

SOBRE LA VERDAD. ¿VALIDEZ UNIVERSAL O JUSTIFICACIÓN?

Richard Rorty, Jürgen Habermas

Amorrortu, Buenos Aires

169 pp.

12,50 €

Trad. de Patricia Willson

Ellos, los pragmatistas

Alfonso García Suárez

1 diciembre, 2008

En su *Léxico humorístico*, Daniel Dennett recoge dos entradas sobre el recientemente fallecido Richard Rorty:

rort, informe incorregible, y de ahí rorty, incorregible.

a rortiori, adj., verdadero incluso por razones continentales más a la moda.

Corresponden a dos avatares de la misma persona: la primera, al morigerado filósofo analítico de los años sesenta y primeros setenta, cuyos artículos de filosofía de la mente fueron eclipsados por el brillo del título *El giro lingüístico*, su edición de ensayos metafilosóficos; la segunda, al intelectual de fama internacional, venerado en muchos departamentos de humanidades de las universidades norteamericanas y europeas, que Harold Bloom describió como el filósofo más interesante del mundo. Rorty logró también la hazaña de ser considerado uno de los nuestros por filósofos «continentales» y ser tomado en serio por filósofos «analíticos». Prueba de lo último son dos interesantes colecciones de ensayos sobre su filosofía publicadas por la editorial Blackwell. La primera, a cargo de Alan Malachowski, apareció en 1990 con el título *Reading Rorty*; la segunda, *Rorty and His Critics*, aparecida diez años después, fue compilada por Robert Brandom. De esta última provienen los dos ensayos recogidos en esta edición en español: «Universalidad y verdad», del propio Rorty, y «El giro pragmático de Richard Rorty», de Jürgen Habermas, seguido éste de su correspondiente respuesta.

Por razones de espacio, me limitaré a algunos aspectos de la polémica focalizados en las nociones de verdad universal y justificación. Rorty piensa que el ideal de la política democrática se ha apoyado en tres premisas: que todos los seres racionales desean la verdad, que la verdad es correspondencia con la realidad, y que la realidad tiene una naturaleza intrínseca. Si es así –si hay una verdad universal que es la meta de la racionalidad–, podemos basar nuestras instituciones en principios racionales sostenibles por todos los seres humanos. De este modo, podemos tener una comunidad inclusivista, una «que se enorgullezca de las diferentes clases de personas que acoge» (p. 9). Rorty propone que reemplacemos en este cuadro el deseo inalcanzable de la verdad por el deseo asequible de justificación. Es en este punto donde aparece el choque con la posición defendida por Putnam, Apel y Habermas (de un Habermas anterior, como veremos). Si bien éstos concuerdan con Rorty en rechazar las dos últimas premisas antes enumeradas, toman de Peirce la idea de convergencia en el término de la investigación con la verdad única y, aunque están en desacuerdo con la pretensión de Rorty de naturalizar la razón, buscan dar cabida a lo normativo atendiendo al carácter universalista de los presupuestos idealizantes del discurso. El choque se produce también con Albrecht Wellmer, quien, desde una posición no convergentista, acepta que nuestras pretensiones de verdad trascienden el contexto local o cultural en que son planteadas.

Estas divergencias tienen también implicaciones morales y políticas. Una de ellas es el temor de que el rechazo de esa transcendencia-al-contexto de nuestras pretensiones de verdad conduzca a un relativismo incapaz de sustentar el ideal de la política democrática. La respuesta de Rorty a este temor pretende no ser relativista, sino meramente «etnocéntrica». A la pregunta de Wellmer acerca de si nuestros principios liberales y democráticos definen sólo *uno* de los juegos de lenguaje posibles entre otros, responde con un «Sí» categórico. Y afirma ferozmente: «Un fanático y yo podemos decir la misma cosa foucaultiana/nietzscheana: que la única cuestión real es la del poder, la pregunta sobre cuál de las comunidades heredará la tierra, si la mía o la de mi oponente». Sin embargo, añade una matización de cuya coherencia hablaremos luego: «Nuestra elección de una comunidad para ese papel está entremezclada con nuestro sentido de lo que cuenta como una audiencia competente» (p.

47).

Habermas concuerda con Rorty en que la teoría de la verdad como correspondencia comporta que podemos llevar a cabo la tarea imposible de «salir fuera del lenguaje» a la vez que usamos el lenguaje. No obstante, reconoce que «la idea de la verdad como correspondencia fue capaz de tomar en cuenta un aspecto fundamental del significado del predicado veritativo». Ese aspecto –la noción de validez incondicional– se pierde si la verdad se concibe «como coherencia con otras proposiciones o como aseverabilidad justificada dentro de un conjunto interconectado de aserciones» (p. 105). Habermas quiere conservar ese ingrediente y a la vez reconocer que existe una relación interna entre verdad y justificación. Para ello se vale oscuramente de un recurso de eficacia discutible. Afirma que la cuestión de esa relación interna no es una cuestión epistemológica y lo justifica sobre la base de que «en las prácticas cotidianas, no podemos usar el lenguaje sin *actuar*. El discurso mismo se realiza en la modalidad de actos de habla que, por su parte, están incrustados en contextos de interacción y entramados con la acción instrumental. Como actores, es decir, como sujetos interactuantes e intervinientes, estamos ya siempre en contacto con las cosas acerca de las cuales podemos hacer enunciados» (pp. 107-108).

Frente a la asimilación rortyana de la verdad a la aceptabilidad racional a expensas del sacrificio de las intuiciones realistas cotidianas, ha habido dos estrategias, que Habermas rechaza, para salvar esas intuiciones dentro del paradigma lingüístico: la estrategia deflacionaria y la estrategia epistémica. Su examen y repudio de la primera me parece todo un modelo de incomprensión y de confusión: Habermas no considera más que la concepción semántica de la verdad y se limita al uso desentrecomillador del predicado veritativo. Pero una teoría desentrecomilladora es sólo una variedad de deflacionismo; resulta confuso decir que Horwich sostiene que la concepción semántica sea «suficiente para explicar los métodos usuales de investigación y selección de teorías» (pp. 114-115): lo que dice es que el esquema de equivalencia, « p es verdadera si y sólo si p », es «explicativamente inerte» y que toda la labor de explicación de otros asuntos debe recaer en una teoría explicativa de esos asuntos. Más interesante es el repudio de la estrategia peirceana de idealizar las condiciones de justificación, pues una de sus variedades fue la teoría discursiva de Habermas, según la cual una proposición es verdadera si puede ganar un acuerdo alcanzado argumentativamente en una situación ideal de habla. Habermas ve la fuerza de las objeciones a esa estrategia, pero se propone desarrollar una alternativa a la radicalización rortyana de la epistemización de la verdad, una radicalización que liquida sus pretensiones de incondicionalidad. Su objetivo es desarrollar una teoría pragmática que conserve la idea de verdad incondicional. «En el mundo de la vida –escribe un tanto oscuramente– los actores dependen de certezas conductistas [...]. Hay una necesidad *práctica* de basarse en lo que es tenido-por-verdadero incondicionalmente. Este modo de tener-por-verdadero incondicionalmente se refleja, en el nivel discursivo, en las connotaciones de las pretensiones de verdad que apuntan más allá de un contexto dado de justificación y requieren la suposición de condiciones justificatorias ideales [...] Por esta razón, el proceso de justificación puede ser guiado por una noción de verdad que trasciende *la justificación, aunque sea siempre ya efectiva operativamente en el reino de la acción*» (pp. 131-132).

En su réplica a Habermas, Rorty declara que no encuentra ningún uso para la noción de validez incondicional. Le admite que hay algo incondicional respecto de la verdad, que «comprendemos la

verdad como una propiedad de las proposiciones “que no puede perderse”» (p. 105): una vez verdadero, siempre verdadero. Pero se refugia en lo que él llama el uso «precautorio» del predicado veritativo, «el uso que hacemos de la palabra cuando [...] decimos que una creencia puede estar justificada pero no ser verdadera» (p. 19). Aparentemente, esto apunta a una grieta entre verdad y justificación. Pero Rorty pretende cerrarla caracterizando el uso precautorio en términos de la posibilidad de que seamos incapaces de convencer a públicos más amplios, incluyendo públicos futuros. Ahora bien, esa idea es inefectiva si no se precisa qué cuenta como un público más amplio. A no ser que exijamos ciertas cualificaciones para la pertenencia al público relevante, la grieta se ha cerrado en falso. Habermas parece reconocer esto cuando habla de «públicos más informados» (p. 19) o cuando escribe que «el *único* ideal presupuesto por el discurso es el de ser capaz de justificar nuestras creencias ante un público *competente*» (p. 34). Sin embargo, en otras ocasiones relaja las condiciones de pertenencia, de manera que pudieran acoger en general a «nuestros conciudadanos» (p. 145). Pero aquí se le plantea un dilema. Si estira las condiciones para pertenecer al club reemplazando el discurso epistemológico tradicional de la representación, la verdad y la objetividad por el discurso sociológico de la solidaridad y el consenso con nuestros pares, cierra la grieta en falso. Pero si se muestra restrictivo, está contrabandeando las nociones epistemológicas que pretende descartar. Pues, ¿cómo distinguir los públicos informados o competentes excepto en términos de las nociones y de las virtudes epistemológicas pretendidamente desacreditadas?

Rorty propone «la sustitución de la esperanza por el temor» como alternativa a cualquier intento de idealización epistémico: «Deberíamos ser retrospectivos, en lugar de prospectivos: la indagación debería ser regida por concretos temores de regresión, y no por abstractas esperanzas de universalidad» (p. 157). Este reemplazo es su estrategia para defenderse de la acusación de Habermas de que, si la verdad se elimina a favor de una validez-para-nosotros epistémica y dependiente del contexto, se pierde el punto de referencia normativo necesario para explicar por qué un proponente debería tratar de ampliar su audiencia e ir más allá de los límites de su propio círculo. Rorty no ve ninguna obligación aquí. Considera un mero «accidente histórico afortunado que nos encontremos en una cultura [...] que está altamente sensibilizada a la necesidad de ir más allá de esos límites. Esta sensibilización es el resultado de nuestra conciencia de la ciega crueldad que fue producto de no haberlo hecho en el pasado, y de nuestro temor a volver a caer en la barbarie» (pp. 157-158). El liberalismo de Rorty se concreta en la doctrina de que «la crueldad es la peor cosa que hacemos». Pero, si no hay ningún punto de referencia normativo, ¿qué sentido puede tener la noción misma de crueldad? Y si esta noción carece de sentido, ¿en qué puede sostenerse la pretensión de Rorty de que *nosotros*, los que pertenecemos a la tradición liberal, universalista, de la Ilustración, «somos moralmente superiores a los que no pertenecen» (p. 57)?

La traducción al español es manifiestamente mejorable. «Assertibility» debería verse como «aseverabilidad», y no como «asertibilidad». «Correspondence theories of truth» se traduce en una ocasión como «teorías de la correspondencia con la verdad», no como «teorías de la verdad como correspondencia», como sería lo adecuado. «Topic» es un falso amigo: significa tema o asunto. «The truth predicate» debería dar «el predicado “verdad”» o «el predicado veritativo», y no «un predicado de verdad», que sugiere la idea de un auténtico predicado. «Beliefs are just habits of action», en fin, debería verse como «Las creencias son sólo hábitos de acción», no como «son apenas hábitos de acción».