Sobre esta noción volveré más adelante. Por lo pronto, me interesa enfatizar notablemente la inmediata

¹⁰ Nótese que Goodman denomina su propuesta como una forma de irrealismo y no anti-realismo. Pues este último solamente cobra sentido a la luz de las tesis realistas. Por el contrario, el irrealismo disuelve el debate realismo-antirrealismo en tanto asume que el mundo se diluye en sus *versiones*, las cuales se construyen a partir del uso que se hace de los símbolos, el lenguaje y las prácticas compartidas por una comunidad.

renuncia a la idea de lo ‘dado’ como fundamento del conocimiento empírico por parte de Goodman, de ahí que su propuesta sea un caso ejemplar de pluralismo *genuinamente pragmatista* o rizomático. Goodman piensa que la idea de que deba existir un sustrato trascendente al sujeto para fundamentar la objetividad y el conocimiento no es ni suficiente ni necesaria para explicar los problemas de la epistemología, o para distinguir las *versiones de mundos* correctas de las incorrectas.

El principal señalamiento de este pluralismo a las posturas realistas, ya sean metafísicas o mínimas, es que la suposición de una estructura trascendente, por mínima que sea, al margen de la determinación subjetiva, es autorrefutable y contradictoria. Pues, el simple hecho de hablar o referirse a esta estructura implica, desde el primer momento, atribuirle ciertas propiedades y adoptar con ello una postura externalista. Por tanto, la idea de que debe existir un “factor objetivo independiente de nuestra voluntad” o un sustrato ontológico trascendente al sujeto es un sinsentido:

I. Talk of unstructured content or an unconceptualized given or a substratum without properties is self-defeating; for the talk imposes structure, conceptualizes, ascribes properties. (Goodman, 1978: 6)

Para ejemplificar la renuncia de Goodman a cualquier idea de “lo dado” como fundamento trascendente de la objetividad podemos tomar a consideración los siguientes enunciados:

- a) The king of Sparta had two votes.
- b) The king of Sparta had one vote.

El pluralismo, en general, sostiene que dos oraciones que se contradicen pueden ser ambas verdaderas dentro de un mismo tiempo t , sin que una tenga que reducirse a la otra. No obstante, Goodman no ve cómo dos enunciados que se contradicen, como a) y b), pueden ser considerados verdaderos a un mismo tiempo si describen a la vez un mismo mundo. Esto conduce necesariamente a la idea de que dicho mundo es imposible. Además, si suponemos, como lo hace un pluralismo arborescente, que ambos enunciados tienen a la base un mismo sustrato ontológico trascendente o el mismo “factor objetivo independiente de nuestra voluntad”, como sostiene Putnam, estaríamos suponiendo un criterio de individuación según el cual la identidad de un hecho no depende de sus descripciones verdaderas. Ante este problema el pluralista arborescente suele optar por la “Reconciliación por relativización de EC”. Y así tenemos una nueva variación de los enunciados anteriores:

- a’) The king of Sparta had two votes *according to Herodotus*.

b') The king of Sparta had one vote *according to Thucydides*.

Para Goodman relativizar el contenido de los enunciados a un EC es una salida sencilla y equivocada. Pues las descripciones elípticas como a') y b') no nos dicen nada de Esparta, sino solamente lo que Herodoto y Tucídides dicen sobre ella dentro de un EC. Así, tenemos dos verdades que no nos dicen nada del mundo que describen, sino solamente sobre aquello que se dice del mundo dentro de un EC específico.

Por el contrario, la solución de Goodman es más ambiciosa y fuerte, pues si queremos sostener, en un sentido literal, que a) y b) son ambas verdaderas en un mismo tiempo *t*, tenemos que asumir que no son verdades sobre el mismo mundo o sobre el mismo sustrato independiente como suponía el RI, sino sobre mundos diferentes. Esta idea puede parecer poco intuitiva: no existe un solo mundo, sino varios. Y más si añadimos el hecho que Goodman no está pensando en múltiples mundos lógicamente posibles, sino en mundos que existen de facto. Veamos esto más detenidamente.

Para Goodman lo 'dado' como condición ontológica trascendente al sujeto o como el "factor objetivo independiente de nuestra voluntad" es inoperante y no sirve a ningún propósito en la justificación del conocimiento. Por tanto, el *mundo* se disuelve en sus *versiones*, las cuales no construimos a partir de la *síntesis* entre conceptos (EC) y contenido, pues esta visión dualista de la experiencia y el conocimiento se ve desplazada una vez que "lo dado" se ha declarado inoperante y sin propósito (así es como el pluralismo de Goodman cumple con los dos requerimientos pragmatistas señalados anteriormente). Goodman sostiene, en un sentido fuerte, que las distintas cosas –materia, energía, ondas, fenómenos- de la que están hechos los mundos no surgen a partir de una realidad trascendente, sino que emergen junto con los mundos, se hacen con las *versiones*. Así, percibir el movimiento consiste en producirlo, descubrir leyes implica trazarlas, reconocer patrones es un asunto de inventarlos e imponerlos. De tal modo que comprensión y creación van de la mano, ocurren en un mismo momento, son indisociables. (Goodman, 1978: 22)

En consecuencia, desde la óptica de Goodman, la pregunta por un fundamento objetivo independiente del sujeto ya no tiene ningún sentido (y con esta afirmación se abandona toda pretensión realista). Para Goodman, el reclamo de una realidad independiente que subyace a las distintas *versiones de mundos* y que está presente en la "visión del realismo tolerante" (o

arborescente) es un añadido completamente innecesario (Cohnitz, D. & Rossberg, M., 2014). De tal modo que aquellos supuestos y requerimientos que desde una perspectiva realista se asumían como necesarios e intuitivos, en el pluralismo rizomático de Goodman ya no tienen ningún sitio.

El lector puede estarse preguntando: ¿si ya se ha dicho que ‘lo dado’ no tiene relevancia alguna en la justificación o explicación del conocimiento, y por tanto, es un requerimiento innecesario, no se estará afirmando, acaso, algún tipo de idealismo en el que absolutamente todo depende del sujeto y sus conceptos? La respuesta inmediata es no. Acusar a Goodman de idealista implica seguir hechizado por una lógica binaria y dualista. Goodman en ningún momento afirma un solipsismo idealista, pues asume que el realismo y el idealismo son las dos caras de una misma moneda. Moneda, que desde su visión, ya no tiene ningún valor de cambio. Goodman no sostiene un idealismo, por el contrario, lo que hace es rechazar el paradigma en el que realismo, idealismo, antirrealismo y sus derivados tienen todavía algún sentido.

Desde esta visión, las diferentes *versiones de mundos* no se construyen a partir de un “factor objetivo independiente de nuestra voluntad” y nuestros conceptos como suponía el RI, pero tampoco desde las ideas y conciencia de un sujeto aislado como supondría el idealismo. Sino a partir de una serie de elementos pragmáticos, inmanentes y accesibles a las capacidades y posibilidades de los agentes epistémicos dentro de contextos específicos. Estos elementos pueden ser palabras, acciones, números, imágenes, sonidos, prácticas, hábitos, actos perceptivos, lingüísticos y simbólicos de cualquier tipo o medio, siempre y cuando se establezcan y atrincheren en un punto del espacio y tiempo.

Al negar la relevancia que pudiera tener ‘lo dado’ en la conformación de las *versiones de mundos*, Goodman se aleja de la discusión realismo/antirrealismo y se acerca claramente a los postulados pragmatistas de Peirce y James. En consecuencia, cualquier intento de plantear una distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, o cualquier otra dicotomía, debe entenderse como una separación meramente convencional y metodológica, ¡más nunca sustancial!:

The realist will resist the conclusion that there is no world; the idealist will resist the conclusion that all conflicting versions describe different worlds. As for me, I find these views equally delightful and equally deplorable –for after all, the difference between them is purely conventional [...] In practice, of course, we draw

the line wherever we like, and change it as often as suits our purposes. (Goodman, 1978:119)

Es importante señalar que estas *versiones de mundos* son producto de un proceso de creación en el que no hay reglas fijas ni recetas *a priori*. Las *versiones* se construyen a partir de los recursos que tenemos a la mano, y la justificación de los medios mediante los cuales las creamos no es otra más que el *hábito* y las prácticas aceptadas y compartidas dentro de una comunidad. Es a partir de las prácticas y la acción, sin necesidad de cualquier otro requerimiento trascendente *a priori*, que se construyen estos mundos y se establecen sus predicados proyectables, las categorías, las clases relevantes y los objetos que amueblan cada una de estas *versiones*. Es en este sentido que la ontología de una *versión* no surge únicamente a partir de un aparato lógico o conceptual como los EC, sino a partir de una red vital de compromisos prácticos e históricos desde la cual se construye el horizonte sobre el que se proyecta la constitución propia del mundo.

3.2 Hacer mundos.

El mundo se disuelve en sus *versiones*, y la construcción de éstas no reclama una correspondencia con un estado de cosas externo, pero tampoco ocurre *ex nihilo*. Las *versiones* se construyen a partir de otras *versiones* previas con diferentes grados de credibilidad inicial (cfr. Goodman, 1978:94). Es en este sentido que los constreñimientos que delimitan y norman la construcción de mundos tienen un anclaje en la tradición a la que pertenece cada *versión* y están fuertemente “atrincherados” en el desarrollo histórico que tienen las prácticas dentro de un determinado dominio o contexto. Dicho de otro modo, las *versiones de mundos* no se generan espontáneamente, éstas tienen un linaje a través del cual encuentran su justificación y validez. El conjunto de predicados, entidades, clases, relaciones, etc., que conforman una *versión* no surgen aleatoriamente, estos deben encontrarse “atrincherados” en el uso y las prácticas que una comunidad ha heredado y que comparte con sus miembros, estableciendo así una ‘continuidad’ entre *versiones*.

Por tanto, la creación de mundos no es un proceso azaroso, no se crea una *versión* reuniendo símbolos de un modo aleatorio así como tampoco un carpintero hace una mesa juntando madera y clavos de manera arbitraria. La construcción de las distintas *versiones de mundos* se lleva a cabo desde ‘algo dado’. Pero esto ‘dado’ no es, como piensa el realista, un supuesto ontológico trascendente, sino una red de condicionamientos existenciales, históricos, prácticos, reflexivos y

pre-reflexivos, que son transmitidos a través de generaciones de agentes y que conforman un andamiaje que posibilita y condiciona el conocimiento, la ontología, objetividad y axiología de cada *versión*.

En *Nelson Goodman on Truth, Relativism, and Criteria of Rightness* (1993), Nader N. Chokr enfatiza el papel que juegan estos andamiajes cognitivos en la construcción de las distintas *versiones*. Pues de la misma manera en la que hacemos toda clase de cosas: herramientas, artefactos, trabajos artísticos, doctrinas filosóficas o teorías científicas, en la construcción de mundos nuestra cognición requiere de apoyos, de elementos con variados grados de credibilidad inicial que sirvan de soporte y sostén para la labor cognitiva (Chokr, 1993: 67). Es a partir de estos andamiajes provisionales que podemos crear una nueva *versión de mundo*. Asumir que la cognición requiere de elementos con variados grados de credibilidad inicial no debe confundirse con algún tipo de apriorismo o innatismo, sino solamente como principios provisionales de la labor cognitiva que han sido heredados y se encuentran afianzados en un contexto histórico. Tampoco debe pensarse que la ‘continuidad’ entre *versiones* hace de la construcción de mundos una actividad conservacionista, pues en las *versiones* se pueden introducir ajustes drásticos a partir de elementos nuevos que pudieran incluirse. No obstante, una ‘estabilidad relativa’ es una condición necesaria para la novedad y el establecimiento de criterios normativos.

Las *versiones de mundos*, de ser necesario, se modifican, alteran y resignifican para conformar *versiones* nuevas a partir de una serie de relaciones prácticas. Estas relaciones no pueden estipularse *a priori* pues están sujetas a los objetivos, necesidades, inventiva e improvisación del entendimiento. Por tal motivo resulta imposible ofrecer una lista exhaustiva y completa de ellas. No obstante, en *Ways of World Making*, Goodman menciona algunos ejemplos de este tipo de relaciones: (1) las relaciones de *Composición y decomposición* mediante las que se establecen e identifican los ítems que componen una *versión de mundo*, a partir de ellas se establecen los predicados “proyectables”, las clases relevantes o las categorías taxonómicas. Este tipo de relaciones resultan fundamentales para la identificación de los componentes ontológicos más básicos de cualquier *versión* y posibilitan la construcción de la objetividad con base a los compromisos asumidos y heredados de *versiones* previas; (2) A veces sucede que dos *versiones* pueden tener las mismas entidades, clases o categorías. Sin embargo difieren en la relevancia que se les otorga a cada una de ellas, e.g., a principios del siglo XX ya se sabía que los cromosomas eran la base de los factores hereditarios, sin embargo no se tenía la certeza sobre cuál de sus moléculas constitutivas era la encargada directa de transmitir la información genética. Debido a la complejidad

estructural de las proteínas se estableció que éstas deberían ser las encargadas de transmitir la información genética, otorgándole al ADN un papel secundario en este proceso. No obstante, sobre esta *versión* comenzaron a surgir serias dudas, y fue a partir de la experimentación de F. Griffith, O. Avery, R. Franklin, E. Chargaff, J. Watson y F. Crick, entre otros, que se consolidó una nueva *versión* en la que la molécula encargada directamente de transmitir la información genética es el ADN. En ambas *versiones* se comparten entidades, procesos y relaciones aunque no tienen la misma función ni relevancia. Este tipo de relaciones se denominan relaciones de *Ponderación* y permiten que cada *versión de mundo* pueda establecer sus propios ordenes jerárquicos con base a las funciones de sus partes; (3) Otras veces estas relaciones pueden ser de *supresión o complementación*, a través de la eliminación o añadidura de elementos o propiedades específicas. Como la introducción de Plutón al grupo de planetas del Sistema solar y su posterior reclasificación como planeta enano; (4) otro tipo de relaciones son las de *orden y deformación*, comunes en el arte y la experimentación musical. Y así podemos seguir añadiendo relaciones mediante el poder creativo del entendimiento y la dinamicidad de las prácticas.

En resumen, los procesos de construcción de las *versiones de mundos* no son una actividad azarosa, pues presentan constreñimientos prácticos, cognitivos e históricos. Estos constreñimientos pragmáticos hacen de las *versiones* sistemas normados y regulados por reglas de uso. Esta normatividad constituye lo que Deleuze denomina: líneas de segmentariedad. Desde las cuales se estratifica, organiza y significa un sistema a partir, y únicamente, de agenciamientos parroquiales, esto es, prácticas o actos cognitivos y lingüísticos que se atrincheran en torno a los hábitos y costumbres de una comunidad determinada. En consecuencia, toda ontología y objetividad que pudiera desprenderse de estos procesos debe estar situada y contextualizada. Cualquier ruptura o cambio en estas líneas de segmentariedad implica una reestratificación total o parcial del conjunto.

3.3 La corrección categorial.

Como mencioné anteriormente, la construcción de mundos requiere de apoyos cognitivos con variados grados de credibilidad inicial. Estos apoyos o estados previos se transforman y resignifican mediante relaciones de ordenamiento, complementación, modificación y depuración. Así, se constituyen criterios selectivos de suma relevancia para la construcción de una *versión de mundo*, pues aquello que ignoramos, o que escogemos, y cómo lo integramos en un sistema, determina la corrección de la *versión* que construimos, así como también su ontología y objetividad. No debe cometerse el error de pensar que la corrección de una *versión* está ligada, necesariamente, a su

verdad. Por el contrario, la verdad es un caso especial de corrección, o un ingrediente ocasional de la corrección (Chokr, 1993:67). Por tanto, una *versión de mundo* no es correcta por ser verdadera, sino que es verdadera porque es correcta.

Al respecto Goodman sostiene:

The truth alone would be too little, for some right versions are not true –being either false or neither true nor false- and even for true versions *rightness*¹¹ may matter more. (Goodman, 1978:19)

Como se puede apreciar en la cita, Goodman piensa que la verdad no posee realmente la preeminencia que solemos atribuirle, e incluso afirma que la corrección es todavía más importante que la verdad, ya que hay *versiones de mundos* en las que la verdad, efectivamente, puede gozar de cierta relevancia, pero hay otras *versiones* en las que es un concepto completamente prescindible. Pensemos, por ejemplo, en el ámbito estético: en el terreno de la experiencia estética puede ser el caso que el goce artístico tenga una mayor relevancia que la verdad de su objeto o de la experiencia suscitada en el espectador. Por el contrario, si pensamos en un ámbito empírico descriptivo como el de las ciencias naturales, la verdad bien podría ser una noción sumamente relevante (aunque esto no dejaría de ser cuestionable para Goodman, ya que existen otras virtudes epistémicas que pueden competir contra ella). Hay *versiones* que no requieren ser pensadas en términos de verdad o falsedad, pero toda *versión* es, necesariamente, correcta o incorrecta. Por eso, el criterio para elegir entre una *versión* u otra no puede ser la verdad, sino su corrección. ¿De qué depende la corrección o incorrección de las *versiones*? ¿cómo se justifica esta corrección? Y ¿por qué es tan importante?

Debemos tener en cuenta que la corrección de una *versión de mundo* depende de la adecuada categorización de los hechos que consideramos pertinentes. Es decir, del adecuado establecimiento de las clases ontológicas que la constituyen, lo cual es, sin duda, anterior a cualquier atribución de verdad. Proyectar las clases ontológicas adecuadas, hacer las inferencias pertinentes dentro de un sistema, establecer los parámetros de objetividad, generar coherencia entre prácticas y principios, crear sistemas en equilibrio y ajuste, satisfacer nuestras expectativas, obtener los resultados adecuados según nuestros objetivos, todas estas acciones permiten configurar la corrección de una *versión de mundo*, por lo que la validez y justificación de una *versión* no puede establecerse *a priori*. En general se puede decir que la corrección es un asunto de ajuste entre las prácticas. Un

¹¹ Cursivas no pertenecen a la cita original.

correcto ajuste y organización permite afianzar los compromisos ontológicos, epistemológicos, axiológicos, objetivos y emotivos con los que se compromete una *versión de mundo*. Nociones como planeta, espacio-tiempo, átomo, partícula, gen, herencia, son maneras exitosas de organizar el mundo y la postulación de la existencia de dichas entidades como constitutivas de la realidad tiene su origen en la convergencia, equilibrio y ajuste de los compromisos pragmáticos compartidos por una comunidad específica y no en la *representación* de un estado de cosas externo. La ontología y la objetividad no son *constituidas*, como pensaba el RI, a partir de una síntesis entre “lo dado” y un EC. La ontología y la objetividad son *construidas* a partir de la confluencia de hábitos y prácticas Cohnitz y Rossberg (2006) son muy claros al decir que en el irrealismo de Goodman no hay una realidad que deviniera en una relación de correspondencia con estos predicados antes de que cualquier *versión* sea construida (Cohnitz & Rossberg, 2006:196). De tal modo que las regularidades que encontramos en la naturaleza son el resultado de los predicados que hemos decidido formular en nuestras hipótesis científicas y los objetos que pueblan el mundo son el resultado de las entidades que hemos decidido proyectar según nuestras propias prácticas aceptadas y compartidas.

Para poder explicar la corrección categorial adecuadamente se requiere del examen de otras nociones pragmáticamente relevantes como: atrincheramiento, proyectabilidad y equilibrio reflexivo (ER). La relación que guardan estas nociones con la corrección de una *versión* no es derivativa, al contrario, el atrincheramiento, la proyectabilidad y el ER son quienes posibilitan la corrección de una *versión de mundo*.

A continuación pasaré a explicar cada una de ellas:

3.3.1 Atrincheramiento y proyectabilidad.

En *Nominalism an Its Aftermath: The Philosophy of Nelson Goodman* (2009), D. Shottenkirk sostiene que la inducción juega un papel primordial en la creación de las *versiones de mundos*, ya que no creamos los mundos de la nada sino a partir de otras *versiones* previas. La corrección de las *versiones* depende de la adecuada categorización de los hechos que consideramos convenientes, lo que a su vez depende de un apropiado razonamiento inductivo en el que se ‘proyectan’ los predicados más atrincherados (Shottenkirk, 2009: 84). La pregunta interesante es: ¿cómo podemos distinguir aquellos predicados proyectados correctamente de aquellos incorrectos o inválidos?

En 1953 N. Goodman publicó el ensayo *The New Riddle of Induction*. En él presenta lo que denomina: el nuevo enigma de la inducción. A diferencia del problema tradicional planteado por D. Hume, el nuevo enigma de la inducción no cuestiona la justificación racional de las inferencias inductivas, sino la posibilidad de establecer un criterio puramente sintáctico o formal que permita distinguir entre aquellas inferencias inductivas válidas y las inválidas (Goodman, 1953:65). Tampoco intentará, como sí lo hace Hume, demostrar la irracionalidad del “principio de uniformidad de la naturaleza”. Goodman pretende, en cambio, llevar sus conclusiones todavía más a fondo, hasta afirmar que incluso aquello que es considerado “uniforme” depende de los predicados que hemos decidido proyectar dentro de una *versión de mundo*. La “uniformidad” que atribuimos a la naturaleza no es una manifestación de su independencia o incondicionalidad, ni una mera proyección psicológica por parte del sujeto, sino el resultado de procesos pragmáticos como el atrincheramiento y la proyectabilidad. Así, los mundos, en su constitución ontológica más básica y elemental, son el resultado del devenir histórico de nuestras prácticas.

Una *versión*, como ya se señaló, no puede surgir *ex nihilo*, requiere de un linaje histórico-práctico. Este linaje ofrece los constreñimientos bajo los cuales se puede construir una *versión* correcta, atrincherada en las prácticas aceptadas. Por tanto, para responder a la pregunta: ¿qué es lo que cuenta como una *versión* correcta? debemos adoptar un punto de vista pragmático que permita girar nuestra atención hacia la historia de las ciencias, en particular la historia del predicado más “atrincherado”, es decir, del más recurrentemente usado con éxito en la historia de una disciplina (Vázquez, 2009:168). Así, lo que cuenta como una *versión* correcta está determinada por el contexto histórico al que dicha *versión* pertenece.

Veamos detenidamente en qué consiste el atrincheramiento y la proyectabilidad:

Supongamos que usted lector y yo, conformamos un grupo de gemólogos que nos dedicamos al estudio de las esmeraldas. Nuestras investigaciones nos han llevado a formular la siguiente hipótesis:

H₁) Todas las esmeraldas son verdes.

Esta hipótesis se ve confirmada por nuestras reiteradas observaciones registradas de la siguiente forma:

(E1) Esmeralda x observada en el lugar y fecha z ($z \leq t$) es verde.

Esto quiere decir que usted y yo hemos observado, y registrado, que cada esmeralda examinada en un lugar z y antes de un tiempo t es color verde, y con ello cada instancia observada se convierte en una confirmación de nuestra hipótesis H_1 . Ahora bien, supongamos que un grupo rival de investigadores introduce la siguiente hipótesis alternativa (Goodman, 1953: 73-75):

H_2 : Todas las esmeraldas observadas antes de un tiempo t son “verdúles”.

Esta hipótesis alternativa se sustenta sobre la base de un nuevo predicado: verdúl. Este predicado nos dice que:

(HE) x es verdúl =_{df} x es examinada antes de t y es verde o x es examinada después de t y es azul.

La introducción de este nuevo predicado nos dice que una esmeralda será verdúl, por definición, si es examinada antes de un tiempo t y es verde, o si es examinada después de t y es azul. El problema se presenta cuando nos damos cuenta que para cada enunciado del tipo (E1) existe un enunciado similar afirmando que cada esmeralda examinada antes de un tiempo t es verdúl. Es decir, la hipótesis alternativa sostiene que todas las esmeraldas observadas antes de un tiempo t , supongamos 2049, son verdes, pero después de dicha fecha serán azules. Esta hipótesis alternativa sin duda suena extravagante, pero si prestamos atención nos daremos cuenta que cualquier evidencia recogida antes de 2049 apoyará a H_1 y H_2 por igual. Ambas hipótesis son analíticamente equivalentes y la evidencia recogida, antes de 2049, puede confirmarlas al mismo grado. Y, si este es el caso, las siguientes dos predicciones también se verán confirmadas por la misma evidencia:

(P₁) La próxima esmeralda observada, antes de t , será verde.

(p₂) La próxima esmeralda observada, antes de t , será verdúl.

De este modo tenemos dos predicciones incompatibles pero confirmadas por la misma evidencia empírica. El nuevo enigma de la inducción muestra lo difícil que resulta establecer un criterio puramente formal o sintáctico para diferenciar las predicciones válidas y legítimas de aquellas accidentales o descabelladas. El problema que se presenta ante Goodman y el nuevo enigma

consiste en explicar porqué hipótesis del tipo H_1 son confirmadas por sus instanciaciones mientras que hipótesis de la forma H_2 no lo son (cfr. Cohnitz, D. & Rossberg, M., 2014).

Es importante señalar que la proyección elegida, ya sea “verde” o “verdúl”, será crucial para el establecimiento de la ontología y los criterios de objetividad de nuestra *versión de mundo*. Podemos elegir vivir en una *versión* en la que existan esmeraldas verdes u otra en la que existan esmeraldas verdúles, del mismo modo en como hemos elegido vivir en un mundo en el que existe oxígeno y no flogisto. ¿Cómo elegir el predicado correcto? La elección no puede ser arbitraria, debe estar motivada por alguna razón. Pero si ya hemos renunciado a “lo dado” y a cualquier otro fundamento trascendente y *a priori* ¿dónde podemos encontrar estos motivos o razones?

A mediados del siglo XX se pensaba que un criterio puramente sintáctico como el propuesto por G. Hempel podría ayudar a distinguir las hipótesis válidas de las descabelladas o extravagantes. El propósito de Goodman es cuestionar precisamente la idea de que un criterio puramente sintáctico sea suficiente para ello, anteponiendo una respuesta eminentemente pragmática al formalismo Hempeliano. Siempre que hacemos una predicción sobre un cuerpo de evidencias *proyectamos* dicha evidencia hacia el futuro teniendo como base la historia de nuestras prácticas inductivas que por razones prácticas e históricas se encuentran más atrincheradas (Vázquez, 2009:168). Por ejemplo, si hemos decidido vivir en un mundo en el que existen esmeraldas “verdes” y no “verdúles” es porque el primer predicado se encuentra fuertemente atrincherado en la historia de nuestras prácticas, esto quiere decir que se encuentra fuertemente anclado a nuestros usos pasados, demostrando además, ser un predicado exitoso. En este sentido Leah Henderson (2018) sostiene que:

Goodman's own response to the new riddle was that those generalizations that are supported by their instances involve predicates that have a history of use in prediction. Such predicates Goodman called *projectible*. (Henderson, 2018)

La proyectabilidad nos permite estipular, hacia el futuro, los predicados y clases ontológicas relevantes dentro de una *versión*. Pero esta noción no puede entenderse completamente si no se relaciona con el atrincheramiento. En *The Philosophy of Nelson Goodman: The New Riddle of Induction* (1997), Z. Elgin, alumna de Goodman en Harvard, sostiene lo siguiente:

[Goodman] contends that since we don't know what the future holds, we have no basis to preferring any other predicates to the entrenched ones. In light of our

ignorance, we should favor entrenched predicates, not because they are more likely than rivals to yield true predictions, but because they enable us to make maximally good use of the cognitive resources we have developed so far. They fit with our other epistemological and methodological commitments, which we have as yet no reason to renounce. (Elgin, 1997:xi)

El atrincheramiento es el criterio que nos permite decidir entre las hipótesis de tipo “Todas las esmeraldas son verdes” o “Todas las esmeraldas son verdúles”. Es en este sentido que el linaje histórico de las prácticas constriñe la construcción de nuevas *versiones* al determinar la proyectabilidad de ciertos predicados, pues no cualquier predicado puede ser válido, solamente se aceptarán aquellos que se encuentren fuertemente afianzados o atrincherados en nuestras prácticas más exitosas.

Claramente existe una relación entre proyectabilidad y atrincheramiento. Los predicados más atrincherados serán aquellos que puedan ser proyectados dentro de una *versión de mundo*. La proyectabilidad y el atrincheramiento nada tienen que ver con la verdad de los predicados, sino solamente con la maximización de los resultados que de ellos pueda derivarse, es decir, de su utilidad. La proyectabilidad de predicados es algo que hacemos habitualmente, basados en nuestras intuiciones respecto al éxito de nuestras prácticas pasadas. El predicado “verdúl”, por ejemplo, no ha probado ser proyectable para la clase “esmeraldas”, pues al no ser un predicado atrincherado en nuestro uso, no puede transmitir la credibilidad necesaria para incorporarlo en una *versión* o sistema, como si lo hace, en cambio, el predicado “verde”. Un proceso inferencial basado en una mala proyección será, sin duda, incorrecto. Una correcta inferencia requiere de predicados proyectables, esto es, de predicados que han probado estar atrincherados en nuestras prácticas pasadas:

A primary factor in projectability is habit; where otherwise equally well-qualified hypotheses conflict, the decision normally goes to the one with the better entrenched predicates. (Goodman, 1978:128)

En *Considered Judgment* (1996), Elgin enfatiza que las categorizaciones surgidas a partir de la proyectabilidad y el atrincheramiento siempre están sometidas a revisión y alteraciones. Sus espectros de aplicación pueden ampliarse o reducirse según se requiera. Por ejemplo: supongamos que se proyecta una nueva propiedad fisiológica llamada ϕ que está presente en un amplio número de animales humanos y no humanos como orangutanes, perros, leones, murciélagos y ballenas. Pero que, en cambio, no está presente en animales como tortugas, gallinas, pájaros, así como otros

reptiles y anfibios. Si por algún motivo, todavía mantuviéramos la vieja clasificación de las ballenas como peces, tendríamos la siguiente hipótesis:

a) Todos los mamíferos, incluidos también algunos peces, tienen la propiedad ϕ .

La hipótesis no dejaría de ser extraña. Pero sí, por el contrario, se opta por una reclasificación categórica de las ballenas como mamíferos, obtendríamos una hipótesis más firme del tipo:

b) Todos y exclusivamente los mamíferos tienen la propiedad ϕ .

El ejemplo hipotético de Elgin busca demostrar que la terminología y categorización de una *versión* puede modificarse y reacomodarse según nuestros objetivos y valores epistémicos. La corrección de una categoría no consiste en una fidelidad ciega a la tradición ni en la concordancia con un orden metafísico como pensaría un realista ingenuo, sino en su correcto ajuste con nuestros fines y compromisos prácticos aceptados. Así, si una nueva taxonomía prueba ser más efectiva que sus competidoras y antecesoras, entonces su adopción puede resultar oportuna. No olvidemos que tanto el atrincheramiento, como la proyectabilidad, son indispensables para determinar la ontología y los criterios de objetividad de una *versión de mundo*, y que tales nociones tienen una justificación pragmática y no *a priori*, por lo que siempre están vinculadas a los hábitos y conocimiento tácito de los agentes epistémicos. En consecuencia, la ontología y objetividad que de dichos procesos se desprenda tendrá la característica de ser siempre situada, revisable, falible, modificable e inmanente.

El atrincheramiento, además, también resulta relevante para el establecimiento de criterios normativos, no cualquier *versión* vale. Solamente aquellas que tengan a la base predicados atrincherados, avalados y justificados por la historia y el éxito de las prácticas, pueden proyectarse válidamente. Esta normatividad, como veremos, está justificada a partir de un proceso de equilibrio y ajuste llamado: equilibrio reflexivo.

3.3.2 El Equilibrio reflexivo.

El término no se lo debemos directamente a N. Goodman sino J. Rawls y su teoría de la justicia (1971). Sin embargo, la expresión designa el método pragmático mediante el cual Goodman justificó la normatividad a partir del atrincheramiento de las prácticas. Algunos otros pensadores neo-pragmatistas como Z. Elgin lo definen como el método mediante el cual se vincula la

credibilidad inicial con los objetivos y legalidad de un sistema. De una u otra manera, el punto es el mismo, explicar cómo se da la relación entre nuestras prácticas aceptadas y la justificación de la normatividad de un sistema.

Este método pragmatista de justificación ha sido visto, comúnmente, como una propuesta meramente coherentista. N. Daniels, por ejemplo, considera que la idea central del ER consiste en poner a prueba, confrontar, refinar y modificar nuestras creencias buscando alcanzar la coherencia máxima de un sistema (cfr. Daniels, 2018). No obstante, Z. Elgin sostiene que la coherencia no es suficiente para definir al ER. Se necesita, además, de apoyos cognitivos que brinden credibilidad inicial al sistema:

Coherence alone is not enough [...] For reflective equilibrium; independently motivated, initially tenable commitments must underwrite coherence. The components of a system in reflective equilibrium must be reasonable in light of one another, and the system as a whole reasonable in light of our initially tenable commitments [...] No mere castles in the air, systems in reflective equilibrium are tethered –no to Things in Themselves but to our antecedent understanding of and interest in the matter at hand. Coherence provides justification *in* the system; the tie to initially tenable commitments, justification *of* the system. (Elgin, 1996: 107)

El éxito epistémico de un sistema requiere forzosamente del ER, pero hay que tener en cuenta que no todo equilibrio es por sí mismo reflectivo. Un sistema de enunciados y predicados implausibles, no atrincherados ni proyectables, es un sistema que podría ser coherente pero que no podemos aceptar reflexivamente. Por eso, la coherencia no es una condición suficiente para decir que un sistema x se encuentra en ER, se requiere además que el sistema tenga una fuerte credibilidad inicial, credibilidad que le viene dada por el atrincheramiento de sus predicados, hábitos o prácticas.

Un sistema en ER no descansa sobre algún punto arquimédico arborescente, fundamento *a priori* o principio trascendente, sino sobre un cuerpo inicial de compromisos pragmáticos sostenibles y defendibles. Estos compromisos afianzados por una historia de prácticas atrincheradas y exitosas sirven de piso firme para la construcción de nuestro sistema, son andamios sobre los que se construye el edificio del conocimiento. Es así como el linaje de las prácticas que constituyen una *visión de mundo* tiene una relevancia epistémica primordial, estas prácticas consolidan los

compromisos iniciales para la construcción de cualquier *versión*. Claramente, estas creencias o prácticas que funcionan como referencias iniciales pueden variar de sistema en sistema, lo que abre la puerta a una pluralidad de posibles *versiones* correctas y equilibradas. En consecuencia, la idea de que pueda existir un único estándar bajo el cual toda investigación deba ser juzgada es completamente errónea.

Quizás el lector ya advierta algún tipo de circularidad en este proceso pragmatista de justificación. Y estará en lo correcto si así lo hace, no obstante es preciso aclarar, mediante la ejemplificación del funcionamiento del ER, el tipo de circularidad ante la que nos encontramos. Ya he mencionado en la sección 3.3.1, citando a D. Shottenkirk, que la inducción, y en general cualquier otro tipo de inferencia, juega un papel primordial en la creación de las *versiones de mundos*. Sin embargo, aún debemos preguntarnos: ¿qué es lo que justifica tales inferencias y en especial a nuestras inferencias inductivas? Una respuesta inmediata podría ser: una inferencia es válida si se adecúa a las reglas de la lógica. No obstante, Goodman intenta ir más allá de la respuesta obvia al pretender contestar también a la pregunta: “¿y qué justifica a estas reglas?” La respuesta a esta última pregunta no puede apelar a otras reglas, pues no existen reglas más básicas a las cuales se pueda referir para justificar la validez de nuestras inferencias, de hacerlo correríamos el riesgo de caer en un regreso *ad infinitum* o petición de principio. Goodman piensa que para responder a la pregunta por la justificación de las reglas de inferencias es necesario voltear a ver a nuestras mismas prácticas inferenciales.

En *The New Riddle of Induction* y *Ways of Worldmaking* N. Goodman utiliza el ER para demostrar cómo es posible la justificación pragmática de nuestras inferencias inductivas. Para ello es necesario observar la justificación de otro tipo de inferencias: las deductivas, por ser menos controvertibles. Goodman está plenamente convencido de que el punto de vista según el cual las reglas de la lógica deductiva son o bien puramente arbitrarias, o bien establecidas *a priori*, o innatas, debe ser rebasado (Vázquez, 2009:150). Piensa, en contraste, que estas reglas están justificadas por su adecuación a las prácticas inferenciales deductivas aceptadas. Es decir, que su justificación o aceptabilidad epistémica depende de su adecuación a las inferencias deductivas particulares que consideramos epistémicamente aceptables:

Principles of deductive inference are justified by their conformity with accepted deductive practice. Their validity depends upon accordance with the particular deductive inference we actually make and sanction. (Goodman, 1953:63)

El atrincheramiento de las prácticas inferenciales que hemos aceptado como incontrovertibles en un contexto dado, otorga un grado relevante de credibilidad sobre el cual sustentamos la validez de las reglas que deberán normar nuestras propias prácticas inferenciales. Así como las reglas deductivas están justificadas por su adecuación a las prácticas inferenciales deductivas que consideramos epistémicamente aceptables. Del mismo modo las inferencias inductivas están justificadas por su adecuación a las reglas de la lógica inductiva, las cuales, a su vez, están justificadas por su adecuación a las prácticas inferenciales inductivas aceptadas dentro de un contexto dado:

The process of justification is the delicate one of making mutual adjustments between rules and accepted inferences; and in the agreement achieved lies the only justification needed for either [...] All this applies equally well to induction. An inductive inference, too, is justified by conformity to general rules, and a general rule by conformity to accepted inductive inferences. Predictions are justified if they conform to valid canons of induction; and the canons are valid if they accurately codify accepted inductive practice. (Goodman, 1953:64)

Para Goodman, la aceptabilidad epistémica de los razonamientos inductivos se trata de un proceso de constante ajuste entre las reglas y las inferencias epistémicamente aceptables dentro de un momento histórico particular. Una vez lograda esta armonía y ajuste, entonces podemos decir que tales inferencias y reglas están justificadas. Debemos tener en cuenta que cuando codificamos una lógica, no codificamos las reglas eternas de las inferencias correctas; al contrario, nuestras codificaciones son el resultado de un proceso que alcanza un ER desde nuestros juicios *pre-teóricos* por un lado, y un sistema coherente de reglas por otro (Cohnitz, D. & Rossberg, M., 2006:192). De tal modo que, si una regla supuestamente aceptable produce muchas inferencias intuitivamente inaceptables, es abandonada; y si una regla inaceptable produce eventualmente algunas pocas inferencias intuitivamente aceptables, entonces comenzamos a modificar nuestras intuiciones acerca de la inaceptabilidad de esa regla, este delicado proceso de acomodamiento y ajuste posibilita la coherencia y ER de un sistema.

Este proceso de equilibrio y ajuste entre prácticas y normatividad lo podemos observar con frecuencia en las reglas de la gramática de la lengua. La normatividad de la lingüística es emergente, lo cual quiere decir que siempre está surgiendo de las prácticas lingüísticas, y cambia en la medida en la que se modifican los usos y prácticas que los hablantes desarrollan siguiendo sus

intuiciones semánticas dentro de situaciones reales. Las reglas de la gramática de la lengua son constantemente revisadas y modificadas, muchas veces se mantienen, otras veces cambian y algunas otras se abandonan con el paso del tiempo y los cambios en el uso que los hablantes hacen del lenguaje (Cfr. Vázquez, 2009). A la luz del ER podemos decir que la justificación de la normatividad epistémica se da del mismo modo en como ocurre con la normatividad lingüística.

Es importante señalar que Goodman es plenamente consciente de la circularidad implícita en su estrategia. Sin embargo, de acuerdo con él mismo esto no representa una inconsistencia, pues tal circularidad no es viciosa sino virtuosa. Lo que esta circularidad demuestra es que la justificación de la normatividad surge de un proceso pragmático de confluencia, equilibrio y punto de acuerdo mutuo entre reglas y prácticas inferenciales. N. Chokr piensa que esta circularidad, más que perjudicial, es una reminiscencia de la tradición hermenéutica (Chokr, 1993: 63). Como sea, el ER constituye una fuerte crítica al programa de la epistemología tradicional. Pues no requiere de elementos fundacionistas, aprioristas, universalistas, ni trascendentes para justificar la normatividad implícita en un sistema o *versión de mundo*. Por el contrario, en consonancia con una visión rizomática de la pluralidad, el ER reclama, únicamente, elementos inherentes e inmanentes a un sistema, revelando además el carácter contextual e histórico de los criterios de racionalidad, justificación y normatividad necesarios para el adecuado funcionamiento de cualquier *versión de mundo*.

3.3.3 Críticas al Equilibrio reflexivo.

Sin embargo, el ER también ha sido objeto de severas críticas (Stich, 1990; Stein, 1996; Shottenkirk, 2009) en las que se señala su ineficiencia para explicar la normatividad epistémica de manera satisfactoria. Estas mismas críticas conceden que el ER podría aplicarse exitosamente en ámbitos como la lingüística o el arte, pero definitivamente, en el ámbito científico y epistemológico el ER resulta inoperante.

La crítica más común es aquella que va dirigida a sus implicaciones relativistas. Detractores del nominalismo y el ER, como D. Shottenkirk, acusan lo riesgoso que puede resultar asumir una normatividad intrasistémica. Dicho de otro modo, al aceptar que la corrección o incorrección de un sistema solamente puede evaluarse sobre la base de un conjunto de prácticas aceptadas dentro de un contexto, se puede llegar a establecer, por consecuencia, que toda atribución de conocimiento y de

verdad es relativa. Esto significaría que incluso nuestras intuiciones empíricas y la realidad misma también son relativas a un sistema.

Al carecer de criterios y referentes universales -piensan los detractores de Goodman y el ER- la consecuencia irremediable sería un relativismo cultural en el que *todo vale*:

Cultural relativism is well-known for these problems, and Goodman's theories lead us directly to them, as we are able to appeal neither to any knowledge claims that presuppose universal, immutable human constructs, such that would demand a univocal reaction to the same stimulus nor to any external objective reality that would necessarily appear the same to all observers. Thus Goodman's epistemological relativism forces him to use the terms and concepts of cultural relativism, and makes him unable to appeal to either scientific truth or to artistic understanding outside one's particular symbol system. (Shottenkirk, 2009: 105)

He dicho desde el comienzo de este trabajo que el relativismo que acompaña al pluralismo rizomático no es una *forma idiota de relativismo* en la que se sostenga que no existen criterios de corrección, objetividad y verdad. Si bien, un relativismo radical como el que propone Goodman no es compatible con la idea de fundamentos *a priori*, universales, firmes e invariables, no se debe pensar que la consecuencia irremediable sería el caos y la total ausencia de criterios de corrección (cfr. Fine, 2007). Como señalé en las secciones anteriores, la objetividad, normatividad y corrección de una *versión* descansa sobre la base de elementos pragmatistas como lo son el atrincheramiento, la proyectabilidad y el mismo ER. Y, aunque estos elementos no se ajustan a la epistemología tradicional, sí que pueden dar cuenta de nociones epistémicas relevantes, así como de constreñimientos normativos prácticos e históricos. Todas las secciones anteriores sobre atrincheramiento, proyectabilidad y ER pueden considerarse una respuesta a este tipo de críticas.

Shottenkirk también piensa que el relativismo de Goodman nos coloca en una situación de incomunicabilidad y falta de entendimiento hacia los demás. Pues, si no hay puntos de referencia fijos y universales, y por el contrario, todo criterio de corrección es intrasistémico, entonces estamos condenados al solipsismo más angustiante:

In other words, it becomes difficult to explain on a Goodmanian account, how it is that we – as twenty-first century Americans – can understand and appreciate

ancient African art or even contemporary art from another culture. While his epistemological relativism, buttressed by his semantic account, encourages a view that makes knowledge acquisition responsive to the gradual accretion of created facts, it also limits knowledge to the “facts” of that particular culture and leaves us at odds to explain how we can access the knowledge of other, foreign, cultures. (Shottenkirk, 2009: 105)

Si bien es cierto que desde la perspectiva nominalista y pluralista de Goodman un diseño considerado incorrecto en Rembrandt puede ser considerado correcto en Cézanne, o un enunciado incorrecto desde el sistema euclidiano puede ser correcto dentro de un sistema no euclidiano, o también, un enunciado que puede ser considerado incorrecto desde un marco newtoniano puede ser correcto desde Einstein, nada de esto implica, necesariamente, que entre todos estos sistemas no sea posible la comunicación. La inconmensurabilidad que se desprende de las *versiones de mundo* no es absoluta como lo pretende hacer ver Shottenkirk.

Un pensador pragmatista como W. James podría responder a la objeción del siguiente modo:

Antes de que pienses en mi mundo debes afectarlo; antes de que pienses mucho sobre él debes afectarlo mucho; y antes de que pueda estar seguro de que lo piensas como yo lo pienso, debes afectarlo exactamente como yo lo haría. (James, 1974: 58)

Comprender una *versión de mundo* ajena o diferente no es un programa de traducción uno a uno, sino una cuestión de afectación, de sumergimiento en prácticas y *formas de vida*. Es decir, desde la perspectiva pragmatista de Goodman, y como ya vimos también en James, comprender una *versión de mundo* implica ser partícipe de las prácticas que conforman y moldean esa *versión*, dicha comprensión no es un proceso analítico sino pragmático, de tal modo que conocer y comprender una *versión de mundo* es como adquirir un nuevo lenguaje, no bastan los diccionarios, ¡la práctica es un imperativo! Y así como ocurre en los *juegos de lenguaje*, los agentes no están condicionados a participar en un único *juego*, sino que tienen la capacidad y habilidad para desenvolverse con naturalidad a través de una pluralidad de *usos* lingüísticos utilizando recursos como el adiestramiento, la ejemplificación, la ostensión, la imitación y otros medios prácticos y cognitivos. En ningún sentido estamos confinados a un único marco de referencia o *versión de mundo*, por el contrario, somos agentes activos que pueden aprender nuevas prácticas y con ello participar, comunicar y comprender adecuadamente otras *versiones*.

Otro tipo de críticas son las que se pueden encontrar en S. Stich y E. Stein. Ambos señalan que el principal problema con el ER es que puede incorporar a un sistema cognitivo prácticas o reglas de inferencia irracionales o descabelladas. La idea que subyace a estas críticas es que ninguna persona podría estar justificada en usar algún principio inferencial, sin importar que tan excéntrico pueda ser, simplemente porque éste se adecua con sus prácticas inferenciales aceptadas. Pensemos, por ejemplo en la falacia del jugador.

La falacia plantea lo siguiente: muchos jugadores tienden a pensar que los resultados de sus jugadas anteriores influirán en los resultados futuros. Supongamos por caso que lanzamos una moneda al aire cinco veces seguidas y las cinco veces sale cara. Es una creencia común pensar que ante tantas veces que ha salido cara “ya es hora de que salga cruz”. Este tipo de creencias y prácticas inferenciales son comunes entre los jugadores y al estar atrincheradas en nuestra práctica pueden, sin problema, pasar el test del ER. Sin embargo, cualquier nuevo lanzamiento será independiente de los anteriores y cada vez que lanzamos una moneda al aire hay un 50% de probabilidades de que vuelva a salir cara, independientemente de lo que haya ocurrido anteriormente. Así, la falacia del jugador demuestra que el ER es ineficaz para velar por la normatividad epistémica, pues puede incorporar inferencias excéntricas o inadecuadas a un sistema.

Stich y Stein además sostienen que aunque se intente acotar el ER a lo que dentro de un contexto se pudiera calificar como “expertos”, la falacia del jugador continuaría demostrando el mismo punto. Dicho de otro modo, se podría pensar que una comunidad de expertos podría percatarse de la presencia de una inferencia espuria como la falacia del jugador y con ello se podría evitar que ésta sea añadida al sistema. Sin embargo, ambos autores piensan que aún dentro de una comunidad de expertos la falacia puede conservarse si ésta se encuentra atrincherada en sus prácticas (Stich 1990:85; Stein, 1996:153).

Z. Elgin responde a estas críticas cuestionando el hecho de que una inferencia como la falacia del jugador pueda encontrarse en ER con otras creencias dentro de un sistema. Pues es obvio que si el jugador fuera un miembro de nuestra comunidad, su creencia en la falacia del jugador sería inadmisibles en relación a las reglas, inferencias y creencias que estamos dispuestos a aceptar como comunidad (cfr. Elgin, 1996:118). No debe olvidarse que el ER tiene una fuerte connotación social, por lo cual, las prácticas y creencias individuales deben ajustarse con las prácticas y creencias de la comunidad. B. Barnes sostiene, en este sentido, que las prácticas implican un proceso de *ajuste* y

estabilización mediante el que los agentes modifican sus actos individuales en respuesta a la interacción con otros miembros de la colectividad (Barnes, 2001: 20). Por ejemplo, la ejecución de rutinas colectivas implica la modificación de rutinas a nivel individual para acoplarse así a la ejecución de una práctica compartida. Supongamos que formamos parte de un equipo de nado sincronizado en el que cada elemento del equipo tiene sus propios hábitos de nado basados en sus prácticas y experiencias individuales. Al momento de competir en equipo, no solamente se suman los hábitos individuales de cada nadador, sino que cada uno de nosotros tiene que ajustar sus prácticas individuales al colectivo, lo cual implica estar atento a lo que hacen los otros, llevar el tiempo de los compañeros, modificar nuestra técnica en caso de ser necesario para evitar desfasarnos temporalmente o realizar alguna modificación de emergencia en caso de que surja algún imprevisto. Del mismo modo, una falacia como la del jugador claramente entraría en conflicto con las prácticas y creencias de nuestra comunidad, y en consecuencia, debería ser abandonada o modificada. Un sistema en ER no puede aceptar cualquier regla por el simple hecho de estar presente en nuestras prácticas ni tampoco toda práctica es aceptable porque se sigue de una regla. El ER es un proceso de ajuste en el que una regla que da como resultado prácticas inaceptables debe ser rechazada, y si en cambio, produce buenos resultados pronto se verá atrincherada.

Además, el hecho de que una regla extraña sea incluida dentro de un sistema –sostiene Elgin- no demuestra que dicho sistema sea insostenible o irracional. Algunos sistemas pueden incluir elementos que en apariencia pudieran resultar contraintuitivos. Basta voltear a ver el Principio de incertidumbre de Heisenberg según el cual resulta imposible medir simultáneamente, y con precisión absoluta, el valor de la posición y la cantidad de movimiento de una partícula, pues en cuanto mayor sea la precisión en la medida mayor será la incertidumbre. O el condicional material en lógica que tantos dolores de cabeza provoca en los estudiantes, $A \supset B$, pues se vuelve falso cuando B es falsa siendo A verdadera y se vuelve verdadero en cualquier otro caso. Elgín afirma que extrañas consideraciones pueden parecer, en principio, insostenibles. Pero la aparente insostenibilidad inicial de algunas reglas o inferencias puede ser anulada o neutralizada a través de su incorporación dentro sistemas estables (cfr. Elgin, 1996:119).

En lo personal no veo por qué mostrar que la falacia del jugador puede ser incorporada a un sistema sea un problema serio. Tanto Stich como Stein parecen no tener en cuenta que el ER no ofrece inmunidad contra el error, ni requiere de sistemas completos, únicamente busca demostrar que las reglas, valores, métodos y juicios son racionales a la luz de nuestros compromisos iniciales

y del sistema que ellos mismos constituyen. Desafortunadamente, ambos autores llevan a cabo su crítica desde una postura epistémica infalibilista que ya es, de entrada, incompatible con el ER. Como señalan Cohnitz y Rossberg, para Goodman no sería un problema si el predicado “verdúl” lograra atrincherarse en lugar del predicado “verde”. Una comunidad que utiliza el predicado “verdúl” como un predicado atrincherado en su lenguaje será simplemente una *versión* distinta a la nuestra. Para nosotros “verdúl” no es proyectable y de acuerdo a ellos “verde” tampoco lo es (cfr. Cohnitz, D. & Rossberg, M., 2006: 192). El problema es intentar proyectar “verdúl” en una *versión* en la que no es un predicado atrincherado.

La irracionalidad de un sistema no se puede definir por la adopción de lo que, desde una *versión* particular, pueda considerarse una regla extraña. La racionalidad está dada por el ER que existe entre la credibilidad inicial y los compromisos asumidos dentro de un sistema. Si estos compromisos no contradicen la credibilidad inicial, y por el contrario, promueven el éxito del sistema entonces no hay irracionalidad alguna. Por otra parte, si reconozco que mi sistema es tan bueno como el tuyo, no soy irracional en decidir quedarme con el mío, pues sé que convertirse a un nuevo sistema o *versión* es un proceso que lleva tiempo y en el que, además, se pueden cometer errores. Mis acciones serían irracionales, por ejemplo, si intento cambiar de *versión* o sistema aún sabiendo que no tengo motivos claros para hacerlo. Si no tengo buenas razones para abandonar mi sistema, puedo mantenerlo hasta encontrar uno mejor. (cfr. Elgin, 1996:119).

Para terminar. Hemos visto que el atrincheramiento y la proyección son procesos fundamentales para el establecimiento e identificación de los ítems que habitan y amueblan las diferentes *versiones de mundos*, permiten establecer las clases relevantes¹², las categorías taxonómicas, los criterios de objetividad y los sistemas axiológicos pertinentes. Estos procesos, fundamentales para la ontología de un sistema o *versión*, no tienen otra justificación más que el hábito (Goodman, 1978:128). Éste (el hábito) junto con las prácticas, se convierten en el piso firme sobre el cual construimos los andamios que nos permitirán edificar la arquitectura cognitiva de nuestros sistemas. La normatividad (que también está ligada al atrincheramiento) encuentra su justificación pragmática en el equilibrio y ajuste de nuestras prácticas aceptadas, o compromisos iniciales, con los objetivos implícitos y explícitos de nuestras *versiones*.

¹² Goodman decide utilizar el término “relevantes” y no “naturales” para evitar así, cualquier tipo de interpretación realista y universalista.

Todos estos rasgos pragmatistas, en conjunto, hacen de la propuesta de Goodman un tipo de pluralismo rizomático que, a diferencia de las visiones arborescentes no requiere de ningún fundamento *externista* o trascendente, desvinculándose así de la imagen moderna del conocimiento, de sus dicotomías y dualismos al considerarlos únicamente distinciones metodológicas o conceptuales que no deben, en ningún caso, sustancializarse. Y que, como ya vimos, no son necesarias para explicar la objetividad, normatividad y otras nociones epistémicas relevantes.

3.4 Goodman y la verdad.

Ahora bien, ni el atrincheramiento, ni la proyectabilidad, ni el ER guardan un vínculo directo con la verdad. Desde la óptica de Goodman, la verdad no posee realmente la preeminencia que solemos atribuirle. Y aunque no niega que la verdad pueda ser una noción relevante dentro de algunas *versiones*, lo cierto es que ella no figura, ni mínimamente, como un criterio o recurso necesario para la elección y corrección de las *versiones de mundos*. La corrección, como ya se mencionó anteriormente, es incluso más importante que la verdad, pues puede ser el caso que una *versión* pueda mantenerse al margen de cualquier atribución de verdad o falsedad. Y sin embargo, su corrección o incorrección siga siendo imprescindible:

Rather than speak of pictures as true or false we might better speak of theories as right or wrong; for the truth of the laws of a theory is but one special feature and is often, as we have seen, overridden in importance by the cogency and compactness and comprehensiveness, the informativeness and organizing power of the whole system. (Goodman, 1978: 19)

La desestimación de Goodman por la verdad tiene un doble frente. Por un lado, está convencido que otras consideraciones, además de la verdad, pueden llegar a tener más peso y relevancia al momento de decidirse por una *versión de mundo*. Mientras que por otro sostiene que si bien la coherencia, la utilidad y la creencia firme no quedan completamente descalificadas como test para comprobar la verdad de un enunciado o *versión*, no son, en ningún sentido, test *concluyentes* para poder identificarla con certeza (Goodman 1978, 122). Dicho de otro modo, la coherencia, la utilidad y la creencia firme pueden ser herramientas útiles en nuestra búsqueda de la verdad, pero en ningún sentido pueden considerarse pruebas concluyentes para su definición.

Por ejemplo, tomemos a consideración la noción de verdad defendida por James para ver si la utilidad puede ser un criterio conclusivo. Esta noción de verdad sostiene que:

[b es verdadera \Leftrightarrow (b es una creencia útil)].

Esto quiere decir que una creencia es verdadera si y sólo si es útil en la práctica. No obstante, *la utilidad* –sostiene Goodman- *a diferencia de la verdad, se presenta en grados*. Incluso, puede ser el caso de que existan enunciados verdaderos que no siempre resulten útiles o enunciados útiles que no sean necesariamente verdaderos. Por eso, a lo mucho, la utilidad puede ser una medida de *verosimilitud*, pero no una medida o criterio que nos permita identificar *la verdad en sí* (Goodman, 1978: 122-123).

Pensemos ahora en otro criterio pragmatista, la creencia firme. Esta noción nos dice que:

[b es verdadera \Leftrightarrow (b ha sido probada y verificada en x,y,z)].

Esto significa que una creencia es verdadera, si y sólo si, ha sobrevivido a los test más confiables, es decir, no importa cuanto más fuéramos a investigar y debatir, esa creencia no sería derrocada por una experiencia o argumento recalcitrante. La credibilidad estable o duradera no es –según Goodman- una medida cercana a la verdad, pues mientras una creencia se mantenga firme y duradera ¿en qué sentido nos podría interesar su verdad? Así, la estabilidad de una creencia no es una *condición necesaria* para el establecimiento de la verdad (Ibíd. 124). Incluso, se sabe de casos en los que nuestras creencias más firmes han resultado ser falsas y las menos creíbles han resultado ser verdaderas. Por tanto, el test de la durabilidad y firmeza de la creencia tampoco es *conclusivo* para la identificación de la verdad.

La coherencia, en cambio, parecería ser una noción más venerable y congruente con el ER, el atrincheramiento y la proyectabilidad. La coherencia puede ser interpretada de muchas maneras distintas, pero todas ellas siempre reclaman para sí la consistencia del sistema. La noción coherentista de la verdad sostiene que:

(b es verdadera \Leftrightarrow b es miembro de un sistema coherente de creencias, que juntas integran una completa imagen del mundo).

La coherencia pudiera ser un test más definitivo para la identificación de la verdad, al menos más que la utilidad o la credibilidad. Sin embargo, defínase como se defina, la coherencia no es para Goodman un criterio *suficiente* de verdad, sino un factor que coopera junto con nuestros juicios de credibilidad inicial en nuestros esfuerzos para determinar la verdad (ibíd: 125).

De la correspondencia, ni hablar. Esta noción nos dice que:

$$(b) [b \text{ es verdadera} \Leftrightarrow (\exists B) (\exists x) (\exists y) (\exists R) (b = (B, x, R, y) \ \& \ xRy)].$$

Lo cual significa que para ser verdadera, una creencia B en la que se sostiene que existe un objeto x que guarda una relación R con un objeto y debe corresponderse con un estado de cosas externo e independiente del sujeto en el que, efectivamente, exista un objeto x y un objeto y relacionados por R. Para los correspondentistas las *condiciones de verdad* de un enunciado dependen, por un lado, de su estructura sintáctica, y por otro, de su *referente* externo, el cual es independiente y existe al margen del sujeto (A. & J. Burgess, 1980: 85). Pero una vez que se ha renunciado a la idea de “lo dado” y a la distinción interno-externo la noción de verdad por adecuación se vuelve insostenible.

Todo lo anterior indica con claridad que la verdad es una noción bastante dura de definir dentro de la propuesta de Goodman. Incluso él ni siquiera parece estar interesado en definirla. Lo cual es bastante congruente con su renuncia a cualquier compromiso metafísico o requerimiento trascendente. No obstante, esto solamente tendría sentido sí, efectivamente, la verdad tuviera que definirse exclusivamente en un sentido puramente metafísico. Veamos esto con más detenimiento:

Cuando Goodman afirma que ningún test es concluyente para identificar la verdad de un enunciado utiliza expresiones que sin duda llaman la atención. Dice, por ejemplo: “la utilidad puede ser una medida de *verosimilitud*, pero no una medida o criterio que nos permita identificar *la verdad en sí*”(truth itself) (Goodman, 1978:123). ¿A qué refiere Goodman con *la verdad en sí*?; O dice también: la estabilidad de una creencia no es una *condición necesaria* para el establecimiento de su verdad (necessary condition for truth) (ibíd:124). Y además añade refiriéndose a la coherencia: la coherencia más que ser un criterio *suficiente* para la verdad coopera junto con nuestros juicios de credibilidad inicial (sufficient for truth) (ibíd.: 125). Tal parece que Goodman está pensando la verdad como una intuición que reclama, todavía, condiciones necesarias y suficientes, y que solamente la estipulación de tales condiciones nos permitiría capturar la *verdad*

en sí. Si se piensa que existe algo como la *verdad en sí*, claramente cualquier test, entiéndase coherencia, estabilidad y utilidad será insuficiente. Goodman todavía piensa que la noción de verdad lleva consigo una fuerte carga realista y metafísica incompatible con su irrealismo. Lo cual no es del todo equivocado, la intuición de que el irrealismo es incompatible con los compromisos realistas y metafísicos es correcta. Sin embargo, la idea de que la verdad debe llevar, necesariamente, una fuerte carga realista y metafísica es totalmente errónea.

El hecho de que Goodman sostenga que no existe un test que nos pueda develar las condiciones necesarias y suficientes de la *verdad en sí*, dice mucho de la comprensión que el propio Goodman tiene sobre el tema, pues apelar a este tipo de condiciones para la identificación de la verdad es una característica primordial de los proyectos esencialistas y metafísicos (Kirkham, 1995:23). No estoy diciendo que Goodman sea un metafísico disfrazado, más bien, intento señalar que su educación se dio dentro de una tradición, específicamente la analítica. Por eso no es de sorprender que cuando Goodman se refiere a la verdad lo haga pensando en condiciones de suficiencia y necesidad. Esta intuición presente en los proyectos esencialistas de la verdad se manifiesta en el análisis que el filósofo estadounidense lleva a cabo, como un resabio de su primera formación académica.

Ahora el reto es proponer una elucidación de la verdad suficientemente robusta para que nos permita identificar cuándo estamos ante una creencia o enunciado verdadero, sin comprometerme con algún proyecto metafísico o esencialista de la verdad. Considero que es epistémicamente irresponsable erradicar a la verdad de nuestros discursos filosóficos. Por tal motivo, tengo el peculiar interés de proponer una elucidación pragmática de la verdad que sea congruente con un pluralismo rizomático. Esto con el propósito de demostrar que tal pluralismo es epistémicamente responsable y que puede dar cuenta de nociones relevantes como la normatividad, la objetividad y, por supuesto, la verdad. Todo esto desde un horizonte plenamente inmanentista.

Parte IV

Las reglas de verdad.

4. ¿Por qué la verdad importa?

¿Por qué la verdad importa? Ya hemos visto que un pluralismo rizomático a pesar de su radicalidad, no defiende ni se compromete con una *forma idiota de relativismo* como le llama A. Fine (2007), o un *relativismo malo*, como lo nombra R. Bernstein (2010), en el que se sostenga la completa ausencia de normatividad y criterios para establecer la verdad de nuestros enunciados. La normatividad de un pluralismo rizomático es una normatividad pragmática que encuentra su justificación en las relaciones de equilibrio y ajuste entre nuestras prácticas inferenciales y las prácticas atrincheradas dentro de un sistema o contexto.

Sin embargo, podría pensarse que basta, por ejemplo, con sostener la existencia de “condiciones de aceptabilidad racional” y que la preocupación por la *verdad en sí misma*, como le llama Goodman, es una invención o necesidad de algunos filósofos. Pues el científico que piensa que su labor consiste en la búsqueda de la verdad se engaña a sí mismo –sostiene Goodman–, lo que busca en realidad son otras virtudes epistémicas como la simplicidad, el poder predictivo, la coherencia del sistema, etc. (cfr. Goodman, 1978: 18). Por tanto, hablar de la verdad parecería ser solamente un capricho filosófico. Al fin y al cabo, no queda duda que las *versiones de mundos* son contextos normados, bastaría entonces con conservar esta normatividad y no preocuparse tanto por la verdad, sobre todo si ésta lleva aparejados compromisos metafísico o esencialistas.

Goodman no es el único neopragmatista que ha sostenido una visión de este tipo respecto a la verdad. R. Rorty (1983), por ejemplo, también negó que ésta tuviera un papel importante en nuestro conocimiento, pues los intentos por explicarla son un esfuerzo engañoso que pretende eternizar el

discurso tradicional heredado de la filosofía moderna. Ambos autores coinciden en pensar que la verdad lleva consigo, necesariamente, una fuerte carga realista y metafísica incompatible con su *antirrepresentacionismo*. No obstante, como mencioné anteriormente, seguir pensando la verdad como algo *en sí mismo*, como una propiedad metafísica que debe subsistir *por sí y en sí* es un error, en tanto la aleja de nuestras capacidades cognitivas, y en consecuencia, cualquier test que nos permita identificarla o atribuirle se vuelve insuficiente.

Para evitar cualquier tipo de compromiso metafísico se suele sustituir el concepto de verdad por el de ‘aceptabilidad racional’ o “condiciones de asertabilidad”. Sin embargo, esta estrategia debe ser cuestionada, pues en ella se sigue pensando, implícitamente, que la verdad debe ser “algo más” que nuestras razones, justificaciones o métodos para identificarla. Esta distinción, *verdad en sí misma* y “condiciones de asertabilidad”, también es una dicotomía que debe ser rechazada desde la perspectiva de un pluralismo rizomático. Pues, podemos asegurar que es verdad que el agua hierve a los 100 ° C; o que la presión del vapor de agua es de 760 mm Hg o 1 atmósfera; o que el agua habría hervido sí simplemente hubiese encendido el calentador de la estufa, sin tener la más ligera idea sobre si estos enunciados son verdaderos en sí mismos o simplemente cumplen con determinadas “condiciones de asertabilidad garantizada”. Esta distinción afianzada en la filosofía tradicional, sigue ligada a la idea de que la verdad es una propiedad que las cosas tienen *en sí mismas* y que no puede ser agotada por ningún tipo de justificación o test epistemológico. Sin embargo, lo cierto es que en la práctica asumimos la verdad de nuestras creencias sin preguntarnos si acaso estamos reportando algo que es *verdad en sí* o que simplemente cumple con ciertas “condiciones de asertabilidad”. El propio Putnam, en su intento por “deshacerse del collar de fuerza que cierto número de dicotomías han impuesto sobre nuestro pensamiento”, rechazó también esta distinción (cfr. Putnam, 1987: 81). Un pluralismo rizomático, que tiene el propósito de desvincularse de la imagen moderna del conocimiento tampoco puede aceptar tal separación en la práctica, pues en ella hacemos uso de la palabra verdad cotidianamente sin hacer distinciones ficticias como aquella entre “verdad *en sí*” y “aceptabilidad racional”, o “verdad *en sí*” y “condiciones de asertabilidad”

La verdad, a pesar de lo que piensen algunos neopragmatistas como Goodman y Rorty, se encuentra íntimamente ligada a la noción de “creencia como disposición a la acción”. En ésta noción se reconoce que las creencias no son un acto mental de la conciencia privada (como supone el mentalismo y el *representacionismo*) sino *disposiciones* a tener ciertos comportamientos públicos

verificables. Por tanto, lo que distingue a las creencias no es un contenido mental inaccesible para el interlocutor, sino las acciones que ellas mismas producen:

More generally, the rule for clarifying a proposition (whether believed or not) is to refer it to the habits of action in which the belief of it would consist. (Fisch, 1986: 94)

Lo anterior implica que si S cree que p , entonces S tiene una disposición a actuar como si p fuera verdadera. Nos abrimos paso en el mundo a través de nuestras acciones, resolvemos problemas, salvamos obstáculos, establecemos vínculos y relaciones, hacemos inferencias exitosas sobre la base de la verdad de nuestras creencias heredadas y atrincheradas. Explicamos los mecanismos de herencia genética, intervenimos los organismos y los modificamos genéticamente para convertirlos en bioartefactos útiles para el consumo y necesidades humanas sobre la base de determinadas reglas, axiomas y teorías que han mostrado ser exitosas y de cuyas repercusiones prácticas somos conscientes. ¿Diríamos que tales teorías, axiomas o reglas de investigación solamente cumplen con determinadas “condiciones de asertabilidad”? ¿O podemos asumirlas como verdaderas en tanto nos son útiles para la resolución de determinados problemas y permiten, además, el avance y progreso de nuestras investigaciones?

Considero que es epistémicamente irresponsable renunciar a la verdad. Ésta es una noción de suma relevancia dentro de nuestras investigaciones más sofisticadas y también en nuestro hacer cotidiano. Es verdad que si no salgo de casa a las 8:30 am no podré alcanzar el bus que me lleva al instituto; también es verdad que si no pago mi recibo de luz a tiempo me cortarán el servicio y tendré que verme metido en un engorroso vaivén de trámites burocráticos; del mismo modo en que es verdad que $v_{luz}=c=299792458 \text{ m/s}$ ¹³ o que *todos los átomos de un mismo elemento químico son iguales en masa y propiedades y diferentes de los átomos de cualquier otro elemento*. La verdad de estos enunciados no debe entenderse como una *verdad en sí*, infalible e incorregible. Más bien son creencias que han demostrado su eficacia y que nos han permitido resolver problemas prácticos como pagar a tiempo el alquiler o enviar satélites artificiales al espacio. La atribución de verdad que hacemos a estas creencias siempre será revisable y falible, pero mientras sigan dando resultados y se encuentren atrincheradas en nuestras prácticas pueden tener un alto grado de estabilidad y credibilidad. Así, la verdad cumple una función vital en nuestras vidas, pues ordena y dirige nuestras acciones. Si bien puede ser cierto que, como dice Goodman, hay *versiones de mundos* que

¹³ la velocidad de la luz en el vacío es una constante universal con el valor de 299 792 458 m/s

no necesitan ser planteadas en términos veritativos. En aquellas en las que sí, cuya comunidad está conformada por miembros que desean que sus enunciados sean evaluados como verdaderos, se requiere de criterios o reglas que nos permitan atribuir verdad o falsedad a nuestras creencias. Cuando deliberamos sobre algún tópico se suele apelar a la verdad de nuestros argumentos, explicamos la mejora de nuestras investigaciones asumiendo que de una manera u otra podemos obtener resultados verdaderos o asumimos que lo que aprendemos en el colegio es conocimiento verdadero y útil para la vida intelectual y práctica.

La verdad, como afirma C. Misak, es una noción con alto valor de cambio en la filosofía, pues resulta útil para la explicación de otras nociones como el significado, la negación, la consecuencia lógica, incluso nuestras inferencias lógicas más básicas (del tipo $(p \rightarrow p)$) operan sobre valores de verdad (cfr. Misak, 2007: 74). Así, la verdad parece cumplir una función valiosa en nuestros discursos y acciones. Pues, del mismo modo como el bien y el mal son maneras muy básicas de evaluar las acciones humanas como correctas o incorrectas, la verdad y falsedad son los parámetros bajo los cuales evaluamos las creencias que tenemos sobre el mundo (cfr. Lynch, 2004:13).

Por tal motivo, ocuparse de la verdad no es un tema trivial ni mucho menos secundario. Pero, en un pluralismo rizomático, donde “lo dado” no tiene relevancia epistémica alguna y los criterios de corrección son intrasistémicos y plurales, ¿qué noción de verdad resulta la más conveniente y adecuada?

4.1 Verdad por correspondencia y pragmatismo.

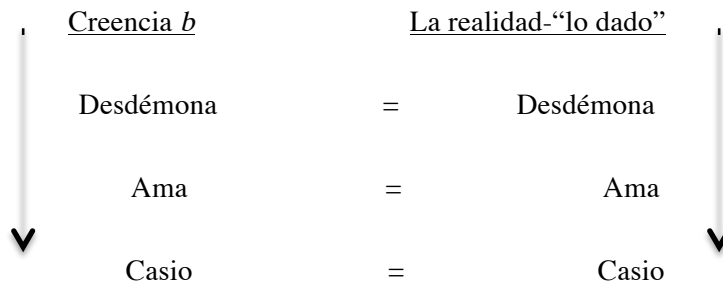
La definición tradicional de la verdad es la correspondencia. Aristóteles, Tomás de Aquino, Bertrand Russell, por mencionar solamente algunos, han asumido esta definición. La definición de la verdad por correspondencia nos dice que una proposición será verdadera, si y sólo si, el contenido de esa proposición refleja fielmente (o se corresponde con) un estado de cosas conformado por hechos que existen *en sí* y *por sí* mismos, independientemente de cualquier contribución conceptual o del lenguaje (cfr. Hookway, 2002:85).

Examinemos la definición.

En *The Problems of Philosophy* (1912) B. Russell otorga la visión estándar de esta definición y a la cual ya he hecho alusión anteriormente:

$$(b) [b \text{ es verdadera} \Leftrightarrow (\exists B) (\exists x) (\exists y) (\exists R) (b = (B, x, R, y) \ \& \ xRy)].$$

Supongamos que hay un sujeto B llamado Otelo que tiene la siguiente creencia *b*: “Desdémona ama a Casio”. Desdémona es el objeto *x* de nuestra creencia, Casio el objeto *y*, y el amor la relación R. La creencia *b* tiene un conjunto de objetos y relaciones con un sentido definido, es Desdémona quien ama a Casio y no al revés. Para que la creencia *b* sea verdadera se requiere que en la realidad (la cual es concebida como independiente de cualquier determinación subjetiva) deban existir los objetos *x* y *y* reunidos por la misma relación R y con en el mismo sentido señalado en la creencia *b*:



Así, lo que hace verdadera a la creencia *b* es una realidad que existe independientemente de cualquier determinación subjetiva y cuyos objetos, relaciones y sentido son reflejados fielmente por la misma creencia *b*. No obstante, el supuesto de una realidad independiente, como ya vimos a lo largo de la tercera parte de este trabajo, se encuentra en flagrante oposición con los postulados del pluralismo rizomático, y con lo que D. McDermid ha denominado “*The New Master Argument*” de N. Goodman. El cual puede comprenderse del siguiente modo:

Goodman has suggested that since nothing can be said about the world apart from some frame of reference used to describe it (i.e. some theory or language), the idea that there is a world independent of such frameworks is senseless (McDermid, 2006.48).

Si he citado el *New Master Argument* es para señalar algo que ya he dicho con anterioridad, que desde la óptica de Goodman, apelar a un estado de cosas externo e independiente resulta un sinsentido, toda vez que se ha renunciado a la idea de “lo dado”. Claramente, la definición de verdad por correspondencia es una definición con fuertes compromisos realistas, pero una vez abandonadas éstas intuiciones y sus dicotomías, la definición de verdad por correspondencia cae por su propio peso. No obstante, hay quienes afirman que la definición de verdad por correspondencia no lleva aparejados, necesariamente, compromisos de índole metafísico. Pues sostienen que esta adecuación no requiere de un estado de cosas ya hecho, al margen de cualquier contribución

subjetiva. La adecuación, en todo caso, puede ser fenoménica, con una realidad *constituida* desde los EC, lenguaje o teorías. Así, la última parte de la ecuación: xRy , puede ser un estado de cosas *constituido* fenoménicamente y no en *sí mismo*. Esta definición fenoménica de la correspondencia, como señalan Lombardi y Ransanz (2012), pudiera funcionar adecuadamente en un RI en el que todavía se reclama la presencia de un realismo mínimo. En dicha propuesta pudiera ser hasta incluso idónea, dados los problemas de la definición de verdad como *justificación en condiciones ideales*. Sin embargo, para un pluralismo rizomático, en el que se ha renunciado también al paradigma kantiano y que está comprometido fuertemente con el pragmatismo, resultaría inconveniente.

Veamos esto con detenimiento:

J. Capps (2019) reconoce la imposibilidad de reunir en una sola definición la pluralidad de rasgos y características que conforman las diferentes nociones pragmatistas de la verdad. Sin embargo, señala que éstas poseen ciertos elementos comunes que pueden ser destacados de un modo general. Entre ellos, el rechazo a la teoría de la verdad por correspondencia. El principal problema con esta definición de la verdad –desde la óptica pragmatista– es su estatismo, pues al enfocarse exclusivamente en la correspondencia que debería darse entre las proposiciones y sus referentes externos, no explica el motivo por el cuál una creencia verdadera puede resultar valiosa, ni su función práctica dentro de un sistema. Las teorías pragmatistas, por el contrario, ven a la verdad como una noción útil para la resolución de conflictos, ya sea en la vida cotidiana o en la investigación científica. Al respecto Capps señala:

In particular, the correspondence theory of truth sheds no light on what makes true beliefs valuable, the role of truth in the process of inquiry, or how best to go about discovering and defending true beliefs. For Peirce, the importance of truth rests not on a “transcendental” (1901a [1935: 5.572]) connection between beliefs on the one hand and reality on the other, but rather on the practical connection between doubt and belief, and the processes of inquiry that take us from the former to the latter. (Capps, 2019:2)

Capps, citando también a Peirce, señala un rasgo característico de las teorías pragmatistas de la verdad, el cual consiste en afirmar que la relevancia de la verdad no reside en su correspondencia con un estado de cosas externo, trascendente a los agentes epistémicos, sino en su rol práctico para la orientación de nuestras acciones e investigaciones, ya sean científicas, éticas, legales, políticas, etc. Por tanto, la verdad debe ser entendida como una noción útil que nos permite pasar de un estado

de la experiencia a otro más deseado. Por lo que, si por verdad o falsedad se refiere a algo que no puede ser definido en términos de este tránsito, entonces estamos hablando de algo que no tiene relevancia alguna.

Como podemos ver, un rasgo notable de las teorías pragmatistas de la verdad, según Capps, es su enfoque en los aspectos prácticos que conlleva asumir una creencia como verdadera, en la manera en que ésta puede ser usada, dentro de contextos prácticos e inferenciales, para hacer aserciones, conducir investigaciones, resolver problemas y lidiar con conflictos. También D. Macbeth, en *Pragmatism and Objective Truth* (2007) resalta la relevancia práctica que el pragmatismo atribuye a la verdad:

The content of a claim is to be understood not directly in terms of what is the case if it is true (as if we had some special insight into the meaning and truth of such judgments), but indirectly in terms of what follows if it is true. (Macbeth, 2007: 173)

Una vez que determinada creencia es asumida como verdadera, la pregunta crucial que se hace el pragmatismo es: ¿qué diferencia concreta producirá su verdad en la vida actual de las personas? ¿Qué experiencias serán diferentes de las que se obtendrían si la creencia fuera falsa? W. James, por ejemplo, ofrece una noción de verdad que, al igual que Peirce y lo señalado por Macbeth y Capps, enfatiza los aspectos prácticos que conlleva la atribución de verdad a nuestras creencias. A su modo de ver, utilizamos la noción de verdad para señalar nuestra confianza en una idea o creencia particular y actuamos en consecuencia de ello. Así, la posesión de pensamientos verdaderos significa hacerse de instrumentos de acción inestimables, y nuestro deber de aspirar a la verdad, lejos de ser una orden vacía que proviene de los cielos, o un impedimento autoimpuesto por nuestro entendimiento, puede considerarse valioso por sus consecuencias prácticas (cfr. James, 1907: 174).

De manera muy general, se puede decir que para el pragmatismo la verdad no es un fin en sí mismo, sino solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones vitales, creencias o estados cognitivos. Dicho de otro modo, desde la perspectiva pragmatista, la verdad que se le atribuye a una creencia es un vehículo que puede conducirnos hacia otros momentos de la experiencia a los que merece la pena haber sido conducidos. La verdad cumple así la función de ser un andamio cognitivo que posibilita nuevas acciones, creencias o estados de una investigación, constituyendo, como sostiene Peirce, el paso de un estado de duda a un estado de creencia. Este tránsito de un estado a otro define el rol práctico que tiene la verdad.

N. Goodman piensa que el fin último del conocimiento no es la verdad, y puede que esto sea en parte cierto, pues la verdad no necesariamente está al final de nuestras investigaciones como comúnmente se suele pensar, sino que también la podemos encontrar al principio, como guías de acción que dan forma a una investigación, o andamios que nos permiten ejecutar determinadas acciones o investigaciones. Crear una *versión de mundo*, como ya he señalado anteriormente, no es un proceso *ex nihilo*, requiere de puntos de apoyo, de creencias previas fuertemente atrincheradas en un contexto histórico, esas creencias son útiles para la formación de otras creencias nuevas que posteriormente podrán atrincherarse o no, pero que son el resultado de procesos inferenciales basados en un andamiaje de saberes previos. Entre estos saberes previos podemos encontrar creencias que bien pueden ser asumidas como verdaderas en tanto posibilitan nuevas líneas de investigación, nuevas acciones o consideraciones respecto a determinados tópicos. Por ejemplo, las leyes de Newton y las leyes de la termodinámica fueron en su momento, el resultado de una investigación. Pero ahora cumplen la función de ser andamios cognitivos que permiten generar otro tipo de investigaciones con resultados prácticos, y mientras sigan generando resultados, guiando acciones y proporcionando bases sólidas para otras investigaciones presentes y futuras pueden considerarse verdades estables. Aunque esta estabilidad no pueda ser entendida *a priori*, sino pragmáticamente.

La verdad es así también una cuestión de orientación. Pues del mismo modo en como aceptamos la verdad de las leyes del movimiento newtoniano, aceptamos la existencia de átomos y partículas subatómicas sin haberlas visto nunca directamente, pero lo hacemos porque funciona hacerlo así, porque de ese modo el flujo de nuestra experiencia se acomoda mejor y puede ser explicado, y todo cuanto hacemos y conocemos se adecua con tal creencia. Desde esta óptica la verdad también funciona como poste base y orientador en una investigación, como una regla de tipo heurístico útil para la resolución de problemas concretos, para permitir, por ejemplo, que el agente pueda adaptarse con éxito a su entorno o generar otras creencias útiles y verdaderas que posteriormente puedan cumplir con la misma función. En palabras de James:

[...]Primariamente y a nivel del sentido común, la verdad de un estado mental significa esta función de una conducción que merece la pena. Cuando un momento de nuestra experiencia, de cualquier clase, nos inspira un pensamiento verdadero, significa que más tarde o más temprano, entramos mediante la guía del pensamiento, nuevamente, en los hechos de la experiencia, estableciendo así, ventajosas conexiones con ella [...] *Estas orientaciones simple y plenamente verificadas son ciertamente los originales y prototipos de los procesos de verdad.*

(James, 1907: 176)

El que una creencia sea ‘verificada pragmáticamente’ no significa que se corresponda con un estado de cosas externo, sino que ella tiene ciertas consecuencias prácticas que confirman las expectativas que tenemos en mente. Al empujar levemente el lápiz ubicado al borde de mi escritorio tengo la expectativa de que caerá al piso por la fuerza gravitatoria, la misma fuerza que está presente en el movimiento del más minúsculo alfiler hasta la luna y otros cuerpos celestes. De tal modo que el enunciado: “*Dos cuerpos se atraen con una fuerza directamente proporcional al producto de sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que las separa, y está dirigida según la recta que une los cuerpos*” mediante el cual se expresa la ley de Gravitación universal se verá verificado cada vez que nuestras expectativas respecto a ese mismo enunciado (y las cuales hemos adquirido mediante procesos de aculturación, educación y adiestramiento) se vean confirmadas. Cuando las expectativas que tenemos en mente se ven reafirmadas, entonces decimos que nuestras creencias están “de acuerdo” con la realidad, aunque esto no sea más que una mera forma de hablar, pues nuestras intuiciones realistas también pueden ser una cuestión de mero hábito (cfr. Goodman, 1978: 20).

De este modo, la verdad constituye un tipo de orientación que permite formarnos expectativas relevantes respecto al comportamientos de las personas y de los objetos:

Truth is not just a goal of inquiry, as Dewey claimed, but actually a norm of inquiry that sets expectations for how inquirers conduct themselves. (Capps, 2019:7)

Atribuir verdad a una creencia tiene claras consecuencias prácticas. Pues en el momento en que la verdad es atribuida a una creencia, dicha creencia se convierte en una guía para la acción sobre la que se establecen ciertas expectativas. Pensemos, por ejemplo, en la afirmación: *sólo cada quien puede sentir su dolor*. Si es verdad que *sólo cada quien puede sentir su dolor*, entonces yo no puedo llegar a una consulta médica y decirle al médico encargado: “me duele tu estómago”, “quítame tu dolor” o “vengo a consulta porque me duele tu hígado”. La verdad atribuida a dicha creencia condiciona mi comportamiento y expresiones dentro de determinados contextos, así como condiciona también mis expectativas relevantes, pues no puedo esperar que por el hecho de que yo sienta dolor, todos aquellos que me rodean deban sentir también el mismo dolor y comportarse consecuentemente. Comportarme como si todos pudieran sentir mi dolor o decir cosas tales como: “me duele tu estómago” simplemente no tienen sentido una vez asumida la verdad del enunciado *sólo cada quien puede sentir su dolor*.

Pensemos, por ejemplo, en la atribución de verdad a esta otra afirmación: *existe un mundo externo*. Asumir la verdad de la creencia en un mundo externo, no implica en ningún sentido, comprometerse con algún tipo de correspondencia metafísica o con la existencia fáctica de un estado de cosas externo, sino simplemente con el reconocimiento de que dicha creencia es una guía o regla para la acción. En un sistema donde esta creencia se asuma como verdadera se establecerán determinadas expectativas relevantes, los miembros de la comunidad tendrán determinados comportamientos y toda investigación presente y futura será orientada por dicha creencia. Y así podemos pensar en otras afirmaciones como: *nada hay en la mente que no haya pasado primero por los sentidos; la percepción no es absoluta, sino relativa, es decir, que no tiene lugar en el vacío, sino que ocurre siempre en un contexto; o el estímulo distal es referido a la energía física que emana de una fuente de estimulación externa*. Todas estas creencias o enunciados, en tanto sean asumidos como verdaderos, darán lugar a distintos sistemas de investigaciones, como el empirismo, el relativismo y el funcionalismo probabilístico. Convirtiéndose, además, en guías o reglas que orientarán distintos sistemas y que delimitarán las expectativas y comportamientos de los investigadores.

4.1.1 Verdad y pluralidad rizomática.

En consonancia con todo lo anterior, la verdad en un pluralismo rizomático o *genuinamente pragmatista*, no puede ser pensada como la correspondencia con un “factor objetivo independiente de nuestra voluntad” por mínimo que éste sea, pues tal “factor objetivo” como ya vimos, no tiene, ni puede tener relevancia epistémica alguna. La verdad, entendida en un sentido *genuinamente pragmatista* y, por ende, compatible con los postulados de una pluralidad rizomática, debe ser vista como una herramienta, guía u orientación que nos permita transitar de un estado de la experiencia a otro más deseable, siempre en equilibrio y ajuste con los objetivos y prácticas de un sistema.

Aquellas creencias que sean asumidas como verdaderas y que cumplan su función como guías o andamios para el establecimiento de nuevas creencias y prácticas exitosas, no pueden ser vistas como verdades en *sí mismas*, ya que su verdad no es una propiedad intrínseca sino el resultado de distintos procesos que nos permiten atribuir adecuadamente la verdad a nuestras creencias o enunciados. Las *versiones de mundos*, como ya he señalado, son contextos normativos con criterios de corrección definidos mediante procesos pragmáticos de atrincheramiento y proyectabilidad, de tal modo que, cada *versión de mundo* cuenta con sus propios criterios implícitos o explícitos que

gobiernan y rigen los procesos mediante los cuales evaluamos y atribuimos veracidad a nuestras creencias, sin que esto represente un relativismo malo en el que cualquier atribución o evaluación pueda ser correcta. Solamente aquellas atribuciones avaladas por la normatividad de cada *versión*, en términos de atrincheramiento y proyectabilidad, podrán considerarse correctas. Es así como somos nosotros mismos quienes hacemos verdaderas a nuestras creencias. Los criterios mediante los cuales atribuimos el predicado “verdadero” a nuestras creencias o enunciados no existen *a priori*, ni están esperando inertes su descubrimiento. Por el contrario, se producen y construyen a lo largo del tiempo y a través de las prácticas. ¿Cómo se justifican y establecen estos criterios de atribución? ¿Cómo se aplican y cómo puedo saber si yo, o cualquier otro miembro de mi comunidad, los ha aplicado adecuadamente? Estas son preguntas que responderé en las siguientes secciones.

4.2 Versiones de mundos, juegos de lenguaje y formas de vida.

En la sección 3.3.3 mencioné que conocer y comprender una *versión de mundo* diferente a la mía es como aprender un nuevo lenguaje, no bastan los diccionarios, ¡la práctica es un imperativo! Cuando hice esta comparación no estaba pensando en el lenguaje como una simple colección de enunciados sino en los *juegos de lenguaje* de Wittgenstein. Las *versiones de mundos* son contextos normados, y para comprender su normatividad es necesario participar en sus prácticas, ya sea mediante el ejemplo, la imitación, el adiestramiento u otros recursos que nos permitan, poco a poco, irnos adentrando en el horizonte de su sentido.

De la misma manera, los *juegos de lenguaje* son actividades normadas por reglas que encuentran su justificación en el uso y prácticas lingüísticas. Por lo que comprender un nuevo lenguaje, desde la perspectiva de Wittgenstein, consiste en aprender una serie de prácticas que determinan el correcto empleo de las expresiones y palabras. Los *juegos de lenguaje* y las *versiones de mundos* son nociones que tienen bastante en común. Pensar las *versiones* en términos lingüísticos, como *juegos de lenguaje*, me permitirá aclarar la elucidación de la verdad de la que me ocuparé, entendida como el correcto seguimiento de reglas de atribución dentro de contextos normativos. Veamos qué son los *juegos de lenguaje* y cómo se relacionan con las *versiones de mundo*.

4.2.1 El significado como uso.

Wittgenstein inicia las *Investigaciones Filosóficas* (1953) (en adelante solamente IF) desmarcándose de las visiones mentalistas y *representacionistas* del significado. Estas visiones

sostienen que el significado de una expresión depende de su correspondencia con un referente externo. Así, la expresión: “Luis está comiendo sobre la barra del desayuno”, tiene significado únicamente si hay un sujeto llamado Luis que, efectivamente, está comiendo sobre la barra del desayuno. No obstante, Wittgenstein sostiene que el significado de una expresión no depende de que ésta refiera a un estado de cosas externo, sino de la satisfacción de las reglas que determinan el uso correcto de una expresión dentro de un determinado *juego de lenguaje*.

Por ejemplo, si en una cena romántica le digo a mi novia “te quiero” y ella me contesta “vete al diablo”, yo puedo suponer que mi novia está enojada. Tratando de indagar en los motivos de su enojo le pregunto qué es lo que le tiene tan molesta y ella me contesta que nada, que de hecho está muy contenta con la velada y que “vete al diablo” es la expresión mediante la cual ella manifiesta su cariño. Claramente mi novia no está aplicando adecuadamente las reglas del español, pues “vete al diablo” es una expresión que manifiesta enfado, disgusto o repudio, pero no cariño. Y aunque mi novia se esfuerce en señalar que “para ella” decir “vete al diablo” es una manifestación de amor, tal afirmación no tiene sentido dentro de un contexto de hablantes en el que “vete al diablo” es una expresión de disgusto. Así, la semántica de una expresión está determinada por su uso. Por ello, un hablante competente es aquel que conoce las reglas de un lenguaje y emplea las expresiones de éste de manera adecuada dentro de un contexto determinado.

En el pasaje §43 de las IF Wittgenstein sostiene que para una gran clase de casos el significado de una palabra es su uso dentro de un lenguaje. Del mismo modo en §197 afirma que el significado de una palabra reside en su uso, y en §432 que todo signo parece por sí sólo muerto, pues la vida de éste reside en su uso. La consecuencia inmediata de estas afirmaciones golpea directamente el corazón de la teoría moderna del significado. Pues éste ya no puede pensarse bajo la imagen mentalista en la que existe, por un lado, una mente privada (separada del mundo) en la que hay depositados determinados deseos, pensamientos y creencias. Mientras que por otro, existe un mundo de objetos independientes, los cuales deben ser *representados* correctamente. Incluso el lenguaje ostensivo y los reportes empíricos pueden comprenderse a partir de esta visión pragmática del lenguaje. Cuando digo: ‘esto es verde’ o ‘hay un libro sobre el escritorio’ no estoy estableciendo una conexión entre un enunciado y un referente externo, lo que hago es conectar una palabra con una muestra, con un gesto. La ostensión y los reportes empíricos deben entenderse como instrumentos de la gramática y no como reportes de una realidad independiente y externa.

De este modo, en su aspecto epistemológico, la tesis del significado como uso nos permite vincular la propuesta de Wittgenstein con el irrealismo de Goodman, pues ambas se colocan al margen de la discusión realismo-antirrealismo. Tanto las *versiones de mundos* como los *juegos de lenguaje* son nociones que han renunciado al *representacionismo* de la modernidad y a sus requerimientos metafísicos y dicotómicos.

La identidad entre uso y significado en Wittgenstein ha sido interpretada de muchas maneras diferentes, Sin embargo todas ellas pueden agruparse en dos grandes bloques: las interpretaciones que sostienen una *identidad fuerte* y las que sostienen una *identidad débil* (cfr. Luntley, 2003). Asumir una *identidad fuerte* entre uso y significado se adecúa más a los propósitos y alcances de la *Investigación gramatical* de Wittgenstein, así como también resulta ser más cercana al pragmatismo y al papel que tienen nuestros hábitos y acciones en la construcción de las diferentes *versiones de mundos* en Goodman. Esta *identidad fuerte* afirma que el uso es el *único* criterio bajo el cual podemos determinar el significado de una palabra sin la necesidad de recurrir a otros elementos formales, *a priori* o trascendentes, pues nada determina el significado de las palabras más que las reglas de uso que una comunidad lingüística ha decidido adoptar. De este modo, el criterio bajo el cual aceptamos un enunciado como significativo no está más allá del *juego de lenguaje* al que pertenece. Del mismo modo, si la verdad ya no es vista como una propiedad sino como un predicado que puede atribuirse a nuestros enunciados siguiendo determinadas reglas dentro de un *juego de lenguaje*, entonces podemos afirmar que estas reglas, las cuales determinan la correcta atribución del predicado “verdadero” a nuestros enunciados, no tienen otra justificación más allá del uso que hacemos de ellas.

Por el contrario, quienes sostienen una *identidad débil* afirman que el uso no es suficiente para develar el significado de las palabras, pues éste es un criterio o medida de la comprensión del significado pero no es el significado mismo. Se requiere, además, de otros elementos formales, como axiomas, teoremas finitos y reglas de derivación que expliciten el significado de todas las expresiones posibles dentro de un lenguaje, para poder develar así la estructura lógica que lo constituye. Sin embargo, estas intenciones teóricas formales por parte de quienes defienden una *identidad débil*, contradicen el cometido de la *Investigación gramatical* wittgensteiniana. La cual no tiene como objetivo la construcción de nuevas teorías o explicaciones de tipo lógico sino el examen del uso que las palabras tienen dentro de un determinado *juego de lenguaje*. El examen gramatical de Wittgenstein no busca sistematizar o reglamentar el uso de las palabras mediante teoremas, axiomas o reglas formales, sino identificar, en la práctica, las distintas maneras bajo las cuales

empleamos ciertas expresiones y las asumimos como significativas:

Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y este examen arroja luz sobre nuestro problema al quitar de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje. (IF §90)

Con este tipo de examen se subraya la necesidad de dejar de pensar el lenguaje como un cálculo o sistema ideal de enunciados para enfocarnos en el rol práctico que tienen las palabras en nuestro lenguaje ordinario. Desafortunadamente estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial a la investigación reside en capturar la “esencia” única del lenguaje. Sin embargo, el objetivo de la *Investigación gramatical* no consiste en reemplazar una teoría por otra, sino en cambiar la manera en la que vemos el lenguaje, los problemas filosóficos y el tipo de investigación que reclaman para su clarificación (cfr. McGinn, 1997:27).

Las aspiraciones teóricas formalistas de quienes defienden una *identidad débil*, como M. Dummett y el constructivismo semántico, contradicen aquello que Wittgenstein ya venía formulando desde los *Cuadernos azul y marrón* (1933-1935):

Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad la filosofía es ‘puramente descriptiva’. (CA: §47)

Esta misma idea se verá reforzada en las IF cuando afirma:

No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. (IF §109)

Estas afirmaciones contrastan notablemente con las ideas presentadas en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) (en adelante solamente TLP). En esta obra Wittgenstein pensaba que el lenguaje debía estar gobernado por un único y complejo sistema de *reglas de sintaxis lógica*, las cuales determinarían las posibilidades combinatorias de los símbolos. Respetar estas reglas lógicas resultaría fundamental para el establecimiento del significado de las proposiciones, pues violar

alguna de ellas significaría *representar* un hecho imposible o *representar* incorrectamente la *forma lógica* que tienen en común el lenguaje y la realidad.

No obstante, el Wittgenstein intermedio y tardío daría un giro de timón a la normatividad logicista presentada en el TLP. En vez de apelar a reglas de sintaxis lógica (abstractas y universales), la normatividad presente en las IF se encuentra fuertemente vinculada al uso y a las prácticas compartidas dentro de una comunidad. Por este motivo, no hay reglas ocultas en la mente de los hablantes, ni escondidas en los fríos hielos de la sintaxis lógica. En consecuencia, las reglas que nos permiten llevar a cabo la correcta atribución de verdad a nuestros enunciados no deben buscarse en el formalismo lógico sino en el uso ordinario que hacemos del lenguaje, pues todo lo que requerimos para su establecimiento nos está dado en la inmediatez del lenguaje ordinario.

Al vincular fuertemente la semántica al uso que se hace de las expresiones dentro de un lenguaje se abre paso a la posibilidad de tener una pluralidad de sistemas significativos igualmente válidos. De modo que, los *juegos de lenguaje* no son lenguajes ideales, ni partes de un lenguaje general sino sistemas de comunicación humana, válidos e independientes en sí mismos. Por lo que no existe un único lenguaje ideal como en el TLP, sino una multiplicidad de *juegos de lenguaje* autónomos gobernados por sus propias reglas de uso e irreducibles a otras reglas más generales. Puede imaginarse, por ejemplo, un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. Y así muchos otros lenguajes normados por sus propias reglas de uso y moldeados según las intuiciones lingüísticas de los hablantes (cfr. IF §19).

Esta pluralidad no es estática, dada de una vez y por todas; sino que con las configuraciones y re-configuraciones de las prácticas a lo largo del tiempo surgen nuevas formas de lenguaje, nuevos *juegos* que bien pueden conservarse o volverse anticuados y olvidarse (cfr. IF §23).

4.2.2 Juegos de lenguaje.

La noción *juego de lenguaje* puede ser rastreada hasta los *Cuadernos azul y marrón*. En el Cuaderno azul esta noción aparece fuertemente vinculada al lenguaje ordinario y a la vivencia práctica:

Los juegos de lenguaje son modos de utilizar signos [...] son las formas de lenguaje con que un niño comienza a hacer uso de las palabras. El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de las formas primitivas de lenguaje o de lenguajes primitivos. Si queremos estudiar los problemas de la verdad y la falsedad, del acuerdo y desacuerdo de las proposiciones con la realidad¹⁴, de la naturaleza de la aserción, la suposición y la pregunta, nos será muy provechoso considerar formas primitivas de lenguaje en las que estas formas de pensar aparecen sin el fondo perturbador de los procesos de pensamiento altamente complicados. Cuando consideramos formas de lenguaje tan sencillas, desaparece la niebla mental que parece envolver nuestro uso ordinario del lenguaje. (CA: 44)

Como se puede ver, los *juegos de lenguaje* se encuentran fuertemente vinculados a nuestras prácticas cotidianas y a los métodos mediante los cuales los aprendemos. Es en estas prácticas y cotidianeidad donde los problemas filosóficos, como el de la verdad, pueden encontrar su clarificación. De la misma manera en la que el pragmatismo intenta resolver disputas metafísicas y filosóficas apelando a nuestras prácticas cotidianas, del mismo modo Wittgenstein piensa que nuestro uso ordinario del lenguaje puede resultar útil para la resolución de los problemas filosóficos que durante tanto tiempo han encandilado a la filosofía. En las IF señala:

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras [...] es uno de esos juegos por medio de los cuales los niños aprenden su lengua materna. Llamaré a estos juegos “juegos de lenguaje” y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje [...] Llamaré también “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado. (IF §7)

De este modo, los *juegos de lenguaje* dirigen nuestra atención a contextos y actividades concretas, éstos no pueden desvincularse de las actividades con las que se encuentran “entretelados”. Ocuparse de los *juegos de lenguaje* es ocuparse también de los diferentes modos en cómo hacemos y construimos nuestros conceptos. Las reglas de uso que gobiernan estos *juegos* no son reglas de sintaxis lógica como en el TLP, sino reglas prácticas que aprendemos mediante

¹⁴ En esta cita de los CAM Wittgenstein parece relacionar la verdad y la falsedad con el acuerdo o desacuerdo de las proposiciones con la realidad. Aunque no explica qué es lo que entiende por acuerdo y desacuerdo, es dudoso que haga uso de estas nociones en un sentido realista, ya que posteriormente en *Sobre la certeza* (1969) Wittgenstein enfatizará que la misma idea de concordancia con la realidad no tiene una aplicación clara (SC §191; §215). Lo mismo ocurrirá en las IF, pues desde principio se desmarca de cualquier visión *representacionista* del significado.

procesos de adiestramiento, repetición, imitación, ostensión y otros recursos prácticos. Es a través de estos recursos como dichas reglas son incorporadas a nuestra cognición e incluso corporizadas para responder de manera ‘automática’ a determinados estímulos. Por tanto, y como ya dije anteriormente, un nuevo *juego de lenguaje* no se comprende de manera ideal o abstracta, la práctica es un imperativo.

Al “comprender” un nuevo *juego de lenguaje* las personas “conocen” también una nueva actividad que les demanda ejercitar ciertas habilidades. Es con la práctica y la vivencia como se van adentrando poco a poco en esta nueva actividad, adquieren la destreza necesaria para el manejo de los signos, para la lectura de los gestos, las entonaciones de voz, y la aplicación de determinados predicados, etc. Para Wittgenstein, términos epistémicos como “saber”, “conocer”, “aprender”, “dudar”, entre otros, no remiten a ‘estados mentales’ sino simplemente a una familia de casos y de situaciones en las cuales se aplica dicho término:

La gramática de la palabra ‘saber’ está evidentemente emparentada con la gramática de las palabras “poder”, “ser capaz”. Pero también emparentada de cerca con la de la palabra “entender”. (‘Dominar’ una técnica). (IF §150)

Cuando sostenemos que una persona x ‘conoce’ una propiedad p o ‘entiende’ q , no estamos diciendo que en x se haya suscitado un determinado estado mental η , sino que x ha sido capaz de ‘dominar una técnica’ que le permite afirmar p o q . Aplicamos los términos “saber” y “conocer” a la capacidad que tienen las personas de llevar a cabo distintos tipos de actividades que requieren, a su vez, del dominio de distintas técnicas. Por ejemplo, en el párrafo §167 de las IF, Wittgenstein pregunta:

¿Qué hay pues de la proposición de que leer es ‘un proceso muy particular’? Quiere decir presumiblemente que al leer siempre tiene lugar un determinado proceso que reconocemos. -Pero si leo una vez una oración impresa y otra vez la escribo en alfabeto Morse- ¿tiene aquí lugar realmente el mismo proceso mental?

A partir de este párrafo y hasta el §178 Wittgenstein responde a esta pregunta con un contundente no. No existe un estado mental único al que refiera ‘leer’. ‘Leer’ una oración impresa y ‘leer’ en Morse remiten a dos habilidades distintas dentro de contextos diferentes. Como sostiene M. McGinn: el concepto de entendimiento no está vinculado con la idea de ‘algo que ocurre en

nuestras mentes’, sino que introduce la idea de una disposición o habilidad. (cfr. McGinn, 1997:106). Por tanto, al ‘aprender’ un nuevo *juego de lenguaje* adquirimos una serie de habilidades que nos permiten aplicar los términos de ese lenguaje adecuadamente. La atribución de verdad a un enunciado no es diferente, ésta no implica el reporte de una propiedad externa o *en sí* misma, así como tampoco un estado mental específico, sino que nos remite a una habilidad adquirida al participar en alguna actividad concreta.

Como aprender un *juego de lenguaje* no es una labor puramente analítica sino que implica la adquisición de un conjunto de habilidades prácticas, las personas no están condicionadas a participar en un único *juego*, sino que tienen la potencial capacidad para desenvolverse con naturalidad a través de una pluralidad de usos lingüísticos. En el *Cuaderno marrón* Wittgenstein sostiene:

Cuando el muchacho o el adulto aprenden lo que podría llamarse lenguajes técnicos especiales, por ejemplo, el uso de mapas y diagramas, la geometría descriptiva, el simbolismo químico, etc., aprenden más juegos de lenguaje. (Observación: la imagen que tenemos del lenguaje del adulto es la de una masa nebulosa de lenguaje, su lengua materna, rodeada por juegos de lenguaje discontinuos y más o menos definidos, los lenguajes técnicos). (CM §23)

En la sección 3.3.3 cité una de las críticas que hace D. Shottenkirk a N. Goodman (cfr. Shottenkirk, 2009:105). La crítica dice que el relativismo de Goodman nos coloca en una situación de incomunicabilidad y falta de entendimiento hacia los demás. Pues al sostener que todo criterio de corrección es intrasistémico y al negar que existan puntos de referencia fijos y universales, Goodman nos coloca en una posición solipsista de lo más angustiante. No obstante, si pensamos en las *versiones de mundos* como *juegos de lenguaje* queda claro que los agentes no están confinados a una única *versión*, sino que, mediante métodos prácticos, adquieren las capacidades y habilidades necesarias para desenvolverse con naturalidad a través de una pluralidad de *versiones*. Recursos prácticos como el adiestramiento, la ejemplificación, la ostensión, la imitación, etc., resultan sumamente útiles para este propósito. Por lo que, en ningún sentido, una *versión de mundo* es una prisión en la que nos encontremos confinados y de la cual no podamos salir. La vivencia y las prácticas compartidas generan agentes competentes con la habilidad para transitar entre distintas *versiones* o *juegos de lenguaje*.

Por último, al igual que entre las *versiones de mundos*, las fronteras que separan los diferentes *juegos de lenguaje* no pueden establecerse *a priori*. Un señalamiento común a las propuestas pluralistas es su incapacidad para definir con exactitud cuándo y dónde termina un EC o *versión de mundo* y comienza una nueva. Aunque dirigida a los EC, la crítica de D. Davidson resulta paradigmática en este sentido. En *On the Very Idea of Conceptual Scheme* (1974), Davidson acusa que la noción de EC, fundamental para el pluralismo, es incoherente debido a que plantea algunas paradojas. El reto lanzado por Davidson al pluralista apunta a la imposibilidad de establecer un *criterio de identidad* que permita identificar EC alternativos. El desafío descansa sobre la noción de “traducibilidad” y la paradoja que plantea tiene dos ejes:

a) Si en realidad existieran EC alternativos ‘intraducibles’ entre sí, no podríamos, ni siquiera, identificarlos como tales, puesto que seríamos incapaces de reconocer el comportamiento de sus hablantes como conducta lingüística.

b) Si aceptamos que dichos EC alternativos puede ser ‘traducidos’ entre sí, entonces tendrían algo en común y ya no serían tan distintos, pues si el establecimiento de un ‘diccionario de traducción’ es posible, no se podría dar sentido a la idea de diferencia entre EC.

Davidson piensa que el pluralista debería ser capaz de otorgar un *criterio de identidad a priori* mediante el cual se pueda establecer los límites de cada EC con claridad. Pero como ya vimos, hacerlo implica caer en una paradoja. M. Baghramian (2004) observa que Davidson lanza esta crítica a la noción de EC como un instrumento para sacar a la luz un tercer dogma del empirismo (además de los dos señalados por Quine en *Two Dogmas of Empiricism* de 1951), a saber: la noción de contenido empírico. Este tercer dogma se erige sobre la distinción dicotómica entre esquema y contenido, entre ‘sistema organizador’ y ‘lo dado’ en la experiencia a la espera de ser organizado. Este tercer dogma quizás sea el último –subraya Davidson- ya que si renunciamos a él no está claro que quede nada reconocible a lo que podamos llamar empirismo (cfr. Davidson, 1973).

Ambos sentidos de la crítica son inaplicables tanto a los *juegos de lenguaje* como a las *versiones de mundos*. Un pluralismo rizomático, como el de Goodman y Wittgenstein, ha asumido que ‘lo dado’, como contenido separado de cualquier determinación subjetiva, no tiene relevancia alguna. El énfasis, por el contrario, no está puesto en ‘lo dado’ como contenido empírico, sino en las prácticas, hábitos y las vivencias atrincheradas dentro de un contexto. Respecto al *criterio de identidad*, se puede decir desde Wittgenstein, y como ya se vio en CM §23, que la imagen que

tenemos del lenguaje es la de una ‘masa nebulosa’ de *juegos de lenguaje* ‘discontinuos y más o menos definidos’. Esto significa que no puede trazarse una delimitación clara de las fronteras que separan uno u otro *juego de lenguaje*, del mismo modo las *versiones de mundos* no tienen límites claramente definidos y tampoco los necesitan. La exigencia de distinciones claras entre una *versión* y otra obedece a los intereses de una epistemología tradicional en la que todavía se buscan criterios de distinción *a priori*, criterios que no se pueden (ni se necesitan) establecer desde una postura pragmatista. Esto no niega que existan *criterios de identidad*, claro que existen diferencias entre una *versión* y otra, entre un *juego* y otro, pero estos *criterios* no pueden establecerse *a priori* como el ‘criterio de traducibilidad’ al que alude Davidson: lo que nos permite distinguir entre una *versión* y otra, entre un *juego* y otro, no es un manual de ‘traducción de términos’ sino la vivencia. Las relaciones de parentesco o diferencia que existen entre las distintas *versiones* o *juegos de lenguaje* se vuelven identificables solamente a través de los procesos de aprendizaje y prácticas que se gestan dentro de una comunidad. Lo que nos encontramos en la vivencia no son distinciones analíticas, sino una complicada red de parecidos, diferencias y similitudes que se superponen y entrecruzan, relaciones de parentesco y semejanzas que aparecen y desaparecen. La exigencia de un criterio *a priori* que nos permita distinguir entre un *juego* y otro, entre una *versión* y otra, es un error categorial.

La identidad de los *juegos de lenguaje*, y también de las *versiones de mundos*, solamente puede reconocerse a partir de las vivencias. De ahí que Wittgenstein nos diga: ¡No pienses, sino mira!

—No digas: "Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'"
—sino *mira* si hay algo común a todos ellos. —Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! [No se pueden caracterizar mejor esos parentescos] que con la expresión “parecidos de familia”; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, rasgos faciales, color de los ojos, modos de andar, temperamento, etc., etc. — Y diré: los ‘juegos’ constituyen una familia. (IF §66-67)

Teorizar sobre los *juegos de lenguaje* y las *versiones de mundos* no es equivalente a jugarlos o habitarlas, solamente se puede tener una comprensión de lo que abarca un *juego* o una *versión* desde la vivencia. Las relaciones de parentesco y diferencia que pudieran existir entre los distintos

juegos y versiones son identificables únicamente desde la inmersión y afectación, a través de procesos de aprendizaje, asimilación, repetición, hábitos, costumbres y prácticas.

4.2.3 Formas de vida

En el pasaje §23 de las IF, Wittgenstein sostiene:

La expresión “juego de lenguaje” [...] tiene la finalidad de poner de relieve que el lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida. Ten a la vista la variedad de juegos de lenguaje ante los siguientes ejemplos, y otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes —

Describir un objeto por su apariencia, o según sus medidas—

Fabricar un objeto según una descripción (dibujo)—

Relatar un suceso —

Hacer conjeturas sobre el suceso —

Plantear una hipótesis y comprobarla—

Representar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas—

Inventar una historia; y leerla—

Hacer teatro—

Cantar en corro—

Adivinar acertijos—

Hacer un chiste; contarlo—

Resolver un problema de cálculo aplicado—

Traducir de una lengua a otra—

Pedir, agradecer, maldecir, saludar, rezar.

Cada uno de los ejemplos anteriores constituye un *juego de lenguaje*, pero también actividades

particulares. Estas actividades tienen la peculiaridad de estar implícitamente normadas, es decir, ciertos usos del lenguaje que hago al contar un chiste no puedo hacerlos al rezar o plantear una hipótesis científica frente a un grupo de expertos, esto no significa que en algún momento estos usos no puedan traslaparse o trastocarse, ya hemos visto que los límites entre un *juego* y otro no son estipulaciones *a priori*. El punto es que los *juegos de lenguaje*, al igual que las *versiones de mundos*, deben entenderse como actividades normativamente estructuradas. Esta estructuración normativa es la que posibilita el reconocimiento de las reglas de uso de un lenguaje, y nos permite, en consecuencia, identificar las reglas bajo las cuales atribuimos verdad a nuestros enunciados.

Pero en la cita también puede observarse una noción vinculada a los *juegos de lenguaje* que no habíamos visto hasta ahora: las *formas de vida*. Una *forma de vida* designa un entramado fáctico de relaciones y conductas lingüísticas y no lingüísticas en cuyo seno se desarrolla un *juego de lenguaje* (cfr. Marrades, 2014). A diferencia de cualquier otro pluralismo basado en la diversidad de EC, el pluralismo de Wittgenstein, al igual que el de Goodman, tiene un fuerte componente existencial, ya que no son solamente nuestros conceptos los que pueden variar de contexto en contexto, o de lenguaje a lenguaje, sino que es el mismo flujo de la existencia concreta de las personas el que se reordena y reacomoda de manera distinta, dando lugar a una multiplicidad real y situada, y no solamente a una radiografía *representacionista*, discursiva y teórica de la pluralidad.

Estas *formas de vida* es lo que Wittgenstein denomina en §345 de *Filosofía de la psicología* (1946-1947) como ‘lo dado’:

Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir- son formas de vida.

Es en este sentido que ‘lo dado’, como ya había señalado anteriormente respecto a Goodman, no es un “factor objetivo independiente de nuestra voluntad” como se pensaba en el RI, sino una serie de compromisos prácticos y existenciales heredados a través de generaciones de agentes y que, en conjunto, constituyen el suelo ‘irregular e imperfecto’ sobre el que se fundamenta el sentido y la credibilidad inicial de nuestra interpretación de mundo.

En *Sobre la certeza* (en adelante solamente SC) Wittgenstein define las *formas de vida* como una suerte de *instinto animal* o *sensitividad* que se impone sobre cualquier formulación teórica:

“Now I would like to regard this certainty, not as something akin to hastiness or superficiality, but as a form of life [...] But that means I want to conceive it as

something that lies beyond justified or unjustified; as it were, as something animal.” (SC §358-59)

Cuando se les califica como algo animal, más allá de cualquier tipo de justificación, se quiere decir que las *formas de vida* no constituyen un estado cognitivo abstracto o un requerimiento formal, sino una manera de actuar y hacer las cosas, una reacción natural a nuestras experiencias de un modo similar a sentir miedo frente al peligro (cfr. Pulley: 2013). No pretendo ahondar en el debate respecto a si las *formas de vida* tiene una interpretación biológica o cultural (cfr. Hunter, 1968), solo me limitaré a señalar que la noción está planteada de manera tan general que puede dar lugar a distintas lecturas, incluso contradictorias (cfr. Biletzki, 2002). Esta generalidad puede acobijar ambas lecturas, la cultural y la biológica. Por ejemplo, R. Millikan (1990) entiende que las *formas de vida* tienen un trasfondo biológico, lo cual no implica que sean innatas, ya que incluso estas disposiciones biológicas pueden emerger como el resultado del hábito y las prácticas de una sociedad.

En esta misma obra póstuma (SC) Wittgenstein enfatiza la preeminencia que tienen las *formas de vida*, o modos de actuar, sobre la especulación intelectual, al señalar, del mismo modo en que lo hizo James, que no todas las creencias tienen el mismo papel e importancia dentro de un sistema. Hay ciertas creencias que se atrincheran tan fuerte en nuestras prácticas que tienen un importante rol en la ‘fundamentación’ de nuestro conocimiento y pueden llegarse a considerar, incluso, incuestionables y evidentes. Aunque su incuestionabilidad y evidencia no les es dada *a priori*, sino por su alto grado de atrincheramiento en la *historia de nuestras prácticas*. P.F. Strawson (1985) establece aquí un paralelismo con Hume al afirmar que, al igual que el filósofo inglés, Wittgenstein asume la existencia de creencias que se encuentran exentas de cualquier duda (cfr. SC §341; §342) y que se mantienen firmes y sólidas a la base de nuestro lenguaje sin otra justificación más que la costumbre y el hábito (cfr. SC §196; §204):

As if giving grounds did not come to an end sometime. But the end is not an ungrounded presupposition: it is an ungrounded way of acting. (SC §110)

Apelar al hábito y a la costumbre como elemento principal en la justificación de nuestras creencias más arraigadas nos permite conectar, nuevamente, la propuesta de Wittgenstein con la de N. Goodman. Desde éste último podemos decir que estas creencias, atrincheradas en nuestros usos, hábitos y acciones, otorgan a nuestro sistema el apoyo necesario para su sustento y desarrollo. Sin estas creencias

atrincheradas, y exentas de cualquier duda, un sistema no podría tener la credibilidad inicial necesaria para su estabilidad y ER. De tal modo que, creencias como “tengo dos manos” o “la tierra existe desde hace más de cien años” no reclaman, necesariamente, una certeza epistemológica *a priori*, sino que encuentran su justificación e incuestionabilidad en su grado de atrincheramiento práctico. Estas creencias típicamente cuestionadas por los argumentos escépticos encuentran en Wittgenstein, al igual que en Goodman, una justificación pragmática, a partir de hábitos, costumbres y modos de actuar.

Aceptar la evidencia e incuestionabilidad de estas creencias atrincheradas implica entrar en el *juego de lenguaje* de una comunidad, quien cuestiona estas creencias simplemente no está dentro del *juego* (o ha considerado que tiene razones de suficiente peso para ponerlas en duda, aunque para dudar de ellas primero tiene que reconocerlas). Un químico o un físico pueden aceptar, sin dudar, que “el número atómico del oro es 79”, esta creencia, atrincherada en el uso de una disciplina, resulta útil para guiar nuevas investigaciones y para introducir al lego en el conocimiento atómico de los elementos (la duda podría resultar pertinente en caso de que con el empleo de dicho enunciado ya no se obtengan los resultados esperados, mientras no ocurra tal cosa, la confianza ciega en dicho enunciado resulta razonable). Un ingeniero no dudaría, por ejemplo, que “ $2+2=4$ ”, y si acaso lo hiciera no diríamos que pertenece a la comunidad de ingenieros o calculadores. Estas creencias atrincheradas encuentran su justificación en nuestras prácticas, en nuestra manera de hacer las cosas, es decir, en nuestras *formas de vida*. De este modo, y como señala R.B. Goodman en *Wittgenstein and William James* (2002:20): en su aspecto metodológico, las *formas de vida* fijan un límite a cualquier proceso de justificación racional, señalando que a la base de toda justificación se encuentra simplemente un modo de ser y de actuar. Sin requerir de cualquier otro elemento ajeno, trascendente o formal.

O como dice Wittgenstein:

Una vez que yo haya agotado las justificaciones, llego a la roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Sencillamente así es como actúo”. (IF §217)

Este lecho rocoso y firme en el que mi pala se retuerce comprende un conjunto de hábitos atrincherados, modos de actuar y de ser, *formas de vida*. Utilizar la noción de atrincheramiento no es gratuito, recordemos que para N. Goodman el factor principal de la proyectabilidad y la correcta

categorización es el hábito (cfr. Goodman, 1978:128,130,137). Quizás, en lugar de seguir intentando justificar nuestros hábitos, prácticas y costumbres deberíamos reconocer que ellos son nuestra última y principal fuente de justificación, pues constituyen el horizonte desde el cual construimos las *versiones* que tenemos del mundo.

Es en el marco de estas consideraciones que Wittgenstein afirma:

verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de formas de vida. (IF §241)

Comúnmente esta afirmación es entendida como una especie de convencionalismo o consensualismo, como si el acuerdo humano decidiera arbitrariamente qué es verdadero y qué es falso. Sin embargo, a cobijo de todo lo que hemos visto en esta sección, se puede decir que §241 expresa la sutil idea de que la verdad y la falsedad no dependen meramente de la convergencia de opiniones, sino del mutuo ajuste de nuestros hábitos, costumbres y maneras de actuar. Solamente cuando he adquirido los hábitos y costumbres de un *juego de lenguaje*, es decir, cuando he sido afectado por la *forma de vida* con la cual se encuentra entretelado, es que puedo aprender a ver la verdad de la misma manera en que lo hacen los miembros de dicho *juego*. En SC Wittgenstein escribe:

If someone asked us ‘but is that true?’ we might say ‘yes’ to him; and if he demanded grounds we might say ‘I can’t give you any grounds, but if you learn more you too will think the same’. (SC §206)

Este “if you learn more” es equivalente a decir *si compartes mis prácticas, mis hábitos y mis costumbres (es decir, mi modo de ser, mi forma de vida) entonces llegarás a la misma conclusión y aprenderás a reconocer la verdad ahí donde yo mismo la veo*. Ésta es la concordancia a la que refiere Wittgenstein, no es una mera concordancia de opiniones ni de ideas, sino de *formas de vida*.

4.3 Wittgenstein y la verdad.

Cuando se habla sobre Wittgenstein y el problema de la verdad es casi una obligación detenerse en §241 de las IF. Sobre este párrafo hay una diversidad de interpretaciones, muchas de ellas concuerdan en el supuesto carácter antirrealista implícito en la afirmación. Pues, se suele pensar que

al sostener que ‘la verdad y la falsedad es lo que los hombres dicen, y los hombres ‘conducen’ en el lenguaje’ Wittgenstein estaría negando la clásica definición realista de la verdad, es decir, la ‘correspondencia’ con un estado de cosas externo. Y aunque esto último es cierto, pues Wittgenstein ha mencionado en otras ocasiones que la idea de ‘correspondencia’ con la realidad no tiene ninguna aplicación clara (cfr. SC §191; §215), esto no significa que la propuesta de Wittgenstein deba ser catalogada como antirrealista. Como he dicho anteriormente, desde la perspectiva de la Investigación gramatical, la distinción realismo-antirrealismo es un pseudoproblema.

M. Dummett, por ejemplo, piensa que la noción de verdad que se vislumbra en los planteamientos wittgensteinianos puede definirse como una forma de antirrealismo lingüístico. Y aunque esta visión resulta paradigmática dentro de la tradición analítica de la filosofía, considero que es errónea. Sin embargo, concuerdo con Dummett en la idea de que la noción realista de la verdad no puede ser el eje central de una teoría del significado. Pues, al asumir la tesis wittgensteiniana del significado como uso, se debe renunciar a ciertas tesis fundamentales de las teorías realistas de la verdad, a saber:

- a. *El referencialismo*: en esta tesis realista se afirma que para cada enunciado verdadero debe haber algo “externo” por lo cual es verdadero.
- b. *La trascendencia del conocimiento*: en esta tesis se admite la posibilidad de que existan verdades que trasciendan nuestra capacidad de verificación (lo que Dummett llama ‘enunciados no-decidibles’, esto es, enunciados cuya verdad o falsedad no puede ser demostrada, en tanto no podemos tener acceso a sus condiciones de verdad).
- c. *Principio de bivalencia*: en esta tesis se sostiene que la verdad o falsedad de un enunciado es establecida con independencia de nuestro conocimiento.
- d. *La circularidad*: asumir que para determinar la verdad de un enunciado es necesario conocer su significado y al mismo tiempo sostener que conocer el significado de una expresión es equivalente a conocer sus condiciones de verdad.

Pese a estar de acuerdo en este aspecto con Dummett, difiero en su afirmación de que la consecuencia inmediata del planteamiento wittgensteiniano sea una postura antirrealista en la que las condiciones de verdad deban ser sustituidas por ‘condiciones de asertabilidad’. En primer lugar porque dicha distinción, la de condiciones de verdad y ‘condiciones de asertabilidad’, es una

dicotomía heredada de la modernidad a la cual se debe renunciar una vez que se ha abandonado la imagen mentalista del significado y cualquier caracterización de la verdad como una propiedad en *sí misma*, de este tema me ocupé en las secciones 2.4 y 4. Segundo, porque Wittgenstein (al igual que Goodman) no se queda simplemente en la afirmación de un antirrealismo, sino que va más allá al señalar que el debate realismo/antirrealismo no tiene sentido una vez que se ha renunciado a la relevancia epistémica que pudiera tener ‘lo dado’ entendido como ‘un factor objetivo independiente de nuestra voluntad’. Wittgenstein piensa que éste debate tiene su origen en una confusión filosófica que puede ser aclarada mediante el análisis del uso que hacemos del lenguaje ordinario. De tal modo que las etiquetas filosóficas ‘realismo’ y ‘antirrealismo’ ya no tienen mayor relevancia para definir su planteamiento. De este tema también me he ocupado anteriormente, en la sección 4.2.1.

Para la formulación de su propuesta antirrealista, M. Dummett retoma el intuicionismo matemático de L.E.J. Brouwer, el cual relaciona con la propuesta filosófica de Wittgenstein (cfr. Dummett, 1978:18). No obstante, el antirrealismo de Dummett es más cercano a la lógica intuicionista de Brouwer, que al propio Wittgenstein. En *Truth and Other Enigmas* (1978), M. Dummett le atribuye a Wittgenstein una actitud deflacionista respecto a la verdad. En dicha obra sostiene:

“Wittgenstein himself never displayed any interest in the form of question, ‘What, in general, makes a statement of such-and-such a kind true?’: on the contrary, his usual reaction to such a question is to dismiss it by appealing to the redundancy theory of truth, that is, by returning a trivial answer to the question...Admittedly, Wittgenstein’s failure to regard the concept of truth as interesting is one of the features of his later work that I, for one, do not find myself in tune with...”
(Dummett, 1978: xxxiv)

Ciertamente, Wittgenstein no propone una teoría de la verdad en la que se estipulen, exhaustivamente y caso a caso, las condiciones que harían verdaderos a nuestros enunciados, hacerlo contradiría la naturaleza del mismo examen gramatical. Sin embargo, no comprometerse con una teoría de este tipo no implica, necesariamente, adoptar una postura deflacionista. El deflacionismo se caracteriza por la adopción del *principio de equivalencia* (A. & J. Burgess, 1980: 34), este principio nos dice que predicar la verdad de un enunciado o proposición es *equivalente* a su reiteración, por ejemplo, decir “es verdad que la nieve es blanca” no es distinto a decir la nieve es blanca, o “Es verdad que Mozart compuso la flauta mágica” no añade nada distinto a decir que

Mozart compuso la flauta mágica, de tal modo que, nuestras atribuciones de verdad no añaden nada distinto a nuestros enunciados, pues la verdad no es una propiedad relevante que pueda establecer una diferencia significativa. Por su parte, S. Ellenbogen (2003) caracteriza el deflacionismo como aquella postura que asume la incapacidad de poder explicar la verdad en términos de condiciones generales para su atribución o mediante la apelación a cualquier otro concepto (Ellenbogen, 2003, xiii).

Wittgenstein no puede ser considerado un deflacionista en cualquiera de los dos sentidos señalados. Si pensamos en la verdad como un predicado que puede ser atribuido a nuestros enunciados siguiendo ciertas reglas de uso, entonces no podría atribuírsele una actitud deflacionista tal y como la entiende Ellenbogen. Del mismo modo, una vez que un enunciado es asumido como verdadero éste pasa a cumplir una determinada función práctica dentro del sistema total de nuestros enunciados, rechazando así el *principio de equivalencia*. Como ya he señalado anteriormente, para Wittgenstein no todas nuestras creencias ni enunciados juegan el mismo papel dentro de un sistema. A amparo de lo anterior, se puede aseverar que aquellos enunciados evaluados como verdaderos cumplen una función práctica, ya sea como guías heurísticas o como creencias base.

De cualquier modo, rechazo tajantemente la manera tradicional en que Dummett comprende el tratamiento que Wittgenstein le otorga a la verdad, y en consecuencia, rechazo también el supuesto antirrealismo y deflacionismo que pudiera atribuírsele. Pienso que una interpretación pragmatista de la verdad en Wittgenstein es mucho más adecuada, pese a que R. B. Goodman (2002) ha señalado que ha sido el propio Wittgenstein quien ha rechazado autodenominarse a sí mismo pragmatista. Sin embargo, la elucidación de la verdad que ofrece Wittgenstein en §241 de las IF parece sugerir algunas semejanzas con las tesis pragmatistas respecto a la verdad. Pues, al igual que los pragmatistas, Wittgenstein sostiene que nuestras creencias emergen y se justifican en el marco de nuestras acciones y prácticas, marco que no podemos abandonar para adoptar un punto de vista trascendente y neutral para la evaluación de nuestras creencias.

En *Cambridge Pragmatism: From Peirce to Ramsey and Wittgenstein* (2016), C. Misak ofrece una elucidación de la verdad en Wittgenstein que no tiene como referente inmediato el multicitado parágrafo §241 de las IF, sino algunos pasajes de *Las lecturas de Cambridge* (1930-1935). En este texto transitorio publicado póstumamente, el filósofo vienés sostiene que la verdad, así como no puede reducirse a la ‘correspondencia’, tampoco puede reducirse a la coherencia, utilidad, creencia firme o cualquier otra noción, pues la verdad es un predicado que utilizamos de distintas maneras

según el contexto o *juego de lenguaje* en el que nos encontremos. Por lo que no puede haber una única definición de la verdad, sino distintos criterios evaluativos contextualmente situados que nos permiten identificar la verdad de un enunciado.

Esta visión contrasta con lo sostenido en el TLP. En donde afirma que la verdad de una proposición depende de la *representación* adecuada de la *forma lógica* que comparten las proposiciones y los hechos:

- 2.222 Su verdad o falsedad [de una proposición] consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.
- 2.223 Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad.
- 2.224 No se puede reconocer a partir de la figura sola si es verdadera o falsa.

Esta visión pictórica y *representacionista* será abandonada por Wittgenstein en formulaciones posteriores, como en *Las lecturas de Cambridge*, de las cuales Misak retoma los siguientes pasajes para argumentar a favor de una lectura pragmatista y pluralista de la verdad en Wittgenstein:

a) The hypothesis that there are electrons is taken as being true because in practice you can work as if it were the case. So also Einstein's Theory of Relativity is accepted because it works in practice. Thus Euclidean space is used for everyday purposes, and relativity for immeasurable and astronomical distances. To decide between them would need a great deal of empirical evidence, and this is certainly the sense of truth we apply to them. (*LCI: 75*)

b) Thus it is nonsense to try to find a theory of truth, because we can see that in everyday life we use the word quite clearly and definitely in these different senses. (*LCI: 76*)

Estas citas son bastante iluminadoras, ya que sugieren un pluralismo alético en el que una misma hipótesis puede ser considerada verdadera dentro de un contexto y falsa en otro, esto en función de su desempeño y consecuencias prácticas. El espacio euclidiano, por ejemplo, funciona muy bien en un contexto cotidiano pero no en geometrías hiperbólicas o elípticas, al igual que la teoría newtoniana funciona muy bien en determinados contextos pero no necesariamente en otros. En a) Wittgenstein apela precisamente a esta misma funcionalidad contextual al decir que la teoría de la

relatividad y la existencia de los electrones son hipótesis aceptadas como verdaderas porque funcionan en la práctica, del mismo modo en que el espacio euclidiano es aceptado como verdadero porque funciona y es útil en nuestra vida diaria. Esta apelación a la funcionalidad parecería sugerir, según Misak, un acercamiento entre Wittgenstein y James. Sin embargo, la última oración de la cita parecería indicar que el filósofo vienés podría estar mayormente tentado a aceptar una visión de la verdad al estilo pragmatista de Peirce (cfr. Misak, 2016: 257).

En b) Wittgenstein enfatiza el carácter plural de su propuesta al sostener que no es posible aspirar a unificar, *en una sola teoría*, los diferentes criterios o test para determinar la verdad de una creencia, hipótesis o enunciado. Dicho de otro modo, la atribución de verdad a un enunciado puede variar según el contexto y los criterios evaluativos relevantes en cada uno de ellos. Por tanto, sería un error comprometerse con una única teoría de la verdad.

Esta idea se ve reforzada por otras dos afirmaciones que también podemos encontrar en *Las lecturas*:

c) Philosophy is not a choice between different ‘theories’. It is wrong to say that there is any one theory of truth, for truth is not a concept. We can say that the word has at least three meanings [Correspondencia, coherencia y utilidad]; but it is mistaken to assume that any one of these theories can give the whole grammar of how we use the word, or to endeavor to fit into a single theory cases which do not seem to agree with it. (*LC1*: 75)

d) Whether an application has a use in practice depends on the kind of life we lead. The pragmatic criterion of the truth of a proposition is its usefulness in practice. But the person who says this has in mind one particular use of ‘useful’: its use in the lab, say, to predict the future. (*LC2*: 142)

En c) Wittgenstein afirma que la verdad no es un concepto, por tanto, no es algo que pueda definirse a partir de una teoría. Tampoco es una propiedad que los objetos tengan en sí mismos, ni como dice Putnam, ‘una propiedad de nuestros juicios fácticos que no se puede perder’. Por el contrario, *la verdad es un predicado que usamos de maneras distintas siguiendo determinadas reglas de uso en un juego de lenguaje*. Por ese motivo es que ni la coherencia, ni la correspondencia, ni la utilidad nos pueden otorgar la gramática completa del uso que hacemos de la palabra verdad. En el parágrafo §664 de las IF Wittgenstein distingue dos sentidos de la gramática. Por un lado tenemos la ‘gramática superficial’, relacionada con las reglas que rigen la correcta

estructuración de las oraciones, las palabras y sus accidentes, así como la manera en la que se combinan para formar oraciones. Y por otro lado tenemos la ‘gramática profunda’, relacionada con las reglas que rigen el uso de las palabras, y en consecuencia, que determinan el significado de una oración dentro de un *juego de lenguaje*. Es en este sentido que Wittgenstein afirma en c) que ninguna de las tres teorías de la verdad tradicionales, puede darnos la gramática completa del uso de la palabra verdad. Pues cada *juego de lenguaje* tiene su propia ‘gramática profunda’, la cual determina el significado correcto de las expresiones mediante el seguimiento de reglas de uso.

Incluso, en d) afirma que la verdad no puede definirse exclusivamente apelando a la ‘utilidad’, pues la palabra ‘utilidad’ puede tener más de un uso correcto. Esto no significa, entonces, que no existan criterios para identificar la verdad de nuestros enunciados, más bien, que no existe *un único* criterio para hacerlo. Cada *juego de lenguaje* determina, según sus prácticas, actividades, intereses y objetivos, el uso correcto del predicado ‘verdadero’ mediante la apelación a reglas de uso contextualmente situadas. Esta visión es muy distinta a la que podemos encontrar en el pragmatismo clásico, James por ejemplo, definía lo verdadero como lo útil, como aquello que introduce un beneficio vital que merece ser conservado. Wittgenstein no niega que esto pueda ser así, pero cuestiona que la “utilidad” tenga un sólo uso correcto y por ende, una única definición. Del mismo modo, la coherencia puede tener una pluralidad de significados, los cuales se encuentran regulados y establecidos según las diferentes reglas de uso que gobiernan los distintos *juegos de lenguaje*. Estas reglas de uso, como ya mencioné, no son reglas lógicas universales establecidas *a priori*, sino reglas que encuentran su justificación mediante procesos situados de equilibrio y ajuste con prácticas atrincheradas, y que son reconocibles a partir de la vivencia, el adiestramiento, la ostensión, la imitación, la repetición, etc. Justo en este punto, la teoría del ER de Goodman puede dar cuenta del surgimiento y justificación de las reglas de uso que gobiernan los *juegos de lenguaje*. Estas reglas son emergentes, surgen de las prácticas y se modifican en la medida en que éstas evolucionan. En consecuencia, las reglas de uso que regulan la correcta atribución del predicado ‘verdadero’ a nuestros enunciados dentro de distintos *juegos de lenguaje*, son reglas móviles, situadas y flexibles.

El planteamiento de Wittgenstein nos coloca ante una elucidación pluralista y semejante a la interpretación pragmatista de la verdad. Pluralista, en tanto permite afirmar que existen diferentes maneras en las que el predicado ‘verdadero’ puede ser usado y atribuido a nuestros enunciados, siguiendo distintas reglas de uso dentro de diferentes *juegos de lenguaje*. Pragmática, porque estas mismas reglas de atribución no tienen otra justificación más que nuestras prácticas atrincheradas,

costumbres y hábitos, sin requerir de cualquier elemento trascendente, *a priori* o metafísico. Es en este sentido, que la elucidación de verdad que presenta el Wittgenstein intermedio y tardío, resulta ser la más adecuada para un pluralismo rizomático, en tanto comprende la verdad de un modo plural e inmanente.

Si la verdad depende, entonces, de contextos normativos. ¿Cómo podemos identificar las reglas de uso que establecen la correcta atribución de verdad a nuestros enunciados? ¿cómo puedo estar seguro de estar siguiendo la regla adecuadamente y no solamente comportándome como si la siguiera? De estas cuestiones me ocuparé en las secciones venideras.

4.4 Reglas de verdad.

Las reglas de uso que nos permiten atribuir verdad o falsedad a un enunciado han de ser llamadas *Reglas de verdad* y también son aprendidas del mismo modo en cómo se aprenden las reglas de cualquier lenguaje. Pues en tanto es iniciado dentro de las prácticas lingüísticas de una comunidad el hablante va aprendiendo (mediante la ostensión, ejemplificación, adiestramiento, repetición, imitación y otros recursos y métodos pragmáticos) las *reglas de verdad* que le permiten atribuir algún valor veritativo a sus enunciados. Esto implica que si una persona ha dominado correctamente un lenguaje también ha aprendido a interpretar los criterios evaluativos que le permiten *explicar* y *justificar* sus atribuciones de verdad, así como *corregir* la de los demás. Es importante señalar que reglas y criterios no son sinónimos, sino complementos. Mientras las primeras norman los *juegos de lenguaje* y nos permiten acceder a ellos en tanto establecen el tipo de acciones que se pueden llevar a cabo, los segundos nos permiten juzgar si la aplicación de la regla ha sido correcta o incorrecta (cfr. Guevara, 2014:38).

He tomado prestado el término *Reglas de verdad* utilizado por la filósofa y bióloga Ruth Millikan (Millikan, 1990) para no utilizar el término *condiciones de verdad* debido a la carga realista que la noción trae consigo. Sin embargo, tampoco utilizo el término de la misma manera en que lo hace Millikan, pues ella emplea la noción desde una visión evolucionista, la cual contrasta con la caracterización pragmatista que busco darle al término. Si he decidido conservar la noción *reglas de verdad* es simplemente porque mediante ella se expresa la idea de que un hablante competente, en tanto desea hacer atribuciones de verdad a sus enunciados o creencias, debe seguir determinadas reglas de uso dentro de un lenguaje específico o contexto determinado. Estas *reglas*

de verdad, al igual que cualquier otra regla de uso de un lenguaje, no son prescripciones inamovibles que existan antes de la práctica sino que surgen con ella, mediante un proceso de equilibrio y ajuste con prácticas atrincheradas (ER).

4.4.1 Seguir una regla

En §201 de las IF Wittgenstein sostiene que:

Nuestra paradoja es ésta: parecería que una regla no puede determinar ningún modo de actuación porque todo modo de actuar puede hacerse concordar con la regla [...] Si cada modo de actuar puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse concordar con su contravención.

Y en §202 sostiene:

Por ello es que ‘seguir una regla’ es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por eso no se puede seguir una regla ‘privadamente’, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.

Ésta paradoja presentada por Wittgenstein ha provocado una seria discusión respecto a las implicaciones filosóficas y epistemológicas del seguimiento de reglas, pues ¿cómo sé que estoy siguiendo una regla y no solamente comportándome como si la siguiera? Por ejemplo, pegarse al costado derecho en las escaleras eléctricas para permitir que las personas con prisa pasen por la izquierda es una regla en la mayoría de los sistemas subterráneos de transporte colectivo. Pero puede ser el caso que yo no conozca dicha regla y sin embargo, por casualidad, al subir las escaleras eléctricas del metro de la Ciudad de México me recorra a la derecha. En ese caso ¿podría decirse que estoy siguiendo la regla? Claramente no, mi comportamiento coincide con la regla pero al no conocerla, no se puede decir que esté siguiéndola.

¿Por qué es importante saber cuándo estamos siguiendo una regla y cuándo únicamente comportándonos como si la siguiéramos? Si hemos asumido que el significado de una expresión está constituido por las reglas de su uso y que entender una expresión implica conocer esas mismas reglas, entonces no conocer las reglas de un lenguaje L y no seguirlas adecuadamente implica que

no podemos comprender nada de la semántica de ese mismo lenguaje L , ni expresarnos significativamente dentro de él. Lo mismo sucede en el caso de las *reglas de verdad*. Creer seguir *las reglas de verdad* no es seguir las *reglas de verdad*. Pues si cada modo de actuar puede hacerse concordar con la regla nunca podríamos saber con seguridad si nuestras atribuciones de verdad son confiables y se hacen conforme a la normatividad del *juego de lenguaje* en el que nos encontramos.

Un referente paradigmático en el análisis del seguimiento de reglas en Wittgenstein es la propuesta de S. Kripke. La apuesta de Kripke consiste en demostrar que la respuesta de Wittgenstein a la paradoja planteada en §201 es una solución *escéptica* en la que se sostiene que no hay nada en nuestra mente, ni en nuestras acciones previas que nos permita saber si estamos o no, siguiendo una regla adecuadamente.

Tomemos a consideración la siguiente fórmula:

(R) Sigo la regla r (al hacer a)

Si sigo una regla r , ese hecho debe consistir, al menos, en la existencia de algo que me es directamente accesible y que me proporciona una justificación para (hacer a). Que algo sea “directamente accesible” quiere decir que su existencia no me es conocida de forma conjetural, sino en virtud de mi conocimiento ordinario y con un alto grado de certeza intuitiva (Gómez-Torrente, 2005: 57). Ahora bien, la conclusión escéptica que Kripke le atribuye a Wittgenstein sostiene que nada en la “expresión mental misma” de r me orienta a actuar de una manera determinada para (hacer a). Por ejemplo, tomemos a consideración la función matemática $+$. Ahora, tomemos también a consideración dos enteros positivos x y y . Sabemos que como resultado de la adición $x + y$, debe haber una sola respuesta correcta, z .

De tal modo que:

$$x + y = z$$

Ahora, sustituyamos las variables x y y por 57 y 68 respectivamente, y ejecutemos la función:

$$57 + 68 = 125$$

La idea es que hay algo en la regla de adición +, que me obliga a actuar de determinada manera, incluso cuando los valores x y y impliquen números más grandes de los que haya sumado antes. Pues, aunque solamente haya realizado un número finito de adiciones en el pasado, la comprensión de la regla de adición + debería determinar mi acción en situaciones futuras. Ahora bien, supongamos que el escéptico me dice que además de la adición hay otra función llamada “cuadición” que se simboliza * y que se expresa:

$$x * y = \text{def } \begin{cases} x + y & \text{si } x, y \leq 57 \\ 5 & \text{de otro modo} \end{cases}$$

= 5 de otro modo

Esto significa: siempre que los valores de x y y sean menores a 57 la “cuadición” da como resultado el mismo valor de la adición +, cuando no es así, el valor es =5. Entonces, si sustituyo los valores de x y y por 20 y 35 respectivamente, obtengo:

$$20 + 35 = 55$$

El resultado es correcto tanto para la adición como para la “cuadición”, pues los valores de x y y son menores a 57. Considerando la hipótesis escéptica ¿cómo puedo saber qué regla estoy siguiendo si mi respuesta es correcta para ambas, tanto para + como para *? ¿Cómo puedo saber si estoy siguiendo la regla de adición y no la de “cuadición”? (En este punto el lector seguramente ya debe estar recordando el ‘nuevo enigma de la inducción’ planteado Goodman).

Consideremos ahora:

$$57 + 68 =$$

En este caso los valores de x y y son mayores a 57. Por tanto, si como sostiene el escéptico, no existe un criterio que me permita distinguir los casos en los que he realizado una adición +, de los casos en los que he realizado una “cuadición” *, entonces, ¿cómo sé que mi respuesta correcta a $57 + 68 =$ es 125 y no 5? ¿cómo puedo justificar mi aplicación presente de la regla de adición si el escéptico fácilmente podría interpretarla como una “cuadición”? (Goodman podría responder que la regla + es la que debe seguirse debido a que se encuentra más atrincherada en nuestros usos. Sin embargo, la conclusión de Kripke será distinta.)

Si el argumento de Kripke es correcto, entonces se sigue que no hay nada en mis acciones pasadas ni en mi mente que me justifique a seguir la regla + y no la regla *. El escéptico duda que haya instrucción alguna que yo me pudiera dar a mí mismo en el pasado que me compela a (o justifique) responder 125 en lugar de 5. Y si el escéptico está en lo cierto, ningún hecho de mi historia pasada establece que quise decir + en vez de *.

Las conclusiones de este argumento escéptico no se restringen únicamente a los casos aritméticos, se extienden hasta el lenguaje en general (cfr. Kripke, 1982: 33). Por ejemplo, puedo pensar que he aprendido el término “mesa” de tal modo que podría aplicarlo a una cantidad indefinida de objetos futuros. De tal modo que si un día visito la Torre Eiffel y veo que debajo de ella hay un objeto conformado por un tablero horizontal sostenido por uno o más pies entonces puedo aseverar con seguridad que aquello es una “mesa”. No obstante, el escéptico puede introducir una hipótesis acerca de un cambio en el uso, donde en lugar de “mesa” todas las ocasiones anteriores en realidad quise decir “meslla”, siendo una “meslla” todo aquello que sea una mesa no encontrada debajo de la Torre Eiffel. La lógica del argumento es la misma: no hay nada en mis actos pasados que me permita saber con seguridad que quise decir “mesa” en vez de “meslla”. En ambos casos, la conclusión irremediable es que no puede haber hecho alguno en mi mente que me permita saber si estoy siguiendo una regla o solamente comportándome como si la siguiera. (cfr. Kripke, 1982: 28). Del mismo modo yo puedo creer que estoy aplicando el predicado “verdadero” adecuadamente cuando en realidad estoy atribuyéndolo incorrectamente o puedo pensar que estoy siguiendo una *regla de verdad* cuando en realidad no lo estoy haciendo. La cuestión es que desde el punto de vista del escéptico no hay en mi mente criterio alguno que me permita saber si mi atribución de verdad es correcta o no.

¿Qué hacer entonces? ¿en dónde reside el criterio que me permite juzgar si estoy siguiendo una regla adecuadamente o no? La respuesta de Kripke es que solamente en el marco de una comunidad se pueden establecer los criterios necesarios para juzgar el correcto o incorrecto seguimiento de reglas:

“La solución [escéptica] depende de la idea de que cada persona que afirma estar siguiendo una regla puede ser objeto de comprobación por los demás. Otros en la comunidad pueden comprobar si el supuesto seguidor de la regla está o no dando respuestas particulares que ellos refrendan, que concuerdan con la de ellos”. (Kripke, 1982: 112-113)

Esto quiere decir que la comunidad es la única que puede determinar si estoy siguiendo una regla adecuadamente, lo cual implicaría, respecto a las *reglas de verdad*, que solamente la comunidad puede juzgar si mi atribución del predicado “verdadero” a un enunciado ha sido correcta o no.

La respuesta escéptica que Kripke atribuye a Wittgenstein parecería verse confirmada en §202 de las IF, cuando el propio Wittgenstein sostiene que “no se puede seguir ‘privadamente’ la regla”. Lo cual demostraría, según Kripke, que solamente el consenso o la comunidad pueden juzgar, en términos de corrección, el seguimiento de una regla por parte de un agente. El problema es que al ser la comunidad quien dictamina el correcto o incorrecto seguimiento de una regla, el criterio se vuelve exclusivamente externo, por lo que yo, como sujeto individual, no puedo saber, *a partir de mis propias facultades*, si he seguido o no una regla correctamente. Y, si la correcta atribución de verdad a un enunciado depende del adecuado seguimiento de las *reglas de verdad*, yo no podría saber, basándome en mis propias facultades, si mi atribución de verdad ha sido correcta o no, sino que sólo podría hacerlo a través de, o posteriormente a, la evaluación positiva hecha por la comunidad de hablantes. Mi propia evaluación sería imposible al margen de la evaluación de la comunidad.

Si bien es cierto que el correcto seguimiento de reglas tiene una fuerte dimensión pública y contextual. Las atribuciones de verdad no pueden restringirse exclusivamente a un mero consenso social. Recordemos que en la sección 4.2.3 mencioné que el pasaje §241 de las IF, en el que Wittgenstein sostiene que: ‘verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje’, no debe entenderse como un simple consensualismo. Pues, reconocer la verdad del tercer postulado de N. Bohr: ‘cuando un electrón pasa de una órbita externa a una más interna, la diferencia de energía entre ambas órbitas se emite en forma de radiación electromagnética’, o del enunciado: ‘el monte Everest es la montaña más alta del mundo’ no depende de un simple consenso, sino de la ‘concordancia entre *formas de vida*’, es decir, que los agentes que evalúan dicho enunciado como verdadero coincidan en sus actividades, prácticas, contexto y costumbres.

La concordancia a la que apela Wittgenstein en §241 no puede situarse, como lo hace Kripke, en el mero consenso social, sino en las actividades, hábitos, costumbres y prácticas compartidas por los agentes de una comunidad. Pues solamente cuando he adquirido los hábitos y costumbres implícitos en un *juego de lenguaje*, es decir, cuando he sido afectado por la *forma de vida* con la cual se

encuentra entretreído, es que puedo aprender a reconocer la verdad ahí mismo donde la ven los otros miembros de la comunidad. Ésta es la concordancia a la que refiere Wittgenstein, y no es una mera concordancia de opiniones en un consenso, sino de *formas de vida*.

En §217 de las IF Wittgenstein sostiene:

¿Cómo puedo seguir una regla?- si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que yo actúe así de acuerdo con ella. Una vez yo haya agotado las justificaciones, llego a la roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: sencillamente así es como actúo.

Y en §219 remata diciendo:

[...] Cuando sigo la regla no elijo. Sigo la regla ciegamente.

Esto nos demuestra que seguir una regla no es una cuestión puramente consensual, que es a donde nos lleva el escepticismo planteado por Kripke, sino una labor eminentemente vinculada con nuestras *formas de vida*: hábitos, prácticas atrincheradas, y modos de ser y actuar. Es decir, seguir correctamente una regla es el resultado de un proceso de adiestramiento y educación mediante el cual adquirimos una habilidad que nos convierte en agentes competentes dentro de un determinado ámbito o práctica. Esto es algo que el simple consenso o convencionalismo no nos puede dar. Baker & Hacker (1988), a diferencia de Kripke, piensan que la respuesta de Wittgenstein a la paradoja planteada en §201 no es, en ningún sentido, una respuesta escéptica. La clave está en el párrafo §198 de las IF y no en el §202 como pensaba el filósofo y lógico estadounidense.

En §198 Wittgenstein sostiene:

“¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en este lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación compatible con la regla.” – No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.

“Así pues, ¿Cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?” –Permíteme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla –el poste indicador, por ejemplo- con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? –Bueno, más o

menos ésta: *he sido adiestrado para una determinada reacción ante ese signo, y así reacciono ahora.*

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo ocurrió que ahora nos guiemos por el poste indicador; no en qué consiste realmente seguir-el-signo. *No; he indicado también que alguien se guía por un poste indicador solamente en la medida en que haya un uso constante, una costumbre.*¹⁵

Por tanto, el adiestramiento, la repetición, el hábito, las prácticas reiteradas, en general, el ‘dominio de una técnica’, tienen un papel importantísimo en el seguimiento de una regla. La pregunta adecuada no es aquella formulada por Kripke: ¿es posible para una persona en solitario seguir una regla? Sino ésta otra: ¿Seguir una regla es algo que pudiera hacer una persona solamente una vez en su vida? En la sección 4.2.2 mencioné que en §150 de las IF Wittgenstein sostiene que la gramática de las palabras “saber” y “entender” está claramente emparentada con la gramática de las palabras “poder”, “ser capaz”, “dominar una técnica”. Por tanto, comprender un *juego de lenguaje* implica poseer y ejercitar una gama de habilidades para aplicar e identificar una regla correctamente. De modo que, juzgar si estoy, o alguien más está, siguiendo una regla adecuadamente no es un asunto consensual, sino el resultado del dominio de una técnica adquirida mediante el adiestramiento.

En §199 de las IF Wittgenstein sostiene:

No puede haber sólo una única vez en que se haya comunicado algo, se haya dado una orden, o se le haya entendido, etc. –Seguir una regla, comunicar algo, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.

Por tal motivo, no puede haber una única vez en que una persona siga una regla, seguir una regla es una habilidad que se adquiere mediante el adiestramiento, la repetición y la costumbre, en otras palabras, es una habilidad adquirida mediante la inmersión y participación en *formas de vida*. De la misma manera, el correcto seguimiento de las *reglas de verdad* es producto de un hábito, del ensayo y error, de la repetición reiterada. Cuando seguimos las *reglas de verdad* actuamos de un determinado modo, no por un consenso, ni porque una imagen mental nos interpela a hacerlo, sino

¹⁵ Las cursivas no pertenecen a la cita original.

porque somos las creaturas que somos y hemos sido *educados* dentro de una tradición de prácticas para actuar de determinada manera ante un estímulo a través de arduos procesos de adiestramiento. Efectivamente, es gracias a la enseñanza y aprendizaje dentro de un contexto público que voy adquiriendo la habilidad y la pericia en el seguimiento de reglas, esto me permite ser capaz de percibir si hay alguna desviación en mi comportamiento o en el comportamiento de los otros. Dicho de otro modo, seguir una regla no es simplemente asumir una convención como pensaba Kripke, sino es estar en posesión de una capacidad o poder, es volverse competente dentro de un *juego de lenguaje* o *versión de mundo*.

Esto implica que las atribuciones de verdad a un enunciado no solamente pueden ser juzgadas por la comunidad. Sino que yo, *a partir de mis propias facultades y habilidades*, también puedo reconocer la corrección o incorrección de mi atribución. Pues, dominar un lenguaje implica también poseer una habilidad, la cual he adquirido a partir del adiestramiento, educación, imitación, repetición, entre otros recursos. Una vez en posesión de dicha habilidad, seguir una regla ya no es cuestión de consenso, de pronunciarme a favor o en contra de dicha regla, sino como menciona Wittgenstein en §219, es ‘seguir la regla ciegamente’.

4.4.2 El hábito ciego.

¿Qué implica que el seguimiento de reglas sea un acto ‘ciego’? ¿Acaso la metáfora de hacer algo ‘ciegamente’ quiere decir hacerlo sin contenido conceptual o conlleva algún tipo de irracionalidad? ¿Qué implica que las *reglas de verdad* se sigan ciegamente? Se puede llegar a pensar que seguir una regla ciegamente implica la ausencia de pensamiento y racionalidad. Sin embargo, esto no es así. El error está en suponer que para seguir una regla correctamente debemos tener una *representación* mental exhaustiva mediante la cual se puedan determinar las condiciones que el seguimiento de una regla debe cumplir en todo momento. En *Wittgenstein and the Priority of Practice* (2001), D. Bloor retoma la noción ‘pensamiento mínimo’ (Minimal Thinking), la cual está ligada a la noción de ‘racionalidad mínima’ presente ya desde 1986 en *Minimal Rationality* de C. Cherniak, para señalar que el hábito ciego no es incompatible con el contenido proposicional.

Una racionalidad mínima es una racionalidad sensible al contexto, mediante la cual es posible calificar como racional o irracional una decisión o una acción, de acuerdo con criterios localmente pertinentes, por lo que no hay una racionalidad única sino diferentes racionalidades (cfr. Olivé,

2011; 30). En este mismo sentido, el ‘pensamiento mínimo’ al que refiere Bloor, no exige tener una *representación* completa de la regla y tampoco una explicación teórica discursiva en términos exhaustivos. La noción de ‘pensamiento mínimo’ sostiene que, basta tener un conocimiento de las condiciones mínimas requeridas dentro de una práctica determinada para reconocer sus reglas y seguirlas adecuadamente. La noción ‘pensamiento mínimo’ puede que no sea la más adecuada, pues suele remitir a algún tipo de cuantificación de la racionalidad, la cual, sería inadmisibile dentro de la propuesta wittgensteiniana. Quizás el término más idóneo sea ‘conocimiento tácito o implícito’. Este tipo de conocimiento no reclama condiciones discursivas exhaustivas, sino procesos de aprendizaje y adiestramiento en los que se nos puede decir, de manera ostensiva, “haz esto” o “haz lo otro”. Esto quiere decir que las reglas se transmiten en la práctica no siempre de forma discursiva o explicativa sino también de modo ejemplificativo u ostensivo. Lo que subyace en el fondo de esta idea es que existen otras formas de aprendizaje completamente diferentes a la explicación discursiva. Por ejemplo, se nos puede enseñar a seguir reglas o jugar determinados juegos a través de ejemplos o sumergiéndonos directamente en sus prácticas. Se nos puede decir en ocasiones apropiadas: “no puedes hacer esto” o “debes hacer esto otro” lo que posibilita que posteriormente sea físicamente posible para nosotros hacer o no hacer determinadas cosas de modo automático o habitual (cfr. Bloor, 2001; 101). Pero, ¿cuáles son los requerimientos mínimos o tácitos para saber que estoy siguiendo una regla? Bloor los define de la siguiente manera:

So you are playing and thinking you are playing, the game if (i) you are acquainted with the game, (ii) have an appropriate background, i.e., an appropriate degree and depth of acquaintance, (iii) you show the right signs of involvement by forming relevant expectations, and (iv) you are currently responding to a game that is being played. Satisfying conditions (i) to (iv) means you are ‘thinking you are playing de game’, even if you cannot give a discursive account of the game, e.g., by formulating its rules. (Bloor, 2001: 99)

Por ejemplo, supongamos que he decidido contraer matrimonio este año. El matrimonio, como toda institución y acto social, tiene reglas. Pero como es mi primer matrimonio claramente puedo declararme un inexperto, tengo una idea vaga de lo que implica casarse, esta idea vaga me permite formular expectativas relevantes, reconocer que hay ciertas cosas que puedo hacer y otras que me son negadas. No hay en mí, un estado mental cuyo contenido proposicional contenga una noción completa y exhaustiva del matrimonio. Este *background* o *conocimiento tácito* que me permite realizar determinados cálculos y formarme ciertas expectativas respecto al matrimonio es lo que

Bloor entiende por ‘pensamiento mínimo’. Del mismo modo, cuando asisto por primera vez a una clase de Jiu Jitsu, el Sensei no me otorga una lista exhaustiva de las reglas de dicho arte marcial. Me orienta, mediante el ejemplo y la ostensión, en los movimientos permitidos y las técnicas necesarias. Me inicio así en la disciplina sin tener un estado mental, respecto a dicha actividad, cuyo contenido proposicional sea exhaustivo, sino que es mediante la repetición y el entrenamiento constante como llego a identificar y dominar la normatividad del juego, volviéndome así, competente en la aplicación de sus reglas, hasta el grado de poder seguirlas ciegamente, es decir, de manera automática, mecánica, ‘natural’ o rutinaria.

De tal modo que seguir una regla es un hábito ciego en tanto es una acción que se realiza de modo ‘natural’ o ‘automático’, que no requiere de una explicación exhaustiva, sino de procesos prácticos de adiestramiento como la ostensión, imitación, repetición, ejemplificación, etc. Un claro ejemplo de esto son los problemas ejemplares de Kuhn. Es mediante la resolución de estos problemas ejemplares o paradigmáticos como el aprendiz de científico, a través de la práctica y la resolución de problemas, interioriza y va conociendo las reglas de la investigación, las teorías y las heurísticas que le permitirán resolver problemas futuros, así el científico lego aprende también las reglas que le permitirán atribuir verdad a sus creencias o enunciados. El científico experto lo guía, le facilita la información teórica pero también le señala cuales son las soluciones válidas y cuales no (aprendizaje ostensivo). Es a través de la práctica como el aprendiz ‘adquiere habilidad’ y aprende las reglas de la investigación que le permitirán ejecutar determinadas técnicas de forma ‘automática’ o ‘natural’, como un “hábito ciego”. Es así como los científicos aprendices se vuelven competentes dentro de su propia disciplina y es así como también cualquier hablante logra aprender e interiorizar las reglas que le permiten atribuir verdad a sus enunciados correctamente.

El aprendiz de científico reconoce, mediante el adiestramiento y la ostensión, que hay ciertas creencias que no puede poner en duda para llevar a cabo una investigación, y que, por el contrario, asumirlas como verdaderas o incuestionables le será de mucha utilidad para el ejercicio de su disciplina, aunque después, por motivos diversos, pueda ocurrir que deba ponerlas en duda, modificarlas sutilmente o, de plano, abandonarlas. Dicho de otro modo, el aprendizaje y la ejecución de una disciplina requiere de andamios, de creencias base que pueden ser consideradas verdaderas aunque posteriormente deban ser modificadas u olvidadas. La justificación de estas creencias es meramente pragmática, se basa únicamente en su grado de atrincheramiento en la historia y contexto de una disciplina.

Podemos pensar también en ejemplos de la vida diaria. El enunciado ‘Silvina tiene dolor’ puede ser un enunciado verdadero o falso. ¿Qué nos permite atribuirle un valor de verdad? Nuestra maestría en el manejo de conceptos psicológicos que nos permiten identificar en ciertas circunstancias los gestos o las acciones (como el llanto) que asumimos como manifestaciones del dolor que siente algún ser vivo, estos conceptos son aprendidos dentro de un determinado contexto y en la práctica reiterada adquirimos la maestría para identificarlos. No obstante, el criterio bajo el cual puedo juzgar la correcta atribución de dolor de un ser vivo no será el mismo bajo el cual deba juzgar, por ejemplo, la correcta atribución de existencia de un átomo o una partícula. Por tanto, las atribuciones de verdad, incluso si se trata de nuestras afirmaciones empíricas, no pueden darse al margen de un contexto específico, pues como señala Wittgenstein en §83 de SC:

The truth of certain empirical propositions belongs to our frame of reference.

De este modo, lo que permite predicar correctamente la verdad de un enunciado depende de un contexto normativo. De manera que el carácter plural de la verdad se hace patente en cuanto el contenido de las *reglas de verdad* y su aplicación son un asunto estrictamente contextual. La verdad, desde Wittgenstein, *es un predicado que atribuimos a ciertos enunciados siguiendo reglas de uso que determinan su correcta aplicación dentro de contextos normativos específicos*, los criterios que tenemos disponibles para juzgar la corrección de dicha atribución son nuestros propios hábitos y costumbres, los cuales son confiables pues han sido adquiridos mediante procesos de adiestramiento y repetición permitiendo que los agentes dominen la técnica de atribución de verdad en un *juego de lenguaje* o *versión de mundo*.

Dominar una técnica como el seguimiento de reglas, sostiene Wittgenstein en §199 de las IF, es una institución. Esto implica que el dominio de una técnica, como lo son las atribuciones de verdad, se da dentro de contextos públicos, es una acción inherentemente social. Así, el correcto dominio de una técnica puede juzgarse en referencia al comportamiento y acciones de los participantes más calificados dentro de una comunidad (cfr, Baker & Hacker, 1988: 145). En consecuencia, el dominio de una técnica tiene un carácter objetivo en tanto nuestras respuestas habituales se convierten en instancias de reglas en virtud de las consideraciones verbales con que las acompañamos, a través de la coordinación de nuestras prácticas con las del colectivo (cfr. Bloor: 101). Dicho de otro modo, sostener que los agentes se vuelven diestros en el dominio de una técnica, en este caso, la atribución de verdad a determinados enunciados, no significa que cada agente puede tener sus propios criterios de atribución. No, los criterios se establecen colectiva y

públicamente, a partir de procesos de *ajuste y modificación* de los hábitos particulares. De ahí que podamos afirmar, como Wittgenstein lo hace en §199, que el seguimiento de reglas es una institución. Las prácticas compartidas dentro de una comunidad no deben entenderse únicamente como la suma de hábitos particulares sino como el *ajuste y modificación* de hábitos individuales en respuesta a la interacción colectiva de los agentes en un contexto dado (cfr. Barnes, 2001: 20). Los hábitos individuales, por ser individuales difieren en detalle de los de otros individuos, sin embargo, éstos se ajustan en razón de los objetivos compartidos por una comunidad.

Pensemos en el ejemplo del equipo de nado sincronizado mencionado en la sección **3.3.3**. Cada elemento del equipo tiene sus propios hábitos de nado basados en sus prácticas y experiencias individuales, al momento de competir sincronizadamente no solamente se suman los hábitos individuales de cada nadador, sino que cada uno de ellos tiene que ajustar sus prácticas individuales a las del colectivo, esto implica llevar no solamente su propio tiempo sino también el tiempo de sus compañeros, modificar su técnica en caso de ser necesario para evitar desfases temporales o realizar alguna modificación si surge algún imprevisto. La ejecución de rutinas y actos colectivos implica la modificación de rutinas a nivel individual (ajuste). Del mismo modo, las prácticas compartidas implican un *ajuste* entre los hábitos individuales de los agentes en respuesta a la interacción con otros miembros. De ahí que el correcto seguimiento de *reglas de verdad* no sea un simple convencionalismo o consensualismo, sino un ajuste entre prácticas compartidas. O como menciona Wittgenstein, una concordancia entre *formas de vida*.

Conclusiones.

La manera más idónea de pensar la verdad dentro de un pluralismo rizomático es a partir del adecuado seguimiento de reglas de atribución dentro de un contexto normativo. Por tanto, las reglas, y en general la normatividad, son una condición *sine qua non* para la atribución de verdad. La justificación de estas reglas de atribución, a las que también he llamado *reglas de verdad*, no es *a priori*, sino pragmática: basada en el uso y los hábitos adquiridos dentro de una comunidad. Esta visión de la verdad es la más adecuada para una pluralidad rizomática porque carece de requerimientos metafísicos, dicotómicos, *representacionistas* y trascendentes. Añadiendo además, que los hábitos ciegos, costumbres y prácticas en las cuales se basan los criterios que nos permiten determinar si estamos siguiendo una regla adecuadamente son procesos confiables para la evaluación de nuestras creencias o enunciados. Su confiabilidad les viene dada por su grado de atrincheramiento en la tradición e historia de nuestras prácticas. De tal modo que, solemos atribuir verdad a nuestras creencias guiándonos por nuestras prácticas y ‘hábitos ciegos’, los cuales hemos adquirido mediante procesos de adiestramiento y aprendizaje afianzados en la tradición de una disciplina. Intentar justificar intelectualmente estos hábitos, prácticas y costumbres es un intento engañoso que pretende perpetuar el discurso tradicional de la modernidad.

Todos los juegos implican reglas, algunos las tienen más complejas que otros, pero incluso los juegos más elementales requieren de una normatividad, ya sea implícita o explícita. Pensemos, por ejemplo, en el niño que juega a la pelota: la rebota contra la pared y la recibe una y otra vez de manera reiterada. En esta acción no solamente hay un patrón de comportamiento que se repite, hay también una normatividad implícita que dota de sentido las acciones del infante. Del mismo modo, en cualquier otra actividad humana existe una normatividad que permite determinar la corrección o incorrección de determinadas acciones: los deportes, los concursos, la academia, el tránsito vehicular, el acto de gobernar, la migración, las conversaciones, el cine, las comidas familiares, los debates, etc., son ejemplos de actividades normadas. Pero dichas reglas solamente tienen relevancia y sentido a través del uso que se hace desde ellas: una regla que no se aplica en ningún caso es una regla sin sentido. Del mismo modo, una regla que se aplica fuera de contexto es un absurdo. Por tal

motivo, las reglas de uso de cualquier lenguaje y con ellas, las *reglas de verdad* reclaman un contexto relevante y una visión holística.

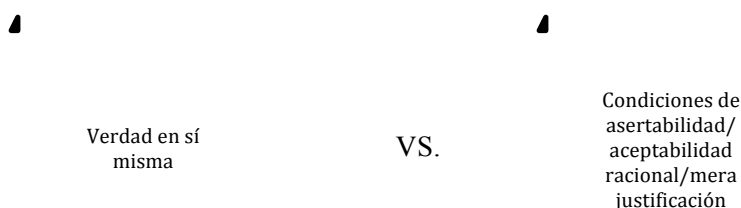
Por ejemplo, la regla del ‘fuera de lugar’ no tiene ningún sentido aislada de las otras reglas que conforman el fútbol soccer. Así como tampoco tiene sentido aplicar la misma regla del ‘fuera de lugar’ en un contexto o juego distinto como el tres de raya, el tránsito vehicular o la derivación matemática. Pues, la relevancia y aplicación de una regla se encuentran delimitadas por el contexto o juego al que pertenecen. A veces resulta que las reglas ya están estipuladas consensualmente, otras veces se van haciendo y modificando sobre la marcha, pero siempre, de algún modo u otro, *las reglas se rompen* y cuando esto sucede hay sanciones colectivamente establecidas: expulsiones, despidos, sanciones económicas, escarnio público, señalamientos, correcciones, etc. Esto significa que nuestras atribuciones de verdad a un enunciado también pueden ser incorrectas, ya sea por accidente o por voluntad. Está claro que nos podemos equivocar al atribuir verdad a una creencia falsa, pero su falsedad no es una cuestión de errar la ‘correspondencia’ con un estado de cosas externo, sino en seguir una regla inadecuadamente.

Aplicar una *regla de verdad* fuera de su contexto puede implicar un fallo en la atribución, o puede devenir en la inadecuada valoración de un enunciado o creencia. Por ejemplo, el mismo criterio mediante el cual atribuimos verdad al enunciado ‘Raskolnikov es el asesino de Lizaveta y Alyona Ivanovna’ no puede utilizarse para atribuir verdad al enunciado ‘el número atómico del uranio es 92’. En consecuencia, cada *versión de mundo* o *juego de lenguaje* tiene sus propios criterios y sus propias reglas de uso para establecer la correcta atribución de verdad a un enunciado o creencia, aplicar los criterios de un contexto a otro diferente es un flagrante error. Por ello, esta elucidación de la verdad tiene un fuerte carácter pluralista, lo cual no significa que cada agente, desde su individualidad puede determinar arbitrariamente qué es verdadero y qué es falso, pues la verdad no es una concordancia de opiniones, sino de *formas de vida*. Es la misma interacción con una comunidad la que, a partir de procedimientos de mutuo ajuste y equilibrio, establece la objetividad de nuestras atribuciones.

Como parte del carácter plural de la elucidación de la verdad que he presentado en este trabajo, puedo decir, apoyado en Wittgenstein, que la gramática de la palabra verdad tiene una diversidad de usos, por lo que resulta imposible otorgar una única teoría en la que se detallan de manera exhaustiva las diversas maneras en las que el predicado ‘verdadero’ puede ser utilizado. Por tal motivo, el término ‘elucidación’ es el más adecuado para definir esta caracterización de la verdad, y

no así el término teoría o definición, pues éstos remiten a la estipulación de condiciones necesarias y suficientes para la identificación de aquello que puede considerarse verdadero. Por tanto, una ‘elucidación’ pragmatista no busca definir el concepto de verdad en términos de suficiencia y necesidad. Primero, porque eso sería incongruente con un pluralismo rizomático y la Investigación gramatical de Wittgenstein. Segundo, porque tampoco se intenta proponer una palabra o concepto que sustituya a la verdad en nuestros discursos, sino que, como lo hace toda visión pragmatista de la verdad, se busca trazar y rastrear la manera en que hacemos uso del predicado “verdadero” dentro de determinados contextos atributivos. Tercero y último, porque la verdad -desde esta visión pragmatista- no es un concepto, sino un predicado cuyo significado depende de las reglas de uso de un lenguaje.

Quizás el lector pueda pensar que en ningún sentido una ‘elucidación’ es suficiente para definir e identificar a la verdad, pues a lo mucho, esta ‘elucidación’ solamente pueda considerarse una teoría de la justificación, aceptabilidad racional o condiciones de asertabilidad. Lo que puedo decirle al lector, en caso de que se encuentre pensando esto mismo, es que una ‘elucidación’ pragmática de la verdad no puede asumir, ni aceptar, la dicotomía:



Pues como mencioné al inicio de la cuarta parte de este trabajo, dicha dicotomía también debe ser rechazada ya que sigue ligada a la idea de que *la verdad es una propiedad* que las cosas tienen *en sí* mismas y por tanto no puede ser agotada por ningún tipo de justificación o test epistemológico. Por el contrario, lo que una ‘elucidación’ pragmatista sostiene es que en la práctica dicha distinción no tiene relevancia alguna, pues solemos asumir la verdad de nuestras creencias sin preguntarnos si acaso estamos reportando algo que es verdadero *en sí* o que simplemente tiene ‘condiciones de asertabilidad’. Como menciona Putnam en *The Many Faces of Realism*: negar esta dicotomía respecto a la verdad no es lo mismo que decir que ‘todo vale’. (cfr. Putnam, 1987:81)

Podría también reprochársele a esta ‘elucidación’ de la verdad el ser ‘demasiado epistemológica’. No obstante, debería pensarse que son precisamente estos compromisos

epistemológicos los que caracterizan a las visiones pragmatistas de la verdad. Además, un pluralismo rizomático o *genuinamente* pragmatista, en el que se ha renunciado a la idea de ‘lo dado’ como sustrato ontológico al margen de cualquier determinación subjetiva, solamente puede admitir una noción de verdad con marcados compromisos epistémicos. Por tanto, intentar responder a esta objeción es dar por concedido todo aquello que las teorías pragmatistas intentan negar desde el principio.

Otra objeción que pudiera hacerse a esta ‘elucidación’ es el hecho de que en ella pueden existir casos límite: casos cuya aceptación plantearía una seria contradicción. Es decir, si esta ‘elucidación’ de la verdad sostiene que el predicado ‘verdadero’ tiene una pluralidad de usos y que, por tanto, cada *versión de mundo* establece (de acuerdo a sus prácticas) sus propios criterios y reglas de atribución, entonces ¿se podría aceptar un uso de la verdad entendido como correspondencia con un estado de cosas que existe *en sí y por sí* mismo? Ciertamente, la elucidación de la verdad que aquí he presentado acepta que existe una diversidad de *reglas de verdad*, cuya relevancia y aplicación es siempre contextual. Entre estas reglas podemos mencionar (Las *reglas de verdad* mencionadas a continuación están expresadas en términos formales, esto no quiere decir que una *regla de verdad* deba ser expresada exclusivamente en este tipo de lenguaje. El lenguaje ordinario también es útil para la expresión de estas reglas. Expresiones como: ‘*a* será verdadera si logra corroborarse a partir de los datos estadísticos arrojados por el análisis α ’. O, ‘*b* es verdadera si es corroborada por la redacción’ también pueden considerarse *reglas de verdad*):

- [b es verdadera \Leftrightarrow (*b* ha sido probada y verificada en x,y,z)].
- (b es verdadera \Leftrightarrow b es miembro de un sistema coherente de creencias, que juntas integran una completa imagen del mundo).
- [b es verdadera \Leftrightarrow (*b* es una creencia útil)].

La pregunta es: ¿un pluralismo rizomático podría aceptar la siguiente *regla de verdad*?:

$$[b \text{ es verdadera} \Leftrightarrow (\exists B) (\exists x) (\exists y) (\exists R) (b = (B, x, R, y) \ \& \ xRy)]$$

En donde xRy es un estado de cosas que existe en sí y por sí mismo, y al cual la creencia *b*, para ser considerada verdadera, debe corresponderse. Si la respuesta es sí, entonces un pluralismo rizomático debería ser tolerante a cualquier tipo de compromiso metafísico, lo que implicaría negar

sus tesis más fundamentales. Si la respuesta es no, significaría que el pluralismo rizomático no es un pluralismo tan incluyente, pues tiene casos límite, casos que no puede aceptar sin caer en contradicción.

Este problema puede tener tres posibles respuestas:

1) Renunciar a la relevancia epistémica que pudiera tener 'lo dado', entendido como un sustrato ontológico independiente de nuestra voluntad o cualquier otra determinación subjetiva, cancela de inmediato una definición metafísica de la verdad como correspondencia con un estado de cosas externo que subsiste *por sí y en sí* mismo. Por tanto, una definición de la verdad como correspondencia no puede tener cabida en un pluralismo rizomático pues no hay tal sustrato al cual nuestras proposiciones deban corresponderse.

2) En un pluralismo rizomático no hay lugar para la correspondencia metafísica. Sin embargo, todavía hay un sentido en el que podemos hablar de la verdad como correspondencia o concordancia: esto es, correspondencia o concordancia con reglas de uso. Por ejemplo, cuando una persona dice, como ocurre la mayoría de las veces, que una proposición es verdadera porque se corresponde con la realidad, está haciendo uso de una mera forma de hablar o de expresarse, y lo que ciertamente está diciendo es que sus creencias pueden ser consideradas verdaderas pues han comprobado ser útiles, coherentes o verificadas pragmáticamente.

3) A pesar de que 2) podría ser una respuesta viable al problema que he planteado, sería conveniente cuestionarnos incluso la misma pertinencia de dicho problema. Pues la enseñanza que podemos sustraer de un pluralismo rizomático es que toda creencia, supuesto o criterio evaluativo solamente es relevante dentro de un contexto específico. Llevar los estándares de un contexto a otro, es cometer el grave error de descontextualizar nuestro conocimiento. De tal modo que hay ciertas expresiones o hipótesis que solamente tienen sentido dentro de un contexto pero no en otro. De la misma manera, una definición metafísica de la verdad como correspondencia quizás pueda ser aceptada en un pluralismo arborescente, pero su mismo planteamiento, desde un pluralismo rizomático ya no tiene sentido.

En la introducción mencioné que un pluralismo rizomático y un pluralismo arborescente son dos maneras diferentes de comprender la pluralidad. Esto no significa que uno refute, necesariamente, al otro, pues ambos funcionan bajo diferentes principios, el primero requiere principios inmanentes y

el segundo trascendentes. La elección entre ambos tipos de pluralismo es meramente pragmática. De manera que un pluralismo rizomático es una propuesta coherente que debería ser aceptada si entre nuestros objetivos se encuentra plantear un pluralismo al margen de las dicotomías tradicionales de la modernidad. Por tanto, si el lector tiene algún interés en llevar los planteamientos filosóficos pluralistas, y otras nociones como cambio científico, verdad, normatividad, justificación, entre otras, más allá del intelectualismo de los EC y las dicotomías tradicionales del pensamiento moderno, el pluralismo rizomático es su mejor opción. Y si, por el contrario, todavía desea mantenerse dentro de los límites de una visión tradicionalista (aunque no entendería el por qué, dado que un pluralismo rizomático, como se vio, también puede dar cuenta de la objetividad, normatividad y verdad del conocimiento sin la carga metafísica del realismo) puede ser el caso que una visión arborescente le sea útil.

Siendo fiel a su veta pragmatista y pluralista, un pluralismo rizomático no puede afirmar que el contexto o *versión de mundo* en la cual se manifiestan las ideas realistas carezca de relevancia filosófica, pues esta *versión* encuentra su sentido y justificación en una tradición e historia de prácticas compartidas por una comunidad. De tal manera que su lugar en la historia de la filosofía se encuentra asegurado, en tanto ha dado paso a importantes discusiones epistémicas y ontológicas de las cuales el pluralismo se ha nutrido y que han resultado indispensables para la afirmación y surgimiento de un pluralismo rizomático. Aunque desde la perspectiva de un pluralismo rizomático, el realismo no es más que el producto de nuestros hábitos (cfr. Goodman, 1978:20), un conjunto de creencias que por su alto grado de atrincheramiento juzgamos como evidentes e incuestionables. Quizás, sería mucho más cómodo decir que el realismo carece de todo sentido, relevancia e importancia, y que por tal motivo debería ser erradicado y echado al bolso de las ideas obsoletas. Pero negarle al realismo su justo papel en la historia sería todavía más escandaloso y equivocado. Pues el realismo es quien nos ha traído a este punto del debate, aunque sea para señalar, lo que desde mi perspectiva, son sus deficiencias.

Por último, si he intentado demostrar que en un pluralismo rizomático, como el de N. Goodman, todavía hay lugar para una elucidación de la verdad no ha sido por considerar que la propuesta del filósofo estadounidense estaría incompleta sin dicha elucidación. Sino para señalar que un pluralismo rizomático no es una forma idiota o mala de relativismo como se podría pensar. Y que, por el contrario, puede ser de mucha utilidad para la exploración de nuevas vías de investigación que permitan abrazar una pluralidad más amplia, que se extienda no solamente al discurso filosófico y científico, sino también al ámbito artístico, ético, político, social y otros.

Bibliografía

- Baghramian, M., (2004), *Relativism*, London, Routledge.
- Baker, G.P. & Hacker, P.M. (1988) *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, London, Blackwell.
- Barnes, Barry., (2001) *Practice as Collective Action* en *The Practice Turn in Contemporary Theory*, edit. Schatzki, T.; Knorr K.; Von Savigny, E., London, Routledge.
- Bernstein, R., (2010), *The Pragmatic Turn*, traducción de Pablo Lazo Briones, El giro pragmático, Ciudad de México, UAM.
- Biletzki, Anat & Matar, Anat, (2002) *Ludwig Wittgenstein*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/wittgenstein/>>.
- Bloor, David, (2001), *Wittgenstein and the Priority of Practice*, en *The Practice Turn in Contemporary Theory*, edit. Schatzki, T.; Knorr K.; Von Savigny, E., London, Routledge.
- Bowden, S., Bignall, S., & Patton, P., (2015) *Deleuze and Pragmatism*, New York, Routledge.
- Burgess, Alexis G. & John P., (1980), *Truth*, New Jersey, Princenton University Press.
- Capps, J., (2019), *The Pragmatic Theory of Truth*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/truth-pragmatic/>>.
- Cherniak, C., (1986), *Minimal Rationality*, Massachusetts, MIT Press.
- Chokr, N., (1993), *Nelson Goodman on Truth, Relativism, and Criteria of Rightness. Or Why We Should Dispense with Truth and Adopt Rightness?*, en *Dialectica*, Vol. 47, N°1.
- Cohnitz, D. & Rossberg, M., (2006), *Nelson Goodman*, London, Acumen.
- Cohnitz, D. & Rossberg, M., (2014) *Nelson Goodman*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/goodman/>>.
- Daniels, N., (2003), *Reflective Equilibrium*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/reflective-equilibrium/>>.
- Davidson, D., (1973), *On the Very Idea of Conceptual Scheme*, en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 47 (1973 - 1974), pp. 5-20
- De Ponte Azcárate M., (2013) Michael Dummett; *Realismo, significado y verdad*, en *Perspectivas en la filosofía del lenguaje*, Prensa Universitaria, Zaragoza.

- Deleuze, G. & Guattari, F., (1977) *Rizoma (Introducción)*, Valencia, Pre-Textos. Trad. De Vázquez Pérez José y Larraceleta Umberlina.
- Devitt M. & Sterelny K., (1999), *Lenguaje and Reality; An Introduction to the Philosophy of Language*, MIT Press.
- Dummett M., (1974), *What is a theory of meaning*, en Samuel Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Wolfson Lectures.
- Dummett, M., (1978), *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press.
- Dummett, M., (2006), *Thought and Reality*, Oxford University Press.
- Elgin, C. Z. (1997) *The philosophy of Nelson Goodman: The New Riddle of Induction*, New York, Garland Publishing.
- Elgin, C.Z., (1996), *Considered Judgment*, New Jersey, Princeton University Press.
- Elgin, C.Z., (2001), *The Legacy of Nelson Goodman*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 62, No. 3. (May, 2001), pp. 679-690.
- Ellenbogen S., (2003), *Wittgenstein's Account of Truth*, State University of New York Press.
- Fine, Arthur., (2007), *Relativism, Pragmatism, and the Practice of Science*, en *New Pragmatists* Comp. Misak, Cheryl, Oxford.
- Fisch, M., (1986), *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indiana University Press.
- Fish, Stanley, (2003), *Truth but No Consequences; Why Philosophy Doesn't Matter*, en *Critical Inquiry*, Vol. 29, No. 3 (Spring 2003), pp. 389-417
- Foster J.A.,(2010) *Meaning and truth theory* en Gareth Evans y John McDowell (eds) *Truth and Meaning. Essays on Semantics*, Claredon Press, Oxford.
- Friedman, M., (2001) *Dynamics of Reason. The 1999 Kant Lectures at Stanford University*, California, CSLI publications.
- Gallardo, A (2011) *Wittgenstein: epistemología y lenguaje*. En: *Praxis* 66- enero-julio 2011: 87-97.
- Glock, H., (1996), *Necessity and Normativity*, en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press.
- Gómez-Torrente, M., (2005), *El Wittgenstein de Kripke y la analogía entre reglas y fundamentos*, en *Diánoia* Vol. 50, Núm. 55, UNAM.
- Goodman N., (1953), *The New Riddle of Induction*, en *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard University Press.
- Goodman, N., (1978), *The Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett.
- Goodman, R., B., (2002), *Wittgenstein and William James*, Cambridge, Cambridge University Press
- Guevara Aristizabal, J.P., (2014) *Interpretación y juegos de lenguaje. Una mirada a la Filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein*, UNAM, Tesis de maestría.
- Hacking, Ian, (1996), *The Disunities of Science*, en Galison and Stump, p. 37-74.
- Hanson, N. R., (1958), *Patterns of Discovery. An Inquiry Into the Conceptual Foundations of Science*, London, Cambridge University Press.
- Henderson, L., (2018), *The Problem of Induction*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/induction-problem/>>.

- Herrera Ibáñez A., (1989) *La teoría del significado como uso en Wittgenstein*, en *Diánoia*, Vol. 35, no. 35, UNAM.
- Hookway, C., (2002), *Truth, Rationality and Pragmatism. Themes From Peirce*, Oxford, Claredon Press-Oxford University Press
- Hunter, J., F., M., (1968), *Forms of Life in Wittgenstein's Philosophical Investigations*, en *American Philosophical Quarterly*. Vol. 5, No. 4, pp. 233-243
- Hurtado, Guillermo, (1998), *Realismo, relativismo e irrealismo*, México D.F., en *Crítica* Vol. XXX, No. 90
- James, W., (1890), *Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Company.
- James, w., (1904), *Does 'Consciousness' Exist?*, en *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1.
- James, W., (1907), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Dover Publications, New York. Para el español se utilizó la traducción de: Santos Rubiano.
- James, W., (1909), *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, Barcelona, Marbot, Trad. Ramon Vilà Vernis.
- Kant, I., (1781-87), *Crítica de la razón pura*, Trad. Ribas P, Taurus, Ciudad de México, 2002.
- Kant, I., (1783) *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Trad. Caimi, M., ISTMO, Madrid,1999.
- Kripke, S., (1982) *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell Publishing, Oxford. Trad. Rodríguez Marqueze, Jorge, A propósito de reglas y lenguaje privado, Tecnos, 2006.
- L. Kirkham R., (1992), *Theories of Truth. A Critical Introduction*, Massachusetts, MIT Press.
- Laudan, L., (1996), *Beyond Positivism and Relativism. Theory, Method and Evidence*, Colorado, Westview Press.
- Liz, M., (1999), *Hilary Putnam y la tercera vía del realismo natural*, en *Universitas Philosophica*, n. 32, pp. 61-89.
- Lombardi, O. & Ransanz, A.R., (2012), *Los múltiples mundos de la ciencia. Un realismo pluralista y su aplicación en la filosofía de la ciencia*, México D.F., UNAM-Siglo XXI.
- Luntley M., (2003), *Wittgenstein Meaning and Judgement*, Blackwell publishing, Oxford.
- Lynch, Michael, (2004), *Why Truth Matters*, Massachusetts, MIT.
- Lynch, Michael., (1998), *Truth in context: An essay on pluralism and objectivity*, Massachusetts, MITpress.
- Macbeth, D., (2007) *Pragmatism and Objective Truth*, en *New Pragmatists Comp.* Misak, Cheryl, Oxford.
- Madelrieux, S., (2015), *Pluralism Without Pragmatism: Deleuze and the Ambiguities of the French Reception of James*, en *Deleuze and Pragmatism*, New York, Routledge.
- Marrades, J. (2014), *Sobre la noción de 'forma de vida' en Wittgenstein*, en *AGORA Papeles de Filosofía* Vol. 33/No.1,139-152
- Martínez, S., & Huang, X., (2015), *Hacia una filosofía de la ciencia centrada en prácticas*, México D.F., UNAM.

- McDermid, D., (2006), *The Varieties of Pragmatism. Truth, Realism, and Knowledge from James to Rorty*, New York, Continuum International Publishing Group.
- McGinn, Marie., (1997), *The Routledge Guidebook to Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Routledge, New York.
- Medina, J. & Wood, D. (2005) *Truth: Engagements Across Philosophical Traditions*, London, Blackwell.
- Millikan, R.,G., (1990), *Truth Rules, Hoverflies, and the Kripke-Wittgenstein Paradox*, en *The Philosophical Review*, Vol. 99, No. 3, pp. 323-353.
- Misak, C., (1991), *Truth and the End of Inquiry: A Peircian Account of Truth*, Claredon Press, Oxford.
- Misak, C., (2007), *Pragmatism and Deflacionism*, en *New Pragmatists*, New York, Oxford University Press.
- Misak, C., (2013), *The American Pragmatists*, Oxford, Oxford University Press.
- Misak, C., (2016), *Cambridge Pragmatism. From Peirce to Ramsey and Wittgenstein*, en *New Pragmatists*, New York, Oxford University Press.
- Misak, Cheryl., (2007), *Pragmatism and Deflacionism*, en *New Pragmatists* Comp. Misak, Cheryl, Oxford.
- Olivé, L., (2011), *La razón naturalizada y la razón plural*, en *Racionalidad en ciencia y tecnología: Nuevas perspectivas iberoamericanas*, Coord. Ransanz, A. & Velasco, A., UNAM.
- Ondarza, R., (1994), *Biología Molecular. Antes y después de la doble hélice*, México D.F., Siglo XXI
- Peirce, C., (1878), *How to Make Our Ideas Clear*, en *The Essential Writings* (1972) , Prometheus Books, New York.
- Pérez de Lama, J., (2009), *La avispa y la orquídea hacen mapa en el seno de un rizoma. Cartografía y mapas, relejendo a Deleuze y Guattari*, en *Pro-Posições*, Campinas, v. 20, n. 3 (60), p. 121-145.
- Pérez Ransanz, A.R., (1999), *Kuhn y el cambio científico*, México D.F., FCE.
- Popper, K., (1994), *The Myth of the Framework. In defence of Science and Rationality*, London, Routledge.
- Pulley, R., (2013), *El proyecto filosófico Humeano: entre el naturalismo y el escepticismo*, en *Agora Philosophica*, N. 27/28, Vol. XIV, pp 30-58.
- Putnam, H., (1981) *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.
- Putnam, H., (1987) *The Many Faces of Realism*, Open Court, Chicago. Para la traducción en español se utilizó: Putnam H., *Las mil caras del realismo*, Trad., Margarita Vázquez Campos y Antonio Manuel Liz Gutiérrez, Paidós, 1994.
- Putnam, H., (1992), *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Edited by James Conant.
- Putnam, H., (1999), *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*, Columbia University Press.
- Quine, W.V.O., (1969), *Relatividad ontológica en Relatividad Ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos.
- Reichenbach, H., (1965), *Moderna filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid.

- Rojas Parada P., (2008), *Observaciones sobre la teoría del significado de Donald Davidson*, en LOGOS. Anales del seminario de metafísica, Vol. 41, Publicaciones Universidad Complutense, Madrid.
- Rorty, R., (1991), *Representation, Social Practise, and Truth*, en *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty; Richard (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Rupy, S., (2013), *Scientific Pluralism Reconsidered*, Pittsburg, University of Pittsburg Press.
- Saharrea, Juan (2014) *Seguir una regla: ¿se trata siempre de un caso de conocimiento?*. En: *Praxis Filosófica Nueva serie*, No. 39, julio-diciembre 2014: 93 – 109.
- Scheffler, I., (2001), *My Quarrels with Nelson Goodman*, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 62, No. 3. (May, 2001), pp. 665-677.
- Scheman, N., (1996), *Forms of life: Mapping the rough ground*, en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press.
- Shottenkirk, D., (2009), *Nominalism and Its Aftermath. The Philosophy of Nelson Goodman*, New York, Springer.
- Stein, E., (1996), *Without Good Reason. The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science*, Oxford, Oxford University Press.
- Stich, S., (1990), *The Fragmentation of Reason. Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, Massachusetts, MIT Press.
- Strawson, P.F., (1985) *Skepticism & Naturalism*, Great Britain, Methuen & Co. Ltd
- Stroud, B., (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- Tomasini, A., (2017), *Wittgenstein: universalismo, lógica, gramática y lenguaje*, en *Rev. Filos, Aurora*, Curitiba, v. 29, n. 47, p.611-638.
- Utri, D., (2016), *Wittgenstein: The Pervasiveness of Persuasion*, en *Philosophical Investigations*.
- Vázquez, R., (2009), *Hacia una teoría contextualista del razonamiento inductivo centrada en prácticas inferenciales*, México D.F., UNAM.
- Villoro, Luis (1982), *Crear, saber, conocer*, México D.F., Siglo XXI.
- Wittgenstein L., (1933-1935) *The Blue and Brown Books*, New York, Harper. Para la traducción español se utilizó: Francisco Gracia Guillén, Tecnos.
- Wittgenstein, L., (1922), *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Tecnos.
- Wittgenstein, L., (1930-1933), *Wittgenstein: Lectures, Cambridges From Notes of G.E. Moore*, edit. Stern, D.; Rogers, B.; Citron, G., Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L., (1953), *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell Publishing. Para la traducción en español se utilizó: Wittgenstein L., *Investigaciones filosóficas*, Trad., Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, UNAM, 2003.
- Wittgenstein, L., (1969), *On Certainty*, Oxford, Blackwell Publishing.

Para realizar esta tesis conté con la beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y el apoyo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).