

**¿CUÁL ES LA META DE LAS INDAGACIONES CIENTÍFICAS?  
UNA APROXIMACIÓN NEOPRAGMATI(CI)STA**

**CARLOS ANDRÉS GARZÓN RODRÍGUEZ**

**438295**

**Tesis presentada para optar al título de Magíster en Filosofía**

**Dirigido por**

**WILLIAM A. DUICA CUERVO PHD**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**Bogotá D.C.**

**2010**

*A mi familia*

Por enseñarme que la vida, más que la investigación, requiere de muchas metas.

## TABLA DE CONTENIDO

<b>Agradecimientos</b>	<b>3</b>
<b>Introducción</b>	<b>5</b>
<b>1. Richard Rorty vs. Christopher Hookway</b>	<b>9</b>
1.1 Rorty y la verdad	9
1.1.1 El compromiso metafísico de la noción de ‘Verdad’ como meta de la indagación	11
1.2 La interpretación de Christopher Hookway	18
1.2.1 Verdad sin concepción absoluta de la realidad	20
1.2.2 Verdad sin condiciones epistémicas ideales	24
1.2.3 Verdad y Aserción	28
1.2.4 El rol normativo de la convergencia	32
1.3 La respuesta de Christopher Hookway a Rorty	39
1.3.1 Rorty vs. Hookway. Primer Round: La inverosimilitud del principio de reconocimiento de los fines	41
1.3.2 Rorty vs. Hookway. Segundo Round: Falibilismo y verdad-meta	42
<b>2. Análisis crítico de la interpretación de Hookway</b>	<b>49</b>
2.1 ¿Es el principio de reconocimiento de los fines implausible?	51
2.2 ¿Neutralidad Metafísica?	54
2.3 Creencia no-provisional v.s. Creencia justificada	57
2.4 Consideraciones finales	64
<b>3. Normatividad y el fin de la indagación científica</b>	<b>66</b>
3.1 Contextos de aserción	68

3.1.1	Maneras de razonar (o atender a la verdad)	70
3.2	Normatividad	73
3.2.1	Tipos de razonamientos	73
3.2.2	Grados de creencias y dudas	75
3.2.3	Métodos para fijar creencias	79
3.2.4	La fuerza refutadora de una experiencia	82
3.3	Normas y contextos de aserción	83
3.3.1	Propósitos	89
I.	Los propósitos de la vida cotidiana	89
II.	El propósito de las ciencias	94
3.4	La Actitud Empirista-Radical (AER)	96
3.5	Algunas consecuencias de la AER	100
I.	El carácter ilimitado de la indagación científica	100
II.	La idea regulativa de la Ciencia	101
III.	Ciencia sin convergentismo	102
IV.	Los compromisos prácticos de la AER	103
V.	Ciencia y vida cotidiana	105
VI.	Normatividad y Objetividad	107
VII.	Falibilismo y Verdad	115
VIII.	Falibilismo neopragmati(ci)sta vs. Falsacionismo crítico. Hacia una filosofía crítica pragmati(ci)sta	117
	<b>Conclusiones</b>	<b>123</b>
	<b>Bibliografía</b>	<b>125</b>

## AGRADECIMIENTOS

La elaboración de esta tesis no hubiera sido posible sin que muchas personas influyeran en esa tarea de manera directa o indirecta, tanto académica como emocionalmente. Mi interés por la filosofía pragmatista nace en el momento en que un grupo de estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia – motivados por los cursos que impartiera en aquél entonces el profesor Fernando Zalamea – decide invitarme a crear un grupo de estudio en el pensamiento de Charles S. Peirce. Para ese entonces yo cursaba el segundo semestre de mi pregrado en Filosofía y no alcanzaba a imaginar los caminos oscuros a los que me enfrentaría al tratar de leer a un autor apenas conocido en nuestro país. Sin embargo, desde ese momento mis siempre incompletas y vagas lecturas e interpretaciones sobre Peirce me conectaron con toda una serie de personajes, acontecimientos y escuelas de pensamiento que, para suerte mía, dieron un poco de luces a ese camino, influyendo de manera significativa en la fijación de mis horizontes filosóficos. Esta tesis es en parte el resultado de haberme adentrado en ese camino, de tantear en él, de ir descubriendo pequeñas partes del mismo gracias a esos destellos de luz que me ayudaron a avanzar o a retroceder.

Mi deuda en especial es con Porfirio Ruiz, no sólo por sus valiosas enseñanzas, sus inigualables reflexiones y su desinteresada motivación, sino porque fue la persona quien desde el comienzo y sin dudarlo creyó en la propuesta que unos jóvenes entusiastas hicieron al país: formar el grupo semillero de investigación que hoy se conoce como CILEC (*Centro de Investigaciones en Lógica y Epistemología Contemporánea*). Desde 2002 hago parte de este grupo. Los agradecimientos se quedan cortos para todos aquellos que formaron y siguen formando parte del mismo, pero hay algunos de ellos que debo recordar: Raúl Meléndez, Alfonso Conde, Paula Zuluaga, Diego Duque, Catalina Hernandez, Diana Criales, David Rey, Anderson Pinzón, Manuel Amado, Javier Guillot y Juan Camilo Espejo, con quienes pasamos días y noches interminables de discusión

académica provechosa y motivación anímica necesaria. Hoy también hago parte del grupo de investigación CSP (*Centro de Sistemática Peirceana*), un grupo en el que por fortuna soy aprendiz de los más grandes estudiosos peirceanos que hay en Colombia. Todos los miembros de este grupo han sido lectores atentos y fervientes críticos de algunos apartes de esta tesis. A todos ellos doy gracias por sus valiosas enseñanzas desde sus respectivos campos de estudio. Mi agradecimiento especial hacia dos de los integrantes del CSP: Fernando Zalamea y Douglas Niño. Con dos interpretaciones y visiones muy distintas, no sólo de Peirce, sino de la filosofía en general y del modo de hacerla, estas dos personas han orientado con paciencia y significativo entusiasmo mi formación filosófica desde el pregrado. La tercera parte de esta tesis es, de algún modo, una extensión y mezcla de sus formas de hacer y vivir la filosofía de Peirce, aunque, naturalmente, ninguno de ellos es responsable de las barbaridades que yo pueda llegar a decir allí.

Desde el segundo semestre del 2007 al segundo semestre del 2009 tuve la oportunidad de ser beneficiario del programa de *Becas para Estudiantes Sobresalientes de Posgrado* y en el 2009 también fui beneficiario de la convocatoria *Apoyo a tesis de posgrado*. Estos beneficios fueron otorgados por la Vicerrectoría Académica y la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Nacional de Colombia, respectivamente. Agradezco a la Universidad por tan valiosos apoyos. Gracias a los mismos tuve la ocasión de realizar una pasantía de investigación durante la primavera y el verano del 2009 en el *Peirce Edition Project* (PEP) adscrito al *Institute for American Thought* de IUPUI (*Indiana University and Purdue University at Indianapolis*). Estoy en deuda con quien fuera mi tutor en el PEP, el profesor André DeTienne, por sus críticos y excelentes comentarios a la primera parte de esta tesis. Pero no olvido que tengo un enorme sentimiento de gratitud hacia mi director de tesis, el profesor William Duica, cuya lectura cuidadosa y atenta ayudó significativamente a darle una cohesión y coherencia al texto que de otro modo no hubiera tenido.

Finalmente, una tesis no es posible sin el apoyo y entusiasmo anímico de muchas personas que renuncian a dejarte solo. A mi familia y a mis amigos les debo más que gratitud.

## INTRODUCCIÓN

En el marco de la filosofía pragmatista la pregunta por cuál es la meta de las indagaciones científicas no ha gozado de una respuesta unívoca. Si bien parece haber un acuerdo generalizado al responder dicha pregunta afirmando que la verdad es tal meta, los desacuerdos entre las diferentes posturas emergen justamente en el punto en el que la cuestión se desplaza a la pregunta ‘¿y qué es la verdad?’. De hecho, las diversas variantes del pragmatismo han surgido como consecuencia de las diferentes concepciones en torno a tal concepto.

Peirce y James pueden verse como los principales precursores, si no responsables, de ese temprano desacuerdo en torno al concepto mismo de la verdad. Después de todo, ambos pretendieron aproximarse al significado de los conceptos a partir de lo que Peirce denominó la máxima pragmática. Según esta máxima, el significado de cualquier concepto radica en el conjunto de repercusiones prácticas que podamos concebir como implicadas por la aplicación de dicho concepto a un objeto, o circunstancia. En conformidad con lo anterior, ambos autores llevaron a cabo un proyecto filosófico en el que determinado conjunto de conceptos, entre ellos el concepto de verdad, debía ser definido en conformidad con dicha máxima. Es así que la diferencia conceptual en torno a la verdad para ambos pragmatistas debe verse como una diferencia en la manera en que ambos conciben el conjunto de repercusiones prácticas implicadas por tal concepto.

Para Peirce, una proposición es verdadera si estamos destinados indefectiblemente a creer en ella. En esa medida, Peirce toma la verdad como “la opinión destinada a la que todos los que investigan estén por último de acuerdo con ella” (1878, CP. 5.407). Ese estar destinados a creer en un juicio verdadero es lo que constituye la repercusión práctica del concepto de verdad y es lo que, en última instancia, yace en el fondo de la concepción peirceana de la

verdad como meta de la indagación. Por su parte, la diferencia práctica que, según James, implica el concepto de verdad en nosotros es el de ser un concepto aplicable al conjunto proposiciones que satisfacen nuestros más profundos intereses prácticos, mentales o espirituales. En esa medida, James sostuvo que lo verdadero es, en última instancia, “sólo lo conveniente respecto de nuestro pensamiento, exactamente como ‘lo correcto’ es sólo lo conveniente respecto de nuestra conducta” (1909: 76). Así, mientras Peirce parte del supuesto según el cual todos los investigadores comparten un objetivo último, a saber, el interés por alcanzar un conocimiento definitivo sobre cualquier cuestión, para James distintos objetivos (sean prácticos, inmediatos, útiles, etc.) y sentimientos juegan un papel en la determinación de lo que será la verdad.

Los tempranos desacuerdos entre Peirce y James, no sólo en lo concerniente al concepto de verdad, sino en muchas otras cuestiones filosóficas provocaron una bifurcación en las raíces mismas del pragmatismo. Tal era la magnitud de los desacuerdos que en una carta fechada en 1905 dirigida a la señora Ladd-Franklin Peirce escribió: "Aunque James se denomina pragmatista, y sin duda derivó de mí sus ideas sobre el tema, hay una diferencia muy esencial entre su pragmatismo y el mío", y en un escrito del mismo año afirmó:

De modo que entonces este escritor, al encontrar su dichoso "pragmatismo" promovido de tal forma, siente que ya es tiempo de dar a su hijo un beso de despedida y abandonarlo a su destino más elevado; mientras que para servir al preciso propósito de expresar la definición original, tiene el gusto de anunciar el nacimiento de la palabra "pragmaticismo", que es lo suficientemente fea para estar a salvo de secuestradores (CP. 5.414).

En ese preciso instante nace el pragmaticismo, una pariente lejana del pragmatismo que a mediados del siglo XX Rorty volviera a popularizar. Pero el pragmaticismo también ha sido recientemente revivido por una corriente de filósofos que han hecho énfasis en la necesidad de una relectura y aplicación del pensamiento de Peirce a los problemas más apremiantes de la filosofía. De modo que la disputa que Peirce y James comandaron a finales del siglo XIX y principios del XX en torno al concepto de verdad ha sido realimentada a finales del XX y principios del XXI, no sólo por los discípulos mismos de una y otra corriente – discípulos que podemos denominar ahora neopragmatistas y neopragmaticistas – sino por la



explosión de formas de abordar problemas filosóficos que surgieron como consecuencia del denominado giro pragmático y lingüístico.

Actualmente, defensores de una u otra postura siguen debatiendo en torno a cuál es la meta de la investigación científica. En este escrito vamos a abordar dicha pregunta desde la tradición tanto neopragmatista como neopragmaticista. El debate enmarcado dentro de esta tradición, tal y como es visto contemporáneamente, ha alcanzado un punto en el que es preciso recoger de la manera más concisa los posibles acuerdos y diferencias que yacen en el fondo de la discordia. El objetivo de esta investigación es entonces doble. En primer lugar, se hace una lectura reconstructiva y crítica de los principales argumentos – en el interior de la tradición filosófica señalada – a favor y en contra de la tesis que afirma que la verdad es la meta de las indagaciones científicas. En particular, analizaremos los argumentos de dos de sus más fieles representantes: Richard Rorty (neopragmatista) y Christopher Hookway (neopragmaticista). En segundo lugar, articularemos una concepción de la verdad como la meta de las indagaciones científicas en función de una aproximación alternativa a la concepción tanto neopragmatista como neopragmaticista. Esta aproximación reunirá lo mejor de las aquellas dos posturas al tratar de superar las críticas de Rorty y también al tratar de ajustar las posibles deficiencias teóricas que contiene la postura de Hookway. Es en esa dirección que cobra sentido la *aproximación Neopragmati(ci)sta* sugerida en el título de esta investigación

En el capítulo 1 presentaremos los argumentos de Rorty y Hookway que dan lugar a la discusión en torno a la meta de las indagaciones científicas. A partir de la evaluación crítica que Hookway hace de los argumentos de Rorty en contra de los teóricos que conciben la verdad como meta de la investigación, en el capítulo 2 se examinarán los argumentos de Hookway que apuntan a proporcionar una respuesta positiva a dichas críticas y se evaluará, en última instancia, si las razones esgrimidas por este autor resultan o no satisfactorias. En este capítulo se resaltarán que una de las ventajas de la interpretación hookwayana de Peirce consiste en no definir la verdad por referencia a un proceso de *reconocimiento de la verdad* en un estado futuro, sino en concebir el concepto de ‘verdad’ como ‘*creencia no-provisional*’. A juicio de Hookway, esta maniobra le permite, de manera consistente con el

falibilismo, sostener la idea de que la verdad es la meta de la indagación. Luego señalaremos que, si bien esta lectura corrige la equivocada interpretación de Rorty acerca de la tesis en cuestión, un análisis pragmático de la noción de 'creencia no-provisional' de Hookway y la noción de 'creencia justificada' de Rorty da como resultado una equivalencia conceptual entre ambos conceptos. De este modo concluiremos que, en última instancia, las dos propuestas podrían integrarse consistentemente. El diagnóstico que nos arrojará este análisis es que la concepción neopragmaticista de Hookway no resulta ser una defensa eficaz en contra de los ataques de Rorty. Sugeriremos entonces que se requiere de otro tratamiento para afrontar dichas críticas. Ese tratamiento, debe incluir el rol que juegan en la normatividad de nuestras prácticas científicas los estándares de justificación en conjunción con diferentes grados de creencias.

Por último, en el capítulo 3 construiremos el marco conceptual que nos permitirá aproximarnos a una concepción satisfactoria de la verdad como la meta de las indagaciones científicas. Partiendo de la diferenciación entre contextos de aserción en función del modo como en tales contextos los agentes atienden o no a la verdad de sus creencias, se concebirá una serie de conceptos que apunten a describir de manera adecuada la dinámica misma de las aserciones científicas. Esto nos permitirá, primero, identificar las normas de aserción que podrían regir tales prácticas y, segundo, – como consecuencia de lo anterior – articular una noción de verdad que cuente como un objetivo o meta válidos en el contexto de la indagación científica. Al final expondremos algunas consecuencias que se siguen de asumir la postura que en esta investigación tratamos de defender.

## 1. RICHARD RORTY VS. CHRISTOPHER HOOKWAY

Rorty se caracterizó por ser el crítico más sobresaliente de la tesis que concibe la verdad como meta de la indagación. Sus críticas se apoyan, por un lado, en la tesis de corte neopragmatista según la cual no existe ninguna diferencia práctica entre nuestros usos habituales y aseverativos de los conceptos de verdad y justificación, y por otro, en su persistente rechazo a cualquier tipo de “activismo metafísico” en el que ‘verdad’ se define en términos de “correspondencia con la realidad”. Lo primero se inspira en su lectura del principio del pragmatismo de acuerdo con el cual nada que no suponga diferencia alguna en la práctica ha de contar como una diferencia real para la filosofía, y lo segundo en una suerte de anti-representacionismo. En este capítulo serán expuestos, en primer lugar, los principales argumentos de Rorty que, motivados por aquellas dos ideas, constituyen una objeción en contra de la tesis de la verdad como la meta de la indagación (sección 1.1). En segundo lugar, se reconstruirá la interpretación de Christopher Hookway de la concepción peirceana de la verdad y las razones que respaldan dicha interpretación (sección 1.2). Finalmente (sección 1.3), dado que las críticas concebidas por Rorty han sido recientemente discutidas por Hookway (2007), en la segunda parte de este capítulo serán expuestos los argumentos de este último en contra de las críticas rortianas.

### 1.1 Rorty y la verdad

Uno de los pilares de las críticas de Rorty a la noción general de ‘verdad’ es el principio fundamental del pragmatismo ya señalado arriba: nada que no suponga diferencia alguna en la práctica ha de contar como una diferencia real para la filosofía<sup>1</sup>. De acuerdo con esto,

---

<sup>1</sup> Cabe aclarar que Rorty asume este principio pragmatista como recurso metodológico que debe usarse en el análisis de los conceptos. En tanto principio, Rorty asume que no requiere de demostración alguna. Es, por decirlo de algún modo, el presupuesto que le permitirá avanzar en la construcción de su pragmatismo. No es así para un pragmatista como Peirce. Este autor asume una versión de dicho principio en términos de una

Rorty se empeña en demostrar que si no existe algún tipo de diferencia práctica entre nuestros usos habituales y aseverativos de los conceptos de verdad y justificación, no hay ningún tipo de diferencia entre estos dos conceptos. Con base en este principio podemos identificar una primera línea de argumentación de Rorty en contra de la verdad como la meta de la indagación. Veamos.

Toda justificación, dice Rorty, es transitoria, relativa a una audiencia y sujeta a ciertos estándares convencionales, es gradual (hay afirmaciones justificadas en mayor o menor medida) y, por lo tanto, temporal. Cuando, en la práctica, decimos que nuestras creencias o convicciones están justificadas, decimos que poseemos un conjunto de razones tales que, por una parte, nos han conducido a la aceptación de tales creencias y, por otra, nos hacen sentir que estamos en condiciones de persuadir a cierto conjunto de audiencias de que las razones que poseemos son las mejores que hasta ahora se han encontrado. Visto así, ‘verdadero’ significa lo mismo que ‘justificado’ una vez notamos, vía máxima pragmática (*à la* Rorty), el papel que cumple el concepto de verdad en nuestra práctica habitual de hacer afirmaciones. En la práctica, dice el pragmatista, cuando nos preguntamos acerca de si una afirmación o creencia es verdadera, no hacemos otra cosa que preguntar si poseemos un conjunto de razones que nos hagan pensar que, por una parte, estamos justificados en creerla y afirmarla, y por otra, estamos dispuestos a defenderla ante un número amplio de audiencias (cf. Rorty, 1995: 281). Verdad y justificación acarrear, en última instancia, el mismo conjunto de actividades. En palabras de Rorty:

Si tengo dudas concretas y específicas acerca de si una de mis creencias es verdadera, sólo puedo resolver aquellas dudas preguntando si está adecuadamente justificada –buscando y evaluando razones adicionales en pro y en contra (...) cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad (1995: 281).<sup>2</sup>

---

máxima pragmática. En tanto máxima, es una hipótesis que requiere ser demostrada. Toda la filosofía de Peirce estuvo orientada a la demostración de dicha máxima. El principio del pragmatismo de Rorty, inspirado más por James, no debe equipararse a la máxima pragmática de Peirce. Al respecto de las pruebas dadas por Peirce sobre el pragmatismo véase: Hookway (inédito).

<sup>2</sup> Todas las referencias a los autores que se hace en este trabajo remiten a las publicaciones originales en inglés. Se han traducido algunas de ellas con el propósito de darle agilidad a la lectura del texto. No obstante, se ha mantenido el original en inglés cuándo lo hemos creído conveniente. En especial, las referencias a los

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

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

### **1.1.1 El compromiso metafísico de la noción de 'Verdad como meta de la indagación'**

La concepción peirceana ha inspirado varias versiones de la tesis de la verdad como meta de la indagación<sup>3</sup>. Una de las maneras más tradicionales en que ha sido entendida dicha

---

escritos de Peirce se han mantenido en su original en inglés para evitarnos las típicas discusiones que suelen existir cada vez que se lo traduce a algún idioma.

<sup>3</sup> En ocasiones, para abreviar, esta concepción será referida con el nombre de 'la verdad- meta'

formulación versa del siguiente modo: una afirmación justificada se diferencia de una afirmación verdadera en que las condiciones de verdad de esta última son *ideales*; ideales en el sentido de que la verdad de dicha proposición se determina en virtud de aquello que se encuentra justificado o sea aceptable por una comunidad determinada (la científica, para nuestro caso) sólo al final de una indagación completa, esto es, en la versión de Putnam, cuando toda la evidencia disponible para determinar la verdad o falsedad de una proposición esté al alcance de una comunidad competente de investigadores.

En varias partes de la obra de Rorty pueden encontrarse críticas a esta concepción de la verdad-meta. En “*Is Truth a Goal of Inquiry? Davidson vs. Wright*” Rorty se apoya en un conjunto de tesis davidsonianas a propósito de las relaciones entre creencias, verdad, lenguaje y mundo para demostrar la impertinencia y vacuidad de la idea de la verdad-meta propia de Crispin Wright. Ir al detalle de dichas críticas nos llevaría muy lejos aquí (para la discusión completa véase: Rorty, 1995: 297ss), lo que es importante destacar es que, para Rorty, la noción misma de verdad-meta es inseparable, y no puede entenderse sin la asunción, de cierta imagen metafísica: “verdad” sólo suena como el nombre de una meta si se piensa que nombra una meta *fija*, esto es, si el progreso hacia la verdad se explica por referencia a una imagen metafísica, la de la aproximación a lo que Bernard Williams llama ‘lo que está ahí *en cualquier caso*’” (Ibíd.: 298). Rorty nos dice que si bien es posible encontrar una diferencia entre verdad-meta y justificación atendiendo a la imagen metafísica que entraña cada una de estas posturas, una vez se despoja a la concepción de la verdad-meta de la imagen metafísica asociada a ella (a saber, que existe un mundo independiente con cierta naturaleza intrínseca que conoceremos tal y como es al final de la indagación), no hay ni puede haber ningún tipo de diferencia práctica entre dicha concepción y nuestro deseo de querer ampliar nuestras audiencias de justificación.<sup>4</sup> Según esta consideración, al parecer de Rorty cualquier intento de construcción de una concepción de la verdad-meta que no suponga la idea de una realidad tal y como es en sí misma es, o

---

<sup>4</sup> Por supuesto, este argumento se basa en la aceptación de la idea según la cual debemos abandonar la imagen metafísica (y representacionista, dirá Rorty) de la realidad como poseedora de una naturaleza intrínseca. Una crítica al representacionismo basada en el rechazo de corte davidsoniano al dualismo esquema-contenido puede encontrarse en Rorty, 1991: 138-139. Sin embargo, como veremos más adelante, la razón para abandonar esta imagen metafísica no es un tipo de argumento que por principio muestre su falsedad. La estrategia de Rorty radica en mostrar la *nulidad* de cualquier tipo de compromiso metafísico para la filosofía y la construcción de una sociedad mejor. (Cf. Rorty, 1993: 445)

bien (a) imposible, o bien (b) reducible a la idea del deseo por justificación ante un número amplio de audiencias.<sup>5</sup>

En “*Pragmatism, Davidson and Truth*” Rorty intenta dar fuerza a las conclusiones (a) y (b) teniendo como blanco de su ataque su lectura de la noción de 'verdad como meta de la indagación' de Peirce. En el escrito en mención, Rorty atribuye a Peirce el mérito de haber evitado “tanto la metafísica visionaria del idealismo como las promisorias notas del fisicalismo” (Rorty, 1986: 337). La definición de ‘realidad’ de Peirce según la cual ésta es “cualquier cosa cuya existencia seguiremos afirmando al final de la indagación” previno a Peirce, según Rorty, de sistemas metafísicos y de indagaciones ulteriores con las que se comprometían los idealistas y los fisicalistas<sup>6</sup>. Ahora bien, pese a que a Rorty le parezca valioso el hecho de que Peirce haya intentado superar aquellos desafíos ontológicos y epistemológicos por vía de una redefinición del concepto de realidad, considera que la postura peirceana es defectuosa justamente en el punto en el que ‘ideal’ entra a jugar un papel importante.

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

Condición B<sup>7</sup>: “en el término ideal de la indagación, está justificado que afirmemos, por ejemplo, que hay rocas”.

---

<sup>5</sup> El cuestionamiento de estas dos posibilidades concebidas por Rorty será tema de la segunda parte de este capítulo. Allí veremos si es o no posible concebir una noción de la verdad-meta que sea independiente de tesis metafísica alguna y que, no obstante, sea distinta en el orden práctico del intento por justificar nuestras creencias para un número amplio de audiencias.

<sup>6</sup> Los idealistas, dice Rorty, favorecen el punto de vista según el cual no puede existir algo así como una relación de correspondencia entre ámbitos ontológicos dispares, es decir, entre afirmaciones, creencias o esquemas conceptuales, por un lado, y objetos, no-creencias o contenidos, por el otro. El idealista, piensa Rorty, reemplaza la postura correspondentista objeto-representación por la tesis berkeleyana de una correspondencia entre ámbitos ontológicamente homogéneos, a saber, el de las representaciones. Los fisicalistas, por su parte, si bien defienden la relación de correspondencia entre objetos y representaciones, opinan que dicha relación debe ser de naturaleza *causal* y que, en última instancia, será el trabajo empírico el que revelará dichas conexiones causales. De este modo, al comprometerse con una explicación físico-causal de nuestras representaciones, el fisicalista también aboga por una teoría de la correspondencia que evade el discurso sobre ámbitos ontológicamente heterogéneos.

<sup>7</sup> Se mantiene el nombre que el mismo Rorty da a estas condiciones.

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

Según Rorty, el hecho de que Peirce no haya proporcionado una idea clara de lo que significa ‘ideal’ no le permitió dilucidar cuáles serían las razones satisfactorias, si es que hubiera algunas, para hacer coincidir “B” con “D”. Más aun, la crítica de Rorty a Peirce apunta directamente a la relación de coincidencia entre “B” y “D”, en donde parece ser “D” la que lleva el peso anti-pragmático y metafísico que le molesta a Rorty (cf. Ibíd: 338). Sin embargo, dentro de este contexto de la discusión cabe preguntar: ¿no es posible construir una teoría de la verdad como una meta que sea independiente de la condición “D”, esto es, una idea de ‘verdad’ como el fin de la indagación que no incurra en los compromisos metafísicos de orientación realista entrañados por las condiciones de verdad del tipo “D”? Dentro de este marco, una respuesta adecuada a esta cuestión exige responder primero la pregunta ¿qué significa la condición “B” independientemente de la condición “D”?

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



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

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

La opción (ii), piensa Rorty, resulta más plausible si se desea mantener una actitud falibilista con respecto a un conjunto de proposiciones hasta ahora tenidas como “verdaderas”. En otras palabras, decir que la verdad se define por referencia a una condición descrita en términos de ‘el final de la indagación’ supone que en el estado de información completa hemos eliminado *todas las posibles* objeciones a nuestras posturas. Sin embargo, como Rorty ve el asunto, no “existe algún procedimiento por medio del cual podamos cerciorarnos de no tener creencias que puedan aparecer injustificables a los ojos de futuras audiencias”, y esto porque, para los pragmatistas “no es posible, en última instancia, concebir un estado ideal en el que no surgirá ningún argumento o evidencia que ponga en cuestión nuestras convicciones o creencias” (2000: 89–90). La crítica, entonces, enfatiza en la falta de diferencia entre (i) y (ii) y, al mismo tiempo, supone la imposibilidad de mantener nuestra actitud falibilista en una época futura, cualquiera que ella sea, si se sostiene una concepción de la verdad como meta de la indagación que sea diferente, en el orden práctico, a la afirmación (ii).

Un argumento distinto al anterior, pero con consecuencias similares, podemos extraerlo del principio pragmatista según el cual, en palabras de Rorty, “Sólo se puede trabajar por lo que se puede reconocer” (Rorty, 2000: 4)<sup>8</sup>. Llamemos a este principio ‘principio de reconocimiento de los fines’. Es un principio pragmatista porque implica que un objetivo o una meta pueden tomarse seriamente si el hecho de alcanzarlos hace alguna diferencia en la

---

<sup>8</sup> “[Y]ou can only work for what you could recognize”

práctica. Así, de acuerdo con este principio, si admitiéramos que, previamente a la realización de las acciones conducentes a la satisfacción de un objetivo, no nos es posible reconocer si en algún momento lo hemos alcanzado, no podemos decir que dicho objetivo va a implicar alguna consecuencia práctica importante y, por lo tanto, no podemos afirmar que sea un objetivo *válido* (o relevante en la práctica), es decir, un objetivo que podrá reconocerse cuando sea alcanzado y cuya consecución o satisfacción merece gastar tiempo y esfuerzo. Una persona solamente puede concebir un objetivo como un objetivo válido si se siente en la capacidad de reconocer ese objetivo una vez lo haya cumplido; después de todo, la posibilidad de reconocer cuándo se ha alcanzado un objetivo es el indicativo de que nuestro esfuerzo para alcanzarlo debe terminar.

Vale la pena ejemplificar este punto. Supongamos que Aureliano Buendía, dejando a un lado circunstancias fortuitas, hubiera tenido el firme propósito de tener 17 hijos. Es, a pesar de lo ambicioso, un objetivo posible. Para llevar a cabo esta hazaña, el coronel tuvo que haber hecho toda una serie de cosas para cumplir su objetivo. Su propósito guió su conducta con la intención de que dicho fin fuera satisfecho. Si hubiera sido cierto que se propuso tener los 17 hijos, es claro que el coronel habría podido identificar (si todo hubiera sido normal) el momento en que su objetivo había sido alcanzado y por ende habría podido decidir que era el momento de culminar su ambición reproductiva. El proyecto de buscar la verdad funcionaría de la misma manera. Si planteamos la verdad como un objetivo que debe ser alcanzado por una indagación suficientemente buena, entonces, de acuerdo con el principio de reconocimiento de los fines, la idea de que alcanzaremos dicho objetivo debe poder concebirse como posible. Sin embargo, por más que dicha idea sea plausible, el sólo hecho de concebir un estado ideal en el que alguna de nuestras creencias será absolutamente verdadera parece, *por principio*, imposible. En efecto, si uno acepta el falibilismo, se compromete inmediatamente con la idea de que para cualquier proposición o creencia que se considere verdadera, se debe adoptar una actitud falible, es decir, se debe concebir la posibilidad de que no sea absolutamente verdadera, o al menos, de que se pueda estar cometiendo un error al creerla. Si aceptamos esa posibilidad, no se ve cómo podría pensarse que el objetivo de alcanzar la verdad, entendida como verdad absoluta, pueda contar como un objetivo válido en el sentido definido líneas arriba, es decir, como un

objetivo que se podrá reconocer cuando sea alcanzado. Así las cosas, dado que si se acepta el falibilismo es por principio imposible afirmar que podremos reconocer cuándo satisfaríamos nuestro objetivo de alcanzar la verdad absoluta, no debe ser cierto que la verdad sea la meta de la indagación.<sup>9</sup>

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

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

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

---

<sup>9</sup> Otra cosa ocurriría si dijéramos que la meta de nuestras indagaciones es alcanzar justificaciones. En efecto, sostener que una proposición está justificada es enteramente compatible con el falibilismo, después de todo, de acuerdo con el uso precautorio de la verdad (ver unas líneas más adelante), es lícito decir que una proposición justificada podría no ser verdadera. Esto hace que el falibilismo no bloquee la posibilidad misma de que indagemos con el propósito de justificar la respuesta que daríamos a una cuestión particular. Si por principio el falibilismo no es incompatible con la idea de buscar justificaciones, la idea misma de querer alcanzar la justificación puede presentarse como un objetivo completamente válido, esto es, un objetivo que guíe nuestra conducta y el cual esperamos que pueda ser reconocible por nosotros cuándo lo alcancemos. Así no nos alcance la vida para poder justificar una proposición o poder dar una respuesta justificada a una pregunta, el sólo hecho de que justificación y falibilismo sean compatibles, nos permite pensar en la posibilidad de que en algún momento determinado alguien que haya indagado lo suficiente podría encontrar la respuesta mejor justificada a una cuestión. Este punto es fundamental para hacer frente a una de las críticas de Hookway en contra de Rorty (véase sección 2.3).

¿No hay entonces absolutamente ninguna cosa en la que 'verdad' y 'justificación' puedan diferenciarse? Rorty admite una diferencia, una que puede calificarse como extra-filosófica por no basarse en absoluto en cualquier teoría de la verdad, sino en la práctica lingüística misma. En nuestro hablar cotidiano, dice Rorty, hacemos un uso precautorio [*cautionary use*] del concepto de verdad que nos permite diferenciarlo del concepto de justificación. Es el uso que hacemos del concepto de verdad cuando pensamos en la posibilidad de que una creencia que podría estar justificada, podría no ser verdadera. Cuando decimos esto, estamos de algún modo advirtiendo que lo que hoy tomamos como justificable a las audiencias del presente podría no parecerlo a los oídos de audiencias futuras. En esta concepción precautoria de la verdad no hay un compromiso con la idea de una verdad absoluta por referencia a la cual se pueda afirmar que la justificación presente podría estar errada. Lo que alguien hace cuando advierte que una proposición justificada podría no ser verdadera, no es más que leer la etiqueta de advertencia que dice que la justificación de cierta proposición o creencia podría tener, por decirlo así, una fecha de vencimiento aún no determinada. Así visto, la diferencia entre justificación y verdad se explica por referencia a la diferencia existente, o que podría existir, entre justificaciones presentes y justificaciones futuras (Cf. Rorty. 2000: 4-6).

Las críticas rortianas recién esbozadas en contra de la verdad como la meta de la indagación son fuertemente discutidas por Christopher Hookway (2007). Una comprensión adecuada de los contraargumentos de este autor requiere una exposición de su interpretación de la tesis de la verdad-meta. Sobre esta interpretación versará la siguiente sección.

## **1.2 La interpretación de Christopher Hookway**

La interpretación de Hookway acerca de la tesis peircana de la verdad como meta de la indagación comprende tres puntos. Según este autor:

1. El análisis de Peirce del concepto ‘verdad’ no debe verse como una explicación del significado de tal concepto, sino como una explicación del conjunto de compromisos que adquirimos cuando aseveramos que una proposición es verdadera.
2. Si la concepción peirceana de la verdad se interpreta en términos de convergencia de opinión, cumple un rol normativo en la evaluación de nuestras creencias.
3. El concepto de Verdad como convergencia de opinión es metafísicamente neutral, es decir, puede concebirse al margen de cualquier tipo de compromiso metafísico asociado a tesis realistas o antirrealistas en lo concerniente a la naturaleza de la realidad.

En lo que sigue, vamos a esbozar los argumentos de Hookway que, a su juicio, muestran cómo es posible una lectura de la tesis peirceana de la verdad como la meta de la indagación conforme a las tres características recién expuestas.

La identificación del joven Peirce de la verdad con aquellas afirmaciones a las cuales cualquiera está destinado a creer si se investiga lo suficiente y lo suficientemente bien (“*the opinion which is fated to be agreed to by all who investigate*” (CP 5.407), ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Quizá no hay otro que haya popularizado más esta concepción que el mismo Hillary Putnam, quien entiende la “idea peirceana de la verdad (...) como un sistema coherente de creencias que serán en última instancia aceptadas por una posible y amplia comunidad de investigadores como el resultado de una intensa indagación” (1990: 221) y como la idea (compartida por los realistas metafísicos) de que la indagación científica convergerá en una “teoría ideal” (1994: 353), es decir, “en una teoría completa y consistente de cada cosa” (1990: 253). De acuerdo con esta lectura, la verdad es lo que es aceptado por una comunidad amplia de investigadores en el límite ideal de la indagación; como también lo anota Crispin Wright (1992: 45-46), en este límite los investigadores se encontrarán en circunstancias epistémicamente ideales, es decir, en un estado en el que *toda* la información empírica posible para determinar la verdad o falsedad de una hipótesis está a su disposición.

Esta lectura, arguye Hookway, comporta varias dificultades. En primer lugar, supone

equivocadamente que la postura peirceana de la verdad implica lo que Bernard Williams ha llamado la “concepción absoluta de la realidad”, esto es, el punto de vista según el cual el mundo es tal como es independientemente de nuestra experiencia, perspectiva o aparato cognitivo, pero cuyas características están, en principio, disponibles a cualquier criatura que investigue acerca de su naturaleza. Como se verá en la próxima sección, la lectura en cuestión no tiene en cuenta algunos desarrollos de la filosofía de Peirce que son cruciales para evitar la concepción absoluta. En segundo lugar, la interpretación tradicional supone equivocadamente que si estuviésemos en la posición de información empírica ideal, podríamos *reconocer* que estamos en dicha posición. El problema con este supuesto es que, de ser cierto, es incompatible con el falibilismo, y no es fiel a lo que un falibilista como Peirce pudo sostener. Veamos a continuación las razones que motivan a Hookway a criticar la lectura tradicional de acuerdo con los dos puntos que hemos señalado aquí.

### 1.2.1 Verdad sin concepción absoluta de la realidad

Según Hookway, un análisis de las motivaciones que llevaron al Peirce maduro a redefinir su concepto de verdad, muestra que el supuesto de la concepción absoluta de la verdad desaparece. Es cierto que en un primer momento Peirce formuló la definición de la verdad como “*the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate*” con el objeto de aclarar la definición puramente verbal del concepto de realidad. Según esta definición, lo real es “*that whose characters are independent of what anyone may think them to be*”, de modo que su significado en función del concepto de verdad debía ser “*the object represented in that opinion*” (1878, CP 5.407; W3: 273). En esta etapa del pensamiento de Peirce hay una aparente conexión entre la noción de verdad y la concepción absoluta de la realidad. Las definiciones de ‘realidad’ dadas entre 1868 y 1880 según las cuales la realidad es aquello independiente de “*vagaries of you and me*” (1868), aquello cuyos caracteres son “*independent of what we think them to be*” (1877-1878) sugieren, aunque no de un modo definitivo, que Peirce entendía ‘realidad’ de un modo muy cercano a la concepción absoluta.<sup>10</sup> Sin embargo, los desarrollos de la filosofía de Peirce posteriores

---

<sup>10</sup> Hookway piensa que incluso la concepción de la verdad previa a 1880’s no debe interpretarse como

a los 1880's sugieren otra cosa. En su definición de la verdad del *Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology* de 1901 Peirce afirma:

“Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit to which endless investigation would tend to bring scientific belief” (CP. 5.565).

La diferencia entre ésta y la definición temprana yace en que la definición de 1901 no se hace con la intención de aclarar el concepto de realidad (“el objeto representado en la opinión última”). Por el contrario, ‘Realidad’ es definido de manera independiente como

“that mode of being by virtue of which the real thing is as it is, irrespectively of what any mind or definite collection of minds may represent it to be” (CP. 5.565).

Esto le permite pensar a Hookway que en esta etapa del pensamiento de Peirce los conceptos de verdad y realidad ya no están íntimamente conectados. Varias razones apoyan esta lectura. De un lado, en los escritos de los 1860's a los 1870's existía un profundo interés por parte del pragmaticista de derivar conclusiones metafísicas a partir de la lógica. Este interés fue el que condujo a Peirce a proporcionar una explicación del concepto de realidad (un concepto metafísico) a partir de un concepto lógico como el de la verdad. Pero durante los 1880's a los 1890's Peirce se vio profundamente interesado en concebir un sistema de *metafísica científica* que se encargaría de describir los diferentes modos de ser que las realidades en diferentes disciplinas pueden tener (las realidades de los objetos matemáticos, los hechos éticos, o las entidades científicas, etc.) independientemente de cualquier tipo de análisis lógico.<sup>11</sup> De otro lado, después de los 1890's Peirce empezó a insistir en la idea de que podría haber realidad donde no hay verdad, y que del mismo modo podría haber verdad dónde no hay realidad. Un ejemplo paradigmático de casos en los que puede determinarse la realidad pero la verdad es indeterminada es el de las proposiciones

---

acarreado compromiso alguno con la concepción absoluta, aunque admite que no hay elementos suficientes en la filosofía de Peirce de este periodo que permitan decidir con claridad que no haya tal compromiso. Al respecto véase: Hookway, 2006: 128 – 132.

<sup>11</sup> Así parece expresarlo Peirce cuando afirma: [Whether] or not there would be perhaps any *reality* is a question for the metaphysician, not the logician. (CP 5.566)

vagas. Por más que la indagación se lleve lo suficientemente lejos, es imposible determinar la verdad o falsedad de una proposición como ‘Porfirio es calvo’ aun cuando la realidad subyacente (la distribución y número de cabellos sobre la cabeza de Porfirio) sea algo que pueda determinarse con exactitud.<sup>12</sup> La indeterminación en el valor de la verdad de la proposición afecta el modo como podemos describir y representar aquello a lo que refiere (la cabeza de Porfirio), pero en ningún caso esa indeterminación afecta la realidad misma.<sup>13</sup> Por su parte, un caso paradigmático en el que habría verdad sin realidad es el de las verdades éticas. Supóngase un moralista que describiera el ideal de un *summum bonum*, y supóngase que el desarrollo de la naturaleza moral del hombre llevara a una satisfacción de aquel ideal. En este caso, tal doctrina moral sería verdadera, pues cualquiera que pensara sobre asuntos éticos lo suficiente y lo suficientemente bien, terminaría compartiendo el mismo punto de vista del genio moralista acerca del bien. Ahora bien, agrega Peirce,

[A] metaphysician may hold that the fact that the ideal thus forces itself upon the mind, so that minds in their development cannot fail to come to accept it, argues that the ideal is real: he may even hold that that fact (if it be one) constitutes a reality. But the two ideas, truth and reality, are distinguished here by the same characters given in the above definitions (CP 5.566).

De acuerdo con lo anterior, si bien no tenemos porqué afirmar que no hay algún tipo de realidad que no corresponda a las verdades éticas, al menos podemos decir que esas realidades no son del mismo tipo que las realidades de las entidades científicas, por ejemplo.

El hecho de que Peirce piense que puede haber diferentes tipos de realidades para diferentes asuntos, y el hecho de que piense que verdad y realidad son dos conceptos claramente distinguibles, le sugiere a Hookway la idea de que la noción de verdad como convergencia no debe verse necesariamente ligada a la concepción absoluta. Pero hay una razón más que

---

<sup>12</sup> El ejemplo no es de Peirce pero captura la idea principal de la “realidad sin verdad”. En palabras de Peirce: if in respect to some question (...) no matter how long the discussion goes on, no matter how scientific our methods may become, there never will be a time when we can fully satisfy ourselves either that the question has no meaning, or that one answer or other explains the facts, then in regard to that question, there certainly is no truth” (CP. 5.565)

<sup>13</sup> Un análisis más profundo de los casos de realidad determinada-verdad indeterminada, entre los que se encuentra la incapacidad de dar un valor de verdad a proposiciones que versen sobre “hechos perdidos” (p.ej: ¿cuántas burbujas soltó la soda que acabo de beber?) se encuentra en Hookway, 2002: 56 -59.



motiva esta lectura.

En los escritos fechados después de 1880's Peirce concibe la noción de la verdad en tanto convergencia de opinión como una suerte de *esperanza*, un ideal regulativo que subyace como presupuesto de toda indagación bien conducida:

[As] to an inquiry presupposing that there is some one truth, what can this possibly mean except it be that there is one destined upshot to inquiry with reference to the question in hand --one result, which when reached will never be overthrown? Undoubtedly, we hope that this, or something approximating to this, is so, or we should not trouble ourselves to make the inquiry. But we do not necessarily have much confidence that it is so. (1896, CP. 3.432)

We cannot be quite sure that the community ever will settle down to an unalterable conclusion upon any given question. Even if they do so for the most part, we have no reason to think the unanimity will be quite complete, nor can we rationally presume any overwhelming consensus of opinion will be reached upon every question. All that we are entitled to assume is in the form of a hope that such conclusion may be substantially reached concerning the particular questions with which our inquiries are busied. (1893. CP 6.610, cursivas más).

Every man of us virtually assumes that [the convergence thesis is true] in regard to each matter the truth of which he seriously discusses. (1905. CP 5.430-432, 1905).

Hookway interpreta este nuevo aspecto de la noción de la verdad como debilitando la conexión entre realidad y verdad que subyacía a la primera concepción. Después de 1880's no se encuentran en los escritos de Peirce referencias a la noción de la realidad como el objeto representado en la opinión última.<sup>14</sup> En su lugar, el factor esperanza empieza a jugar un papel relevante en nuestras prácticas aseverativas e investigativas. Si esto es cierto, la manera en que debemos entender la tesis de la convergencia en sentido regulativo ha de ser, pues, la siguiente:

It is rational for someone to assert that p, or to inquire into whether p, only if it is rational for her to hope that anyone who inquired into whether p (long enough and well enough) would be

---

<sup>14</sup> Hookway afirma que en los escritos posteriores a 1900's de Peirce puede identificarse un cambio con respecto a la noción de realidad pese a que la noción de verdad conserva sus rasgos esenciales. Esto se debe, arguye él, a que una explicación de la verdad empieza a jugar un rol diferente en su filosofía tardía.

fated eventually to arrive at a stable belief in p. (Hookway, 2006: 136).

Cuáles son las implicaciones que se siguen de una lectura regulativa de la tesis como convergencia será visto en la sección 1.2.4 de este capítulo. Con lo que se ha dicho hasta aquí basta para mostrar que es falsa la idea, traída a colación por las lecturas tradicionales, de que la concepción peirceana de la verdad supone la concepción absoluta de la realidad.

### **1.2.2 Verdad sin condiciones epistémicas ideales**

Pasemos entonces al segundo de los supuestos asociado a la lectura tradicional de la tesis de la verdad como meta de la indagación. Recordemos que según Wright la verdad peirceana es aquello que “está justificado en el *límite ideal* de la indagación, cuando toda la información empírica esté en dicho estado” (1992: 45). De acuerdo con Hookway, esta lectura supone equívocamente que si estuviésemos en la posición de información empírica ideal, podríamos *reconocer* que estamos en posesión de toda la información empírica posible para determinar la verdad o falsedad de una proposición (*Cf.* 2002: 48), es decir, tendríamos un criterio para determinar cuándo las creencias expresadas en tal estado ideal serían infalibles. Si hubiese la posibilidad de estar en un estado tal, no tendríamos, pues, nada nuevo que aprender de la experiencia; pero una postura así, piensa Hookway, no es la que pudo haber respaldado un falibilista como Peirce (*Cf.* Hookway, 2002: 48).

Hookway propone entonces una lectura alternativa de la verdad como convergencia. Según este autor, es indudable que hay un tipo de idealización en la caracterización peirceana de la verdad de 1901.

“Verdad es la concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal hacia el cual la indagación ilimitada tendería para alcanzar la creencia científica” (1901. CP 5.565)<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> ‘Truth is that accordance of the abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief’ (CP. 5. 565)

Para caracterizar y diferenciar este tipo de idealización de la idealización entendida como condiciones epistémicas ideales, Hookway cita el siguiente pasaje de Peirce:

As we go on drawing inference after inference of the given kind, during the first ten or hundred cases the ratio of successes may be expected to show considerable fluctuations; but when we come into the thousands and millions, these fluctuations become less and less; and if we continue long enough, the ratio will approximate toward a fixed limit (CP. 2.650)

Con base en esta cita, Hookway interpreta la idealización peirceana del siguiente modo: el límite ideal de Peirce es el límite en el que ninguna evidencia adicional perturbaría las creencias que hayamos fijado. Ahora bien, que tendamos a través de la indagación a un estado en el que ninguna evidencia adicional perturbaría nuestras creencias “no requiere que podamos alcanzar en algún momento, o que siquiera tenga sentido afirmar, un estado de ‘evidencia perfecta’” (2002: 49). En otras palabras, el hecho de que los buenos investigadores tiendan a alcanzar un punto en el que sus creencias no serían perturbadas por indagaciones ulteriores o evidencias adicionales, no implica que si los investigadores se encuentran en un estado tal, hayan alcanzado una posición en la que cuenten con *toda* la información empírica posible,<sup>16</sup> pues siempre está abierta la posibilidad de que, para cada estado de imperturbabilidad de las creencias, haya evidencia aún no descubierta que perturbe lo que creen.

La razón por la cual, para cada tiempo  $t$  en el que haya imperturbabilidad de las creencias por parte de la evidencia, no es posible afirmar que esa imperturbabilidad cuente como un criterio de infalibilidad de las creencias, yace en que, para Peirce, es imposible trazar una línea aguda que distinga lo falible de lo infalible. Así parece pensarlo Hookway cuando afirma:

[If] there is a real distinction between fallible and ‘absolutely infallible’ beliefs, it needs to be a

---

<sup>16</sup> Esta postura siembra dudas acerca de si podríamos tener un criterio para reconocer que hemos alcanzado un estado de evidencia perfecta, distinto al hecho de no encontrar evidencia adicional que perturbe nuestras creencias. Como veremos más adelante, Hookway considera que no hay un tal criterio para reconocer que contamos con la evidencia necesaria para garantizar la absoluta verdad de una creencia, y por lo tanto que no encontrar evidencia en contra de nuestras creencias no puede contar como criterio de verdad absoluta. Es esta distinción la que le permite a Hookway hacer compatible la tesis de la verdad – meta con el falibilismo.

sharp one: there cannot be borderline cases between the fallible and the absolutely infallible; and Peirce agrees with Quine that philosophy cannot provide a sharp boundary of this kind. He denies that we can be 'absolutely certain' that twice two is four, and this is grounded on the demonstration that we cannot identify a significant epistemic kind to which this judgement belongs and which guarantees its truth (2007: 12-13).

La demostración de Peirce de por qué no podemos recurrir a ningún tipo de criterio filosófico que nos permita diferenciar lo falible de lo infalible (lo absolutamente cierto) la encontramos en el siguiente pasaje:

I will not, therefore, admit that we know anything whatever with absolute certainty. It is possible that twice two is not four. For a computer might commit an error in the multiplication of 2 by 2; and whatever might happen once might happen again. Now 2 has never been multiplied by 2 but a finite number of times; and consequently all such multiplications may have been wrong in the same way. It is true that it would be difficult to imagine a greater folly than to attach any serious importance to such a doubt. Still foolish as that would be, its folly would not be so great as to assert that there is some number of repetitions of a multiplication that renders their result, if all agree, absolutely certain. For if this be the case there is some number which is the least that is sufficient to produce certainty. Let this number be denoted by N. Then N-1 repetitions of the multiplication do not yield an absolutely certain result, but one more, if it agree with all the others, will have that result. Consequently a single multiplication will be sufficient to give us absolute certainty, that the result is the same, unless some other one of N-1 repetitions should give a different result. Thus, disregarding the particular proposition in question one is driven to maintaining that a single experiment is capable of giving us certain knowledge as to the result of any number of experiments. This is sufficient to show that such an assumption is dangerous in the extreme. It is also absurd from various points of view. The only safety is to say that man is incapable of absolute certainty. (1910, CP. 7.108)

El argumento de Peirce tiene la forma de una reducción al absurdo. El pragmático parte del hecho de que un solo cálculo (o una sola prueba o evidencia) no puede ser suficiente para garantizar la verdad de la proposición "dos veces dos es cuatro". Ahora bien, es cierto que reiteradas multiplicaciones (repetidas pruebas) nos llevan a pensar que la proposición es verdadera, al punto que la podríamos considerar absolutamente cierta. Si es verdad que la certeza en la proposición se debe a una repetición constante del cálculo, debe haber un número N de repeticiones que sea suficiente para producir esa certeza. Si esto es así, existe

un número N-1 que ya no sería suficiente para generarla. Pero esto significa, en contradicción con lo asumido inicialmente, que un solo cálculo (el faltante para generar certeza) podría ser suficiente para garantizar la certeza en la proposición. Lo que muestra el argumento es que, si bien podemos estar confiados en la verdad de una proposición, no tenemos un criterio definido que nos permita pasar de lo incierto (falible) a lo absolutamente cierto (infalible).<sup>17</sup> La única salida que nos queda es reconocer que pese a que a menudo tenemos una certeza fuerte acerca de alguna proposición, debemos concluir que el hombre es incapaz de certeza absoluta.

Si la lectura de Hookway es correcta, refuerza entonces la idea de que la noción de la verdad como convergencia de Peirce no implica ningún tipo de idealización entendida como ‘condiciones epistémicas ideales’ que los investigadores puedan reconocer y en virtud de las cuales puedan afirmar que una creencia es infalible. Por el contrario, la interpretación de Hookway muestra que

[C]ommitment to fallibilism is compatible with great confidence and certainty in the adequacy of most of our opinions and methods. It does not occur to us to question their reliability, although we can offer no philosophical reason for absolutely ruling out the possibility that we may, one day, decide that this certainty and confidence was misplaced. The lack of such reason, of course, does not provide the slightest reason for concern about whether our certainty should be questioned.[...] [C]onfident, non-tentative certainty is compatible with the lack of explicit reasons for thinking that this confidence is absolutely secure. (2007: 13)

Así pues, la idealización peirceana, el límite ideal al que la indagación constante tendería para alcanzar la creencia científica, es un tipo de idealización completamente compatible con una postura falibilista. Si bien apuntamos a este límite ideal por medio de una indagación bien conducida, la idea de que un número ilimitado de pruebas incrementen nuestra confianza en que una creencia es verdadera (i.e., el hecho de que no encontremos evidencia en contra de nuestras creencias en el camino de nuestra indagación), nunca podrá ser un garante de que la creencia es absolutamente verdadera.

---

<sup>17</sup> Nótese que el argumento tiene la forma de un argumento Sorites. Pese a que podemos sentirnos confiados de afirmar cuándo una persona es calva o no lo es, no tenemos un criterio absolutamente definitivo que nos permita determinar cuándo un calvo empieza a ser hirsuto y viceversa.

Así las cosas, si llegáramos a afirmar que ninguna evidencia podría perturbar una proposición, diríamos *faliblemente* de dicha proposición que es verdadera, es decir que cualquiera que indague en ella alcanzará la misma conclusión. De nuevo, lo anterior no significa que podamos reconocer que estamos en un estado de evidencia perfecta, después de todo podría aparecer evidencia adicional que perturbe lo que creemos hasta el momento. De acuerdo con la versión de Hookway, la tesis de la verdad como convergencia debe leerse entonces del siguiente modo:

Si es verdadero que  $p$ , entonces quien indague en la cuestión de si  $p$  lo suficiente y lo suficientemente bien (usando buenos métodos de indagación) eventualmente alcanzaría una creencia estable de que  $p$ , que no sería perturbada por evidencias o investigaciones adicionales (2002: 49).

### **1.2.3 Verdad y Aserción**

Hasta este punto hemos expuesto la interpretación de Hookway de la verdad como meta de la indagación cuando se la entiende en términos de convergencia de opinión y hemos dado las razones argüidas por este autor que permiten diferenciarla de las (equivocadas) interpretaciones tradicionales. En esta sección, vamos a exponer los que para Hookway son los rasgos distintivos de la concepción de la verdad de Peirce.

Dos son las cuestiones que deben tenerse en cuenta a la hora de analizar el concepto de verdad en Peirce. En primer lugar, hay que notar que la explicación del concepto de ‘verdad’ de Peirce debe verse como el resultado de la aplicación de su principio pragmatista para la clarificación de un concepto. Dicho principio nos dice *en qué consiste* la verdad. En segundo lugar, también debe anotarse que la explicación de Peirce de la verdad no es exactamente del mismo tipo que su clarificación de algunos otros conceptos.

En lo concerniente a lo primero cabe decir que el principio pragmatista debe concebirse

como una regla metodológica. “La clarificación de un concepto usando el principio pragmatista proporciona una explicación de justamente en qué compromisos (*commitment*) incurro cuando creo o asevero una proposición en la cual el concepto es adscrito a algo” (Hookway, 2002, p. 60). Por ejemplo, el análisis del concepto de *dureza* conforme al principio pragmatista, nos dice lo que está involucrado en la creencia de que alguna cosa es dura, o proporciona la información que necesitamos para determinar si alguna cosa es dura. De acuerdo como Hookway describe este tipo de compromisos, ellos comprenden desde expectativas sobre la experiencia, hasta compromisos puramente prácticos (en el sentido de qué cosas me comprometo a hacer cuando asevero o predico un concepto a algo) pasando por actitudes hacia las proposiciones. Así, por ejemplo, si creo o asevero una proposición, me comprometo con la expectativa de que la experiencia futura tendrá un carácter particular. Si esta expectativa es defraudada, entonces probablemente tendré que abandonar la creencia o retirar la aseveración (cf. 2002: 60).<sup>18</sup>

Visto así, la implicación práctica que se sigue cuando un sujeto asevera una proposición o la acepta como verdadera es una suerte de compromiso, a saber, el de pensar que cualquiera que investigue lo suficiente y lo suficientemente bien acerca de la proposición afirmada estará destinado a aceptarla. En otros términos, cuando un sujeto afirma o dice de una proposición que es verdadera, se compromete con la afirmación de que una convergencia de opinión acerca de la proposición en cuestión estará asegurada. De nuevo, el que se comprometa con esta afirmación no significa que se va a dar indefectiblemente el acuerdo, ello sólo muestra el compromiso práctico que un sujeto adquiere cuando afirma una proposición o la acepta como verdadera. Así las cosas, para Hookway decir que una proposición es verdadera es decir que nos comprometemos con la expectativa de que futuros experimentos y experiencias no serán requeridos para retirar la afirmación en cuestión. Tomar algo como siendo verdadero nos compromete con la expectativa de que

---

<sup>18</sup> Este punto de vista es importante porque al analizar el principio pragmatista como una regla metodológica, socavamos las lecturas que lo conciben como proporcionando una teoría del significado. Hookway considera que si se trata de buscar una teoría del significado en Peirce, no debe atenderse únicamente a la regla metodológica pragmatista. La teoría del significado de Peirce ha de buscarse en su teoría de los signos o semiótica. El principio pragmatista apenas captura las consecuencias metodológicas de su teoría de los signos y el significado. En palabras de Hookway “If pragmatism is a methodological principle, then he [i.e., Peirce] need not be committed to the view that pragmatic clarifications of a particular concepts provide clauses in a recursive specification of the meaning of sentences” (2002: 60).

una convergencia de opinión a largo plazo se dará indefectiblemente (cf. 2002: 64).

El anterior análisis podría hacernos pensar que la explicación del concepto de verdad en Peirce con base en el principio pragmatista se lleva a cabo de la misma forma que la explicación o aclaración de otros conceptos. Hookway no lo piensa así. Para respaldar su lectura del concepto de verdad en virtud de los compromisos que adquirimos cuando aplicamos el concepto a una proposición o creencia, Hookway juzga dos posibles maneras desde las cuales es posible analizar el concepto en cuestión.

La primera consiste en examinar el uso de la palabra ‘verdad’ cuando aparece explícita en las proposiciones (v.g. “Es verdadero que los diamantes son duros” o cualesquiera proposiciones que tengan la forma “*p* es verdadero”). La segunda consiste en analizar el conjunto de compromisos que adquirimos cuando hacemos aseveraciones, es decir, cuando afirmamos una proposición en la que no es explícito el uso del concepto de verdad (v.g. “los diamantes son duros”).

A juicio de Hookway, el primer tipo de análisis conduce directamente al reduccionismo o al minimalismo. En efecto, si analizáramos el concepto de verdad en función de su uso en una proposición, notaríamos que no cumple ningún rol cognitivo importante. No habría, en otros términos, ninguna diferencia sustancial en el contenido de dos proposiciones como “los diamantes son duros” y “es verdadero que los diamantes son duros”. Si aseverar una proposición es comprometerse con que es verdadera, podríamos eliminar las ocurrencias de “verdadero” de nuestras aserciones sin sacrificar el contenido de las mismas. Para el segundo tipo de análisis, en cambio, si el sólo hecho de aseverar una proposición implica comprometerse con su verdad, el análisis de nuestras prácticas habituales de hacer y evaluar aseveraciones nos dirá mucho más acerca del contenido del concepto ‘verdad’. De este modo, dice Hookway, si explicamos en qué compromisos incurrimos cuando aseveramos o creemos o juzgamos una proposición, habremos dado luces acerca del concepto en cuestión. En consecuencia, para el caso del concepto ‘verdad’, no necesitaremos un análisis del concepto a través del uso de la palabra ‘verdadero’ en las proposiciones que contienen



el concepto ‘verdad’ como uno de sus constituyentes.<sup>19</sup>

Teniendo en cuenta este segundo tipo de examen, la pregunta entonces es ¿Qué compromisos adquirimos cuando aseveramos una proposición? En palabras de Hookway:

Describir algo como verdadero implica asumir una ‘postura o actitud normativa’ hacia ello: es respaldarlo e incurrir en varios compromisos normativamente fundados hacia él. Por ejemplo: nos comprometemos nosotros mismos con la expectativa de que experimentos y experiencias futuras no nos llevarán a abandonar la afirmación (p. 64).

Y añade inmediatamente:

La explicación de Peirce de la verdad se adecua a esta marca del pragmatismo: tomar algo como siendo verdadero me compromete a esperar una convergencia en la opinión destinada a largo plazo. (Ibid.)

Ahora bien, el éxito del análisis anterior supone aceptar que, en efecto, aseverar una proposición  $p$  es comprometerse con que  $p$  es verdadera. Si este no fuese el caso, habría una diferencia importante entre aseverar  $p$  y aseverar que “es verdadero que  $p$ ” y el sólo análisis de las prácticas aseverativas dejaría por fuera rasgos cruciales en la comprensión del concepto de verdad.

Siguiendo a Peirce, Hookway acepta que puede haber prácticas de aserción responsable que no comprometen al hablante con la verdad de su aserción, es decir, prácticas en las que el hablante no se compromete con la verdad de lo aseverado, pese a que adopte una postura responsable ante ello. Un hablante puede aseverar con certeza algo y asumir las consecuencias de creer en lo afirmado y defenderlo hasta donde sea posible siempre con actitud falible, sin creer que sea absolutamente verdadero. Peirce, dice Hookway, es bastante consciente de ello cuando afirma en su definición para el *Baldwin’s Dictionary of Philosophy* (1901) que la adscripción de verdad a una proposición “depende esencialmente

---

<sup>19</sup> Esto no significa que debemos descartar el primer tipo de análisis para cualesquiera otros conceptos, como el de “dureza” por ejemplo. En efecto, si se trata de aclarar el contenido de este concepto, piensa Hookway, una manera de hacerlo es dando cuenta de su rol como parte constitutiva de una proposición (p. 63).

de que las proposiciones no expresen ser exactamente verdaderas”. Una proposición, dice Peirce, podría poseer la propiedad de la verdad únicamente “por virtud de la confesión de su inadecuación y parcialidad (*one-sidedness*) (CP, 5.565). De acuerdo con Hookway, esto transforma la concepción peirceana de la aserción. Afirmar algo (con espíritu falibilista) no implica un compromiso firme con la verdad de la proposición afirmada. Se trata de una actitud proposicional en la que uno usa el concepto de verdad para “articular un ideal al cual la proposición aseverada no está a la altura” (*Ibid.* p 65). En este caso, continúa Hookway, “aseverar una proposición me compromete con su ‘verdad aproximada’, no con su verdad exacta”.

Si lo anterior es cierto, entonces para Peirce habría una diferencia sustancial entre afirmar  $p$  y afirmar “es verdadero que  $p$ ”. Predicar ‘ser verdadero’ de una proposición conlleva a un conjunto de compromisos que están más allá de los compromisos que uno adquiere cuando sólo asevera una proposición; en palabras de Hookway, al predicar ‘ser verdadero’ de una proposición “uno se está comprometiendo con que la proposición es defendible a la larga” es decir, con el hecho de que “las proposiciones verdaderas son irrefutables” (*Ibid.*: 65, Cf. CP. 6.485 - 1908<sup>20</sup>), no sólo próximas a la verdad.

#### 1.2.4 El rol normativo de la convergencia

Se ha visto que en Peirce hay una diferencia entre aseverar que  $p$  y aseverar que  $p$  es verdadero. Sin embargo, cabe preguntar si hay algún rol que juegue el concepto de verdad en nuestros actos meramente aseverativos. Hookway piensa que lo hay. A su juicio, es imposible entender el conjunto de compromisos que adquirimos cuando sólo aseveramos una proposición sin que el concepto de verdad juegue un papel relevante. En efecto, hemos dicho que al aseverar una proposición nos comprometemos con la afirmación de que ella es *aproximadamente* verdadera, pero dicho compromiso significa que una revisión y reformulación de esa proposición podría llevar a una versión más precisa de la misma, tal

---

<sup>20</sup> “if Truth consists in satisfaction, it cannot be any actual satisfaction, but must be the satisfaction which would ultimately be found if the inquiry were pushed to its ultimate and indefeasible issue” (CP. 6.485).

que eventualmente (gracias a una práctica cooperativa de indagación) dicha proposición sería considerada verdadera (i.e., sería tomada como adecuada por cualquiera que indague lo suficiente y lo suficientemente bien). Visto de esta manera, el concepto de verdad juega un rol regulativo en nuestras prácticas aseverativas: todas nuestras aserciones apuntan a ser verdaderas.

Ahora bien, el uso del concepto de verdad como ideal regulativo de las aserciones debe verse en el contexto de dos dimensiones diferentes: una dimensión que podemos llamar “de corto plazo” en la que se hacen juicios dentro el marco de indagaciones sobre cuestiones que están “a la mano”, y otra que podemos denominar de “largo plazo” en la que se hacen juicios dentro del marco de indagaciones que se extienden a un futuro remoto e indefinido. En esta última dimensión, mis juicios o aserciones no se restringen a lo que puede ser aceptado por mi comunidad, mis contemporáneos o a un contexto en particular, sino que se extiende a la que se denomina la *comunidad ilimitada de indagadores*. La pregunta que surge entonces es: ¿en qué dimensión juega el concepto de verdad un rol regulador?

Hookway es consciente de (y está de acuerdo con) que el rol regulador del concepto de verdad en aserciones relativas a cuestiones de corto plazo (contextuales) puede ser irrelevante. Supongamos que alguien hace una indagación acerca de, por ejemplo, el color de los cisnes, y llega a una conclusión como “todos los cisnes son blancos”. Ahora bien, ese alguien pudo haber escuchado de buena fuente el hallazgo de un cisne color negro en otra región. En tal caso, el investigador puede hacer una de dos cosas, o aceptar que estaba equivocado, o restringir su universo del discurso, es decir, sostener que su afirmación sigue siendo verdadera para los cisnes de su región. Qué decisión tome el investigador depende de cuáles son sus propósitos e intereses cognitivos. Si su intención era redactar un manual acerca de las clases de aves de su región, él probablemente no abandonaría su afirmación como sí lo haría si su intención hubiera sido dar con las leyes de la avifauna. La primera estrategia preserva la verdad de nuestra afirmación, la segunda la sacrifica en pos de conseguir *mejores* resultados. Como podrá verse, en el primer caso el concepto de verdad como idea reguladora deja de ser relevante. En efecto, el que la afirmación o aserción sea verdadera depende de los intereses cognitivos del agente y del contexto en que es proferida

dicha oración, tal que otros agentes aceptarían que la proposición es verdadera si compartiesen los mismos intereses dentro del mismo contexto. Por el contrario, si el investigador apunta a dar cuenta de las leyes de la avifauna, y decide retirar su afirmación, está reconociendo que la proposición es falsa y que debe haber proposiciones verdaderas que expresen tales leyes. A juicio de Hookway, esto significa que en el tipo de indagación que sirve, no meramente a los intereses prácticos de un grupo limitado, sino a una suerte de aplicabilidad universal (a saber, la indagación científica), el concepto de verdad sí juega un rol regulativo.

Desde este punto de vista hay una relación estrecha entre el rol normativo de la verdad y lo que es (o debería ser) el carácter propio de la indagación científica. En la lectura hookwayana de Peirce, la indagación científica apunta a establecer leyes generales sobre lo que sea su objeto de estudio. Sus ambiciones y metas son mucho más amplias que la indagación de tipo contextual. En palabras de Peirce:

Science is to mean for us a mode of life whose single animating purpose is to find out the real truth, which pursues this purpose by a well-considered method, founded on thorough acquaintance with such scientific results already ascertained by others as may be available, and which seeks coöperation in the hope that the truth may be found, if not by any of the actual inquirers, yet ultimately by those who come after them and who shall make use of their results. It makes no difference how imperfect a man's knowledge may be, how mixed with error and prejudice; from the moment that he engages in an inquiry in the spirit described, that which occupies him is science, as the word will here be used. (CP 7.54: 1902)

De acuerdo con lo anterior, la indagación científica comprende una suerte de espíritu con el que se despierta un cierto interés por testear, corroborar, o corregir proposiciones con la esperanza de arribar a opiniones *con alcance universal* y que serían aceptadas por la comunidad ilimitada de investigadores y no sólo por ésta o aquella comunidad. Esto quiere decir que ante una proposición como  $p$  aseverada por el hombre en el contexto científico, éste se comprometerá con el hecho de que  $p$  es aproximadamente verdadera, lo cual significa que estará alerta, en virtud del concepto regulativo de la verdad, a la posibilidad que sea reemplazada por una versión mejorada y revisada de la misma. Es así como Hookway considera que la noción de verdad juega un rol normativo en las prácticas de

aserción propiamente científica.

Ahora bien, alguien podría objetar que este espíritu científico no deja de ser más que una de las muchas actitudes que alguien podría tener hacia la ciencia. Podemos reconocer, por ejemplo, la posibilidad de que alguien sostenga una postura en la que las teorías se evalúen en función de su valor y uso instrumental. En una concepción instrumentalista de la ciencia, el refinamiento y mejoramiento de las proposiciones actualmente aceptadas se lleva a cabo en virtud de los beneficios tecnológicos a los que da lugar o a los fenómenos que puede explicar (entre otras cosas) y no a la idea de que existe una versión de las opiniones que podría ser aceptada por todos los que investiguen en ella. La diferencia radica, claro está, en lo que pueda entenderse por una versión *mejor* de nuestras opiniones. En la concepción instrumentalista, una versión mejor de una teoría es aquella que puede dar respuesta a los fallos explicativos o predictivos que una teoría pueda hacer sobre un fenómeno no en función de revelar las leyes generales de la naturaleza, sino en función de solucionar las dificultades que surgieron en el pasado y sacar, por ejemplo, el mejor provecho tecnológico. Al amparo de esta postura, es claro que no se requiere de una concepción regulativo-peirceana de la verdad para describir nuestra actitud hacia nuestras teorías científicas actuales. Ninguna opinión científica apunta a la verdad, sino a satisfacer los criterios de adecuación empírica o valor instrumental. Si no hay un compromiso con la verdad aproximada en las aserciones científicas, no hay porqué pensar que la verdad desempeñe un rol normativo relevante.

Hookway es consciente de esta dificultad e intenta lidiar con ella dando cuenta de las características propias de la *verdad científica* desde el punto de vista peirceano. Según su interpretación, para Peirce las características propias de la verdad científica no son equiparables a las características de otros tipos de verdades, por ejemplo, las verdades en ética o en matemáticas. De acuerdo con Hookway, para Peirce existe un *supuesto realista* fundamental que rige toda indagación científica, a saber, la idea de que existen cosas reales, es decir, cosas cuya característica principal es que son independientes de la mente, cosas que:

affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion. (W3: 254)

Pero es claro, siguiendo con Hookway, que las indagaciones éticas o matemáticas no pueden ser regidas por este tipo de supuesto realista. Las verdades éticas y matemáticas no tratan sobre objetos independientes de la mente en el sentido en que son independientes de la mente las entidades científicas. Las verdades éticas, por ejemplo, son en parte una función de nuestras disposiciones sentimentales y nuestra naturaleza moral. Asimismo, es indiscutible que hay verdades en matemáticas cuyos objetos no son tratados en el mismo sentido en que son tratadas las entidades y propiedades científicas, o al menos la idea de que las matemáticas tratan únicamente con estructuras hipotéticas deja el espacio abierto a la controversia de si puede defenderse una comprensión realista del objeto de estudio de las matemáticas.

¿Quiere decir lo anterior que no puede haber verdad en matemáticas o ética? En absoluto. Para Peirce, dice Hookway, la ética y las matemáticas son la mejor prueba de la posibilidad de que puede haber verdad donde no hay el tipo de realidad descrito. La conclusión que Hookway extrae de esta postura es que puede sostenerse una concepción convergentista de la verdad en conjunción con una metafísica realista o antirrealista, y en consecuencia que la versión peirceana de la verdad es metafísicamente neutral.

The most plausible view may be that some truths can be understood in a 'realist' manner, as dealing with a mind-independent reality, while others deal with matters whose character bears more marks of our interests, sentiments or constructive activities (Hookway, 2002:77)

De acuerdo con lo anterior, los criterios para determinar cuándo una opinión científica es una mejor versión que otra opinión científica no son los mismos que los criterios que pueden usarse en otros campos (v.g., ética o matemáticas) para determinar cuándo una opinión es mejor que otra. Ahora bien, si las verdades científicas están regidas por el supuesto realista, dicho supuesto sería crucial en la demarcación del criterio de lo *mejor* en

relación con las opiniones de la ciencia. La pregunta que surge a continuación es si, en efecto, un científico trata las cuestiones científicas de una manera realista. Por supuesto, la respuesta de Hookway es que Peirce estaba convencido de que todo científico adoptaba tal supuesto (Cf. Hookway 2002: 74; Peirce W3: 254)

Para dar cuenta de lo anterior Hookway apela a los conceptos de ‘Comando cognitivo’ y ‘defecto cognitivo’ traídos a colación por Crispin Wright. De acuerdo con esta postura, el área de un discurso manifiesta un ‘comando cognitivo’ cuando los desacuerdos en esa misma área se explican en virtud de algún ‘defecto cognitivo’ de al menos una de las personas involucradas. Según Hookway, Peirce creía que el discurso científico comporta un comando cognitivo. Los desacuerdos en la ciencia suelen explicarse en virtud de la falta de información de algunas de las partes en disputa, de un tratamiento y evaluación inadecuados de la evidencia, de errores inferenciales, prejuicios o cualquier otra función cognitiva mal ejecutada. Esto quiere decir que en la medida en que haya un tratamiento y procesamiento adecuado de las evidencias, se tenga toda la evidencia e información necesaria para evaluar una hipótesis, entre otras cosas, dichas diferencias desaparecerán. Son esos requerimientos los que configuran los comandos cognitivos del discurso científico. Los errores cognitivos de la ciencia son los que, por su parte, bloquean nuestro camino hacia la verdad en ese mismo marco científico.<sup>21</sup>

Hookway piensa que las características propias del método científico delineadas por Peirce, junto con una adecuada puesta en práctica de ese método, garantizan la satisfacción de los comandos y evita los errores cognitivos propios de la ciencia. En otras palabras, el método científico, si se lo aplica correctamente y se lo lleva lo suficientemente lejos, garantiza la eliminación de las diferencias y hace que para cada cuestión particular a la cual él pueda ser aplicado, se llegue a una solución. Esto quiere decir que, en última instancia, el método de la ciencia asegura la convergencia de opinión. Ahora bien, esa convergencia de opinión

---

<sup>21</sup> Valga decir que los errores cognitivos son de dos clases. Internos o subjetivos y externos u objetivos. Los primeros son aquellos relativos a los errores propios del investigador, por ejemplo, descuido en el tratamiento de la evidencia, falta de imaginación o comprensión, entre otros. Los segundos son aquellos que no dependen de errores cognitivos del indagador sino que son relativos a falta de información en el ambiente o la historia, por ejemplo.

*científica*, piensa Hookway, supone una actitud realista.<sup>22</sup> Así parece pensarlo el autor cuando afirma:

Peirce thought that convergence of opinion secured through the method of science has this character: there are things existing independently of us; they interact with our senses in systematic ways; and by exploiting the laws of perception we can discover the real mind-independent properties that those things have. The method of science secures convergence of opinion by seeking the best explanations of our experiences (2000: 76).

Si lo anterior es cierto, uno podría pensar que la actitud realista nos conduce a pensar que el hecho de que existan cosas independientes de la mente es una condición de posibilidad de la convergencia de opinión propiamente científica. Ahora bien, Hookway destaca la idea de que hace falta otro conjunto de condiciones que la hagan posible. Según su interpretación, para Peirce la convergencia de opinión no puede ocurrir sino entre investigadores que hayan observado una gama amplia de fenómenos.

One man may investigate the velocity of light by studying the transits of Venus and the aberration of the stars; another by the oppositions of Mars and the eclipses of Jupiter's satellites; a third by the method of Fizeau; a fourth by that of Foucault; a fifth by the motions of the curves of Lissajoux; a sixth, a seventh, an eighth, and a ninth, may follow the different methods of comparing the measures of statical and dynamical electricity. They may at first obtain different results, but, as each perfects his method and his processes, the results are found to move steadily together toward a destined centre. So with all scientific research. Different minds may set out with the most antagonistic views, but the progress of investigation carries them by a force outside of themselves to one and the same conclusion (1878: CP. 5. 407).

De lo que se ha dicho hasta este punto Hookway concluye que a menos que se acepte la actitud realista junto con la idea de que las teorías científicas dan cuenta de un amplio rango de fenómenos (lo que denomina, siguiendo a Wright el *rol cosmológico* de un asunto científico), no habría razón para pensar que la investigación conducirá a una convergencia en la verdad. Esto significa que, para Hookway, la explicación de cómo una indagación

---

<sup>22</sup> Debemos recordar que, de acuerdo con Hookway, para Peirce la única convergencia que supone la actitud realista es la convergencia de la opinión científica. La convergencia de la opinión ética o matemática no supone una actitud tal (cf: 76).



efectiva asegura que haya una convergencia de opinión científica en la verdad, es una explicación que se compromete con una postura realista (metafísica).

### **1.3 La respuesta de Christopher Hookway a Rorty**

Son cuatro las conclusiones que podemos extraer de la interpretación de Hookway que hemos reseñado aquí:

1. Peirce no ofrece en sentido estricto una teoría de la verdad que dé cuenta de las condiciones necesarias y suficientes involucradas en las proposiciones verdaderas. Peirce sólo trata de aclarar
  - a) En qué compromisos incurrimos cuando tomamos una proposición como verdadera
  - b) En qué compromisos incurrimos cuando nos damos a la tarea de buscar la verdad en algún área.
2. De acuerdo con el punto b, si buscamos dilucidar los compromisos normativos que se expresan a través de nuestras prácticas de aserción científica, entonces deberíamos concluir que nuestra meta es arribar a un cuerpo de proposiciones que son tales que cualquier investigador responsable que indague en el asunto lo suficiente y lo suficientemente bien eventualmente aceptará racionalmente esas proposiciones.
3. Cualquier evidencia de que una proposición no es el objeto de un consenso estable (llevado lo suficientemente lejos) entre indagadores competentes debería tomarse como evidencia de que la proposición no es verdadera.
4. Cuando explicamos por qué y cómo esta convergencia de opinión ocurre, debemos apelar a una explicación *realista* de las leyes, las entidades teóricas, etc.

Las primeras dos afirmaciones destacan cuál es el objeto una indagación racional. La tercera concierne a la concepción peirceana de la ciencia. Tanto la segunda como la tercera muestran la relación que hay entre las ideas de verdad, aserción, objetividad y consenso. La

cuarta muestra que la explicación peirceana de por qué ocurre la convergencia de opinión en *ciencia* acarrea un compromiso metafísico realista, pese a que podamos aceptar que otros tipos de explicación no realistas puedan darse para otros campos en los que también puede haber convergencia.

Luego de exponer las interpretaciones de los dos personajes enfrentados en esta contienda a propósito de la verdad como meta de la indagación, en esta sección vamos a exponer la respuesta de Hookway a las críticas de Rorty.

### **1.3.1 Rorty vs. Hookway. Primer Round: La inverosimilitud del principio de reconocimiento de los fines**

Al igual que Rorty, Hookway piensa que para tratar el espinoso tema de la verdad no deben buscarse las condiciones necesarias y suficientes de tal concepto (cf. 2006 n2, 2007). Hookway y Rorty comparten entonces un punto de partida en lo referente a la aproximación filosófica del análisis de un concepto. Por esta razón, las críticas de Hookway no hacen parte de las formas tradicionales con la que se ha intentado cuestionar la postura rortiana. Su contra-ataque apunta, en primer lugar, a la manera poco clara de entender el principio de reconocimiento de los fines: “uno solo puede trabajar por aquello que uno puede reconocer”. Según Hookway, el principio hace referencia a lo que necesitamos para ser capaces de reconocer si algún resultado ha sido o no obtenido. Ofrece entonces dos posibles lecturas de este principio, una débil y otra fuerte. De acuerdo con la interpretación fuerte, el principio expresa que nosotros deberíamos ser capaces de decidir con certeza si hemos o no alcanzado el resultado que nos propusimos alcanzar. De acuerdo con la interpretación débil, el principio expresa que sería suficiente para nosotros el hecho de que podamos alcanzar afirmaciones fiables – aunque anulables – en virtud de la evaluación de su éxito o fracaso. Sin duda, es la interpretación fuerte la que pone en riesgo la tesis de la verdad como la meta de la indagación: para ponerlo nuevamente, dado que no podríamos *reconocer* certeramente cuándo hemos alcanzado esa meta llamada verdad, es vacuo afirmar que la verdad sea la meta de la indagación.

Hookway critica la anterior concepción mostrando que el principio, tal y como está expresado en su interpretación fuerte, es completamente inverosímil. Varios ejemplos lo demuestran. Imaginemos el caso de alguien que tuviese el objetivo de hacer un libro que muestre la última contribución que se puede hacer a la filosofía o que tenga el propósito de que su hijo sea el presidente de la nación. Alguien puede apuntar a la realización de cualquiera de estos objetivos aun cuando su habilidad para reconocer si ha logrado o no alguno de ellos sea tanto limitada<sup>23</sup> como falible.<sup>24</sup> Pese a lo anterior, esa persona podría querer alcanzar algo que “razonablemente *espera* satisfará su meta a largo plazo” (2007: 9). Según esta objeción, Hookway concibe la posibilidad de una infinidad de casos en los que nos planteamos objetivos y metas que quizá puedan llegar a ser irreconocibles para nosotros (por ejemplo, dada nuestra incapacidad para vivir lo suficiente, nuestra falta de habilidad para reconocer cuándo los hemos alcanzado, nuestra falta de tacto a la hora de aplicar los métodos apropiados para alcanzarlos, o por cualesquiera otras circunstancias que nos impidan llegar a ver tales objetivos como siendo completamente satisfechos) pero objetivos cuya aspiración no deseamos abandonar. Sin embargo, como el mismo Hookway aclara, una posible objeción a este contraargumento podría ser que:

pese a que podríamos ser falibles en determinar si hemos o no alcanzado nuestra meta, necesitamos una comprensión clara de en qué consistiría alcanzarla, de lo que significaría que un libro haga la última contribución [...] Pero, una vez más, parece que puede haber indeterminación y falibilidad en nuestra comprensión de aquello. Al menos el principio [de reconocimiento de los fines] de Rorty no es evidentemente verdadero cuando se lo toma como una afirmación general acerca de las metas de las acciones (2007: 9).<sup>25</sup>

De acuerdo con Hookway, el hecho de que incluso nuestra capacidad para comprender todo

---

<sup>23</sup> Limitada por qué no se da cuenta, porque muere antes del reconocimiento, etc.

<sup>24</sup> Falible en cualquiera de estos sentidos: 1. Que a pesar del buen método que haya aplicado para lograr su fin, haya errado en la aplicación de dicho método. 2. Que a pesar de lo fiable que el método pueda ser y de lo bien que lo haya aplicado, ciertas circunstancias exteriores al método y a la aplicación del mismo, conlleven a un error. 3. Que se tenga una creencia equivocada acerca de la fiabilidad del método aplicado.

<sup>25</sup> A natural response to this is to say that although we may be fallible in determining whether we have achieved our goal, we need a clear grasp of what achieving it would consist in, what it would mean for a book to make a lasting contribution or for a child to be well brought up. But, once again, it seems that there can be indeterminacy and fallibility in our grasp of this. At the very least, Rorty's principle is not evidently true when taken as a general claim about goals of actions.

lo que estaría implicado en el hecho de satisfacer un objetivo fuese limitada y falible, es decir, el hecho de que pensemos equivocadamente en qué consistiría satisfacer nuestro objetivo, que estemos errados acerca de cuáles serían las condiciones necesarias y suficientes de su satisfacción o cosas similares, ello no socava el hecho de ver nuestras aspiraciones y objetivos como realizables. Pese a todas las dificultades mencionadas, podemos querer alcanzar algo que razonablemente se espera satisfará nuestra meta a largo plazo. Si lo anterior es cierto, dado que es característico de una infinidad de acciones estar conducidas por objetivos cuya satisfacción o condiciones de satisfacción podrían no ser reconocidas o concebidas por nosotros adecuadamente, el principio Rortiano “uno solo puede trabajar por aquello que uno puede reconocer” debe ser falso. De esta objeción de Hookway se sigue que si uno toma la indagación como un tipo de acción conducida por el objetivo de alcanzar la verdad, entonces, por más que el reconocimiento del estado en el que realizaríamos tal objetivo no pudiera estar disponible a nosotros (de nuevo, dado lo limitados o falibles que pudiéramos llegar a ser en nuestro reconocimiento de tal objetivo o en nuestra comprensión de lo que consistiría alcanzar dicho objetivo), no podemos concluir de allí que la verdad no sea la meta de la indagación. En la sección 2.1 analizaremos si esta réplica de Hookway resulta satisfactoria o no. Por lo pronto pasemos al segundo contraargumento de Hookway en contra de la crítica rortiana.

### **1.3.2 Rorty vs. Hookway. Segundo Round: Falibilismo y verdad-meta**

En la sección 1.1.1 vimos que uno de los argumentos de Rorty en contra de la verdad como la meta de la indagación estaba directamente relacionado con la posibilidad de sostener, al tiempo con la concepción de la verdad-meta, una postura falibilista. El argumento de Rorty descansa sobre la idea según la cual, no importa qué tan seguros podamos estar de nuestras afirmaciones y métodos de indagación, siempre estamos ante la posibilidad de estar equivocados, ya sea en nuestras creencias, ya sea en la aplicación del método para conseguirlas;<sup>26</sup> por lo tanto, si leemos la tesis de la verdad-meta como asumiendo que en el

---

<sup>26</sup> Rorty lo pone en términos de audiencias de justificación. No importa qué tan confiados podamos estar de nuestras creencias y métodos, siempre debemos imaginar una audiencia de justificación para la cual nuestras creencias no resulten lo suficientemente justificadas. Por otra parte, el mismo Hookway reconstruye el

final de la indagación hemos superado todas las posibles objeciones a nuestras creencias, tal que ellas serían absolutamente ciertas, es claro que se sacrificaría la tesis del falibilismo. Dado que el falibilismo es cierto – sigue el argumento de Rorty – la verdad no puede ser la meta de la indagación.

Hookway piensa que la clave para enfrentar estos argumentos de Rorty yace en la manera en que debemos entender, en primer lugar, la tesis general del falibilismo y, en segundo lugar, la tesis de la verdad como meta de la indagación. Si es cierto que es imposible deducir la tesis de que la verdad sea la meta de la indagación una vez se acepta el falibilismo, debemos intentar entender la tesis general del falibilismo con el objeto de encontrar una posible salida. De acuerdo con Hookway, un defensor del falibilismo sostiene que:

For any proposition at all, either we can see how we might be mistaken in believing this proposition or, if we were properly rational in our reflections, we would be able to recognize the possibility of error (2007: 10).

Esta definición general del falibilismo, piensa Hookway, soporta dos lecturas. La primera es que adoptar una postura falibilista implica adoptar una cierta actitud hacia las creencias. Este tipo de actitud es la que adoptamos cuando reconocemos que en cualquier momento, dada cualquier proposición que consideremos verdadera, podríamos estar equivocados. Aceptar la posibilidad del error bajo esta forma de falibilismo puede ser sencillamente un acto de contrición que decidimos adoptar. El propósito de la adopción de esta actitud es el de no ser o parecer dogmáticos en nuestras afirmaciones, ponerlas en la palestra de discusión a fin de poder defenderlas siempre hasta donde se pueda, admitiendo que son provisionales y que podrían ser falsas si se lo demuestra suficientemente. Pero a juicio de Hookway hay otra forma de entender la formulación general del falibilismo que no implica una mera actitud hacia las creencias. Este tipo de falibilismo (el cual resulta filosóficamente más interesante debido a que, como veremos, es el que socava la posibilidad de pensar en la verdad como un objetivo válido) es aquel que puede ser caracterizado como falibilismo

---

argumento falibilista en contra de la verdad como meta de la indagación a partir de la concepción objetiva de la verdad de Davidson. No voy a reconstruir ese argumento aquí. Al respecto véase: Hookway 2007: 6 ss.

metafísico:

FM: “There is never a metaphysical guarantee to be had that such-a-such a belief will never need revision” (Putnam 1995: 151-81, citado por Hookway 2007: 10).

De acuerdo con este tipo de falibilismo, no existe ningún tipo de garantía metafísica a partir de la cual se pueda garantizar la verdad absoluta de una proposición. En otros términos, un falibilista metafísico sostiene que, para cualquier creencia dada, por más seguros que estemos de su verdad o no podamos imaginar circunstancia alguna en la que dejemos de aceptarla, no hay ningún tipo de criterio filosófico que nos permita afirmar con absoluta certeza cuándo una creencia queda definitivamente exenta de falsedad. Ahora bien, según Hookway, este tipo de falibilismo que implica carencia de certeza absoluta no es incompatible con el tipo de certeza ordinaria que surge cuando no podemos refutar una creencia. Nótese que esta compatibilidad resulta crucial para diferenciar el falibilismo de cualquier tipo de actitud escéptica en la que se sostiene la imposibilidad del conocimiento. Si se sigue este tipo de falibilismo, no se está negando la posibilidad de la infalibilidad, solamente se niega la posibilidad de que exista un criterio metafísico que nos permita afirmar con completa seguridad y garantías (i.e., con certeza absoluta) cuándo una creencia es completamente infalible, pero no niega la posibilidad de que podamos sentirnos conformes y certeros acerca de creencias que no podemos falsear. En palabras de Hookway:

When we describe a judgement or belief as ‘infallible’, we identify it as belonging to an epistemic kind of which, of necessity, all members are true. [v.g] If direct reports of sense-data are infallible, then, necessarily, all direct reports of sense-data are true [...] This assignment to a kind identifies a metaphysical feature of the judgement or belief that guarantees its truth. [...] If this is how we understand infallibility, then we can show that a judgement is fallible by demonstrating that there is no such kind to which it belongs. And this suffices to show that it is not infalible even if we feel totally certain of it and we cannot conceive of what might lead us to revise our judgement. The fallibility of a proposition consists in the absence of a distinctive metaphysical explanation of its infallibility. And *it is compatible* with this that, as things stand, we cannot imagine or conceive how we might be mistaken. [...] Once again, *confident, non-tentative certainty* is compatible with the lack of explicit reasons for thinking that this

Anteriormente (sección 1.2.2) mostramos que esta es, a juicio de Hookway, la postura que debió adoptar un falibilista como Peirce. Recordemos que para este autor el hecho de que no pueda haber una línea que divida lo falible de lo infalible es un indicativo de que no puede haber ningún criterio que garantice la verdad absoluta de una creencia. Ahora bien, alguien podría pensar que si esta forma de concebir el falibilismo es correcta, aparentemente refuerza la objeción de Rorty; en efecto, nos indica cómo la imposibilidad de concebir un estado (presente o futuro) de reconocimiento de la verdad se sustenta en la ausencia de un criterio metafísico que garantice la verdad de una proposición y por ende que haga posible dicho reconocimiento. Así las cosas ¿cómo responde esta interpretación del falibilismo a la crítica de Rorty según la cual, si se acepta el falibilismo, la verdad no puede ser la meta de la indagación?

Hemos expuesto ya (secciones 1.2.2 – 1.2.4) el modo en que Hookway trata de hacer consistente una postura falibilista con una lectura convergentista-normativa de la verdad como meta de la indagación. Allí mostrábamos que el argumento que sustenta la tesis según la cual la verdad no puede ser la meta de la indagación – si el falibilismo es cierto – asumía una interpretación de la verdad-meta en términos de condiciones epistémicas ideales y, por ende, de un estado de evidencia perfecta. Hookway reinterpreta pragmáticamente la tesis de la verdad-meta no por referencia a un estado de evidencia perfecta, sino en términos de convergencia predestinada hacia un estado de imperturbabilidad de las creencias por parte de la evidencia. Recordemos que la idea de definir pragmáticamente un concepto debe responder a la pregunta: ¿Qué significa en la práctica tomar una proposición  $p$  como siendo verdadera? Y la respuesta de Peirce, interpretada por Hookway, es: significa anticipar que cualquiera que investigue en  $p$  lo suficiente y lo suficientemente bien estará predestinado a

---

<sup>27</sup> En *Truth, Rationality and Pragmatism*, Hookway define el tipo de creencias propiamente científicas como creencias provisionales (*tentative*) o creencias no-comprometidas (*uncommitted*). La característica principal de estas creencias es que están sujetas al auto-control racional, esto es, son creencias que siempre estarán sometidas a un constante escrutinio de la razón, que son tratadas con desconfianza por más que no tengamos razones explícitas para refutarlas y, en última instancia, creencias que no podemos considerar absolutamente verdaderas (Cf. Hookway, 2002, cap. 1)

<sup>28</sup> Recuérdese el argumento de Peirce expresado en la sección 2.2 según el cual, pese a no poseer un criterio claro de demarcación entre lo falible y lo infalible, ello no implica que debamos abandonar las creencias sobre las cuales nos sentimos profundamente confiados.

alcanzar una creencia estable de que  $p$ , que no sería perturbada por evidencias o indagaciones adicionales. La razón por la cual esta definición no entra en contradicción con el falibilismo radica en que el hecho de que estemos predestinados a alcanzar la verdad si investigamos lo suficiente y lo suficientemente bien, es consistente con el hecho de que nunca tengamos razones concluyentes para pensar que hemos indagado lo suficiente o lo suficientemente bien (Cf. 2007 p. 17). En otros términos, apuntar o estar predestinados a estados de imperturbabilidad de las creencias por parte de la evidencia, y no al estado de evidencia perfecta, se ajusta al hecho de que podemos sentirnos confiados de aquellas proposiciones de las cuales no encontramos evidencia en contra (proposiciones que conforman lo que Hookway llama ‘certezas no-provisionales’), pese a que no tengamos razones concluyentes para decir que esa confianza sea absoluta.

Ahora bien, y conforme a lo que se ha expuesto hasta este punto, si uno sigue a Hookway, uno debe interpretar los esfuerzos de Peirce por definir la verdad como un intento por dar cuenta de aquello con lo que nos comprometemos cuando decimos tener una creencia verdadera. En este sentido, la postura de Peirce no apunta a una caracterización analítico-semántica del concepto de verdad, sino a una caracterización pragmática. Pero si uno es un peirceano a la Hookway -y esto lo reconoce el mismo autor- también debe sostener que dicho intento puede ser víctima de su propia concepción, en palabras de Peirce:

I do not say that it is infallibly true that there is any belief to which a person will come if he were to carry his inquiries far enough. I only say that that alone is what I call truth. I cannot infallibly know that there is any truth.<sup>29</sup>

De acuerdo con lo anterior, Peirce es consciente de que su concepción acerca de la verdad no es más que una creencia falible, aunque fiable. Y si es una creencia falible, puede ser que al final de la indagación acerca de la verdad concluyamos que la verdad es cualquier cosa, menos la meta de la indagación. Al respecto Hookway afirma:

Las observaciones [de Peirce] acerca de la verdad son afirmaciones falibles acerca de aquello con lo que nos comprometemos cuando tomamos algo como siendo verdadero, o cuando

---

<sup>29</sup> Pasaje citado por Hookway (2007: 17) quien a su vez lo cita de Delaney (1993: 46).



indagamos en la verdad de algo. Presumiblemente, Peirce no vio razón alguna para dudar de esas afirmaciones, de hecho ellas reflejan certezas de las que no tenemos razones para dudar. Si tratamos esas afirmaciones (como muchas otras) como certezas falibles acerca de la verdad, como contribuyendo a nuestra comprensión de cómo lo que es verdadero es independiente de lo que cualquiera actualmente piense acerca de un asunto, entonces es difícil ver por qué la verdad no puede ser parte de nuestra meta, a pesar de lo falible que puedan ser nuestros medios para identificarla. (Hookway, 2007, p. 17).<sup>30</sup>

Hookway sugiere en la cita que las afirmaciones de Peirce acerca de la verdad también tienen que ser afirmaciones completamente falibles. En efecto, si uno ha entendido 'creencia verdadera' como 'certeza no-provisional' (aunque falible), y la búsqueda de creencias verdaderas como la búsqueda falible de certezas no-provisionales, entonces nuestra comprensión del concepto de verdad como “la meta de la indagación” también debe ser una creencia no-provisional. Creemos que la verdad es la meta de la indagación porque creemos *faliblemente* que es el resultado de una indagación lo suficientemente buena y prolongada tal que cualquiera que indague en ella estará destinado a respaldarla. Así las cosas, si todo lo anterior es cierto, no hay razón para dejar de pensar, o no hay razón que nos lleve a dudar de nuestra creencia en, que la verdad es la meta de la indagación. En última instancia, bajo la lectura de Hookway, tener la creencia de que la verdad es la meta de la indagación es creer *faliblemente* que la indagación acerca de qué es la verdad ha llegado a su fin, esto es, que pensamos que no hay evidencia o indagación que pueda perturbar aquella creencia pese a que no tengamos razones concluyentes para afirmar que esa creencia es absolutamente cierta.

La propuesta de Hookway nos deja entonces en la siguiente situación:

1. Un compromiso con el falibilismo metafísico que hemos descrito no es incompatible con la confianza y certeza que tenemos en nuestras opiniones y

---

<sup>30</sup>[Peirce's] views about truth are fallible claims about what we commit ourselves to when we take something to be true, or when we inquire into the truth of something. Presumably Peirce sees no reason to doubt these claims, indeed they reflect certainties which he sees no reason to doubt. If we treat these claims (and many others) as fallible certainties about truth, as contributing to our understanding of how what is true is independent of what anyone actually thinks. about the matter, then it is hard to see why truth cannot be part of our goal, however fallible our means of identifying it may be.

métodos de indagación. Por el contrario, es el caso que no cuestionamos la fiabilidad de estas creencias pese a que seamos incapaces de ofrecer alguna razón que descarte la posibilidad de que ellas estén exentas de falsedad. Esto hace posible concebir una noción pragmática de la verdad como la meta de la indagación y al tiempo comprometerse con una postura falibilista (metafísica) sin caer en contradicción. No hay razón para pensar, como Rorty lo hace, que ser un falibilista y ser un teórico de la verdad como la meta de la indagación, sean posturas mutuamente excluyentes.

2. Cualquiera que en realidad apunte a (o tenga como objetivo de su indagación) comprender el trasfondo pragmático de nuestras creencias o de su establecimiento, e investigue lo suficientemente bien, llegará al resultado falible de que la verdad es la meta de la indagación. Aquél que lleve a cabo dicha indagación lo suficientemente bien y prolongadamente será un falibilista cuyo concepto de verdad como meta de la indagación no está en contradicción con su ser falibilista.

## 2. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA INTERPRETACIÓN DE HOOKWAY

La lectura de Hookway acerca de la verdad como la meta de la indagación comporta varias ventajas. En primer lugar, no define la verdad por referencia a un estado de evidencia perfecta que determinará la certeza absoluta de nuestras creencias en un estado que será *reconocido* en un futuro. En este sentido, Hookway está mostrando que la interpretación peirceana tradicional inspirada por Putnam y Rorty en torno al concepto de verdad como la meta de la indagación es completamente errónea. La interpretación de Hookway no se basa en una suerte de proceso idealizador o de condiciones epistémicas ideales, aspectos característicos de las versiones que siguen la línea tradicional. Como vimos, Rorty está concibiendo la noción de 'la verdad como la meta de la indagación' por referencia a un proceso de reconocimiento de la *verdad absoluta*; como es imposible llegar a un estado de reconocimiento de dicha verdad –dado el falibilismo–, la verdad, así entendida, no debe ser la meta de la indagación. La lectura de Hookway reinterpreta el concepto de verdad como creencia no-provisional (creencia confiable dado que es imperturbable por la experiencia), aunque falible (no hay una garantía metafísica para determinar que la confianza en la creencia sea absoluta) y de este modo trata de superar la objeción rortiana.

En segundo lugar, la interpretación hookwayana de la tesis de la verdad-meta parece ser neutral con respecto a la imagen metafísica-realista que tanto Rorty como Williams encuentran inseparable de la tesis en cuestión. Dado que la tesis de la verdad como la meta de la indagación es en sí misma compatible con la adopción de una postura antirrealista en el campo ético o matemático, no hay razón para pensar que la tesis por sí sola comporta alguna suerte de compromiso metafísico particular acerca de la naturaleza de la realidad.

En tercer lugar, al definir la verdad en términos de compromisos adquiridos con las expectativas que se espera se sigan de aceptar o creer una proposición como verdadera,

Hookway define la verdad en “términos completamente pragmatistas” (cf. Hookway 2007, p. 18) más que en función de un análisis puramente semántico de ‘verdadera’. Así, se espera que una proposición creída como verdadera no sea decepcionada por alguna falta de las expectativas que se deberían desprender de su adopción y esa *esperanza* es lo que está ínsito en el concepto pragmático de verdad.

En cuarto lugar, el análisis pragmático del concepto de verdad que implica una actitud no-provisional, aunque falible, hacia las creencias en términos de lo que se espera sean las consecuencias de su adopción, hace que en nuestras prácticas y habilidades aseverativas consideremos nuestras creencias sólo como aproximadamente verdaderas y nunca como absolutamente verdaderas. Esto implica que el concepto de verdad comporta un carácter regulativo: nuestras creencias (siempre aproximadamente verdaderas) apuntan a ser verdaderas en el sentido en que se espera poder alcanzar una versión mejor y más refinada de cada una de ellas. No obstante, ese rol regulador del concepto de verdad cobra sentido con relación a un tipo de interés cognitivo particular por parte de los agentes indagadores, a saber, aquel que apunta a alcanzar proposiciones con alcance universal, más allá de concepciones particulares, contextuales, o de corto plazo que respondan a los intereses particulares de un grupo limitado. En otras palabras, el carácter regulador del concepto de verdad sólo cobra sentido en el interior del contexto de la ciencia, el cual apunta al establecimiento de creencias cuyo contenido sea aplicable universalmente y cuya aceptación no esté restringida a una comunidad local, sino a una comunidad ilimitada de indagadores. Así las cosas, la idea de verdad como idea regulativa de la indagación nos insta, dentro del contexto de la ciencia, a no dar por absolutamente verdadera ninguna de las creencias científicas y en esa medida constituye el motor de la indagación constante e ilimitada.

En quinto lugar, la interpretación hookwayana tampoco parece presuponer compromiso alguno con una postura correspondentista acerca de la verdad, razón por la cual no hay nada que nos permita identificar en esta lectura el vínculo entre lo que Rorty llama la condición B y la condición D, expuestas arriba<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Recuérdese que, según la condición B “en el término ideal de la indagación, está justificado que afirmemos,

Si lo aducido anteriormente es correcto, la concepción de Hookway acerca de la verdad como la meta de la indagación estaría mostrando, en favor de los seguidores de Peirce, que si bien la discusión de Rorty y Putnam en torno a su interpretación de dicho concepto parece legítima, no ha de verse a Putnam como el defensor más fiel de la postura peirceana, y no deben verse los incesantes embates de Rorty a dicha postura como ataques a una adecuada concepción peirceana de la verdad como la meta de la indagación. Las críticas de Rorty, diría un peirceano inspirado por Hookway, no serían más que críticas a una lectura parcial y sesgada de dicha tesis.

Pese a estas ventajas, en la siguiente sección analizaremos qué tan efectivas son las contra-críticas de Hookway. En primer lugar – sección 2.1 – evaluaremos qué tan cierto es que el principio de reconocimiento de los fines es tan implausible como Hookway parece sostener. En segundo lugar – sección 2.2 – analizaremos si la neutralidad metafísica que Hookway encuentra en su interpretación de la verdad-meta resulta ser una respuesta válida y efectiva a la crítica de Rorty según la cual quien adopta la tesis de la verdad-meta asume un compromiso metafísico de orientación realista acerca de la naturaleza de la realidad. En la sección 2.3 mostraremos que tanto la propuesta de Rorty como la de Hookway no son radicalmente diferentes y que la insistencia de Hookway por mantener viva la idea de que la verdad es la meta de la indagación, no es diferente de la insistencia de Rorty por definir la verdad en función de la necesidad de ampliar nuestras audiencias de justificación.

## **2.1 ¿Es el principio de reconocimiento de los fines implausible?**

Aunque la réplica de Hookway a Rorty suena convincente, es, desde cierto punto de vista, un intento muy débil para defender la idea de que la verdad sea la meta de la indagación. En primer lugar, no muestra que la verdad sea la meta de la indagación, solamente pretende mostrar que el argumento que intenta falsear dicha tesis es errado. En segundo lugar, y aún

---

por ejemplo, que hay rocas”. Y de acuerdo a la condición D “una proposición como «Hay rocas» está vinculada por una relación de correspondencia –representación precisa– con la manera de ser del mundo.”(Rorty, 1986 p. 336).

más relevante, se debe tener en cuenta que la réplica de Hookway no considera la parte realmente fuerte del argumento de Rorty, a saber, la *imposibilidad lógica* de que, dado el falibilismo, pueda concebirse un estado futuro en el que nuestro objetivo de alcanzar la verdad sea satisfecho. Si uno lee el principio de Rorty como afirmando que no podemos trabajar por un objetivo cuya satisfacción sea *por principio* lógicamente imposible, entonces podemos leer la objeción de este mismo autor como sosteniendo que al ser *por principio* imposible reconocer ese objetivo llamado verdad, no puede considerarse tal objetivo como un objetivo válido, y en consecuencia, no puede ser posible que la verdad sea la meta de esa acción denominada 'indagación'. Si esta lectura es correcta, debemos afirmar que el principio de Rorty, contrario a lo que dice Hookway, al menos no resulta evidentemente falso.

Hay una razón especial que motiva la idea de que el argumento de Hookway se basa en una lectura del principio en cuestión que, aunque es considerada fuerte, no deja de ser sesgada. En efecto, los tipos de ejemplos en los que está pensando Hookway recogen casos de objetivos posibles que no son *por principio* inalcanzables. No son por principio inalcanzables porque instancian casos de acciones cuyos objetivos hacen parte del conjunto de cuestiones de hecho cuya realización es enteramente contingente y concebible en cualquier mundo posible.<sup>32</sup> Imaginemos que Hegel haya sido lo suficientemente dogmático como para haber tenido el firme propósito de hacer el último aporte a la filosofía con su libro *La fenomenología del espíritu*. O que Madelyn Dunham haya trabajado toda su vida con el único y firme propósito de ver a su nieto ser el primer presidente afrodescendiente de los Estados Unidos. Ya sea que *La fenomenología del espíritu* sea o no el último aporte a la filosofía (quizá la comunidad filosófica mundial sea y haya sido lo suficientemente limitada como para darse cuenta de ello) o independientemente de que Barack Obama haya ganado las elecciones presidenciales en los Estados Unidos, ni Hegel ni la señora Dunham apostaron por objetivos completamente inválidos, pese a que para ellos existía el riesgo de (fueron lo suficientemente limitados como para) que no les alcanzara la vida para reconocer la satisfacción de sus metas. Esos objetivos no fueron inválidos para nuestros personajes

---

<sup>32</sup> Hookway expone dos ejemplos (2007). El primero hace alusión a pretensión de escribir el último gran libro de la filosofía, el segundo tiene que ver con la educación de los padres a los hijos. He ajustado los ejemplos al par de circunstancias que describo a continuación.

(pese a que no los pudieron reconocer en vida) seguramente porque tanto la idea de escribir la última contribución a la filosofía como la idea de ver a su nieto ser el presidente de la nación más rica del mundo son, o eran para ellos, cuestiones de hecho enteramente posibles, cuya realización estaba sometida a circunstancias contingentes.<sup>33</sup> No había para Hegel ni para la señora Dunham ningún argumento *de principio* que imposibilitara la idea o coartara la esperanza de que sus objetivos fuesen realizables. No ocurre lo mismo con el propósito de alcanzar la verdad. Si se acepta el falibilismo, la satisfacción del objetivo de alcanzar la verdad no debería verse como una posibilidad realizable en ningún mundo posible. En otros términos, si aceptamos la idea según la cual, para cualquier proposición que consideremos verdadera (en cualquier época o lugar) admitimos la posibilidad de estar equivocados, entonces estamos socavando la posibilidad lógica de concebir un estado ideal en el que podríamos reconocer que hemos alcanzado 'la verdad'.

Visto de esta manera, el falibilismo hace que el propósito de alcanzar la verdad sea lógicamente imposible y, consecuentemente, fácticamente irrealizable. Los contraejemplos de Hookway no socavan el principio rortiano porque son de la clase de objetivos caracterizados (al menos por nuestros personajes) como cuestiones de hecho concebibles, cuya realización (o irrealización) no implica contradicción alguna. Si alguien dijera tener el propósito de encontrar la verdad para el 12 de Diciembre del 2012, entonces, dado que la afirmación “el 12 de Diciembre de 2012 la verdad será develada” está truncada *por principio*, el objetivo en cuestión no puede ser concebible y, por las razones aducidas arriba, no tiene sentido afirmar ese objetivo como un objetivo válido. Si lo que se ha

---

<sup>33</sup> Alguien podría objetar que la afirmación “se puede realizar el libro que constituye el último aporte a la filosofía” no puede contar como una cuestión de hecho. Quien sostenga lo anterior, tiene que mostrar la imposibilidad lógica de que un tal acontecimiento se dé en cualquier mundo posible. Si lo logra, convertiría a la afirmación “es imposible realizar el libro que constituye el último aporte a la filosofía” en una verdad lógica necesaria (no contingente) y, en efecto, haría del propósito de Hegel (y de cualquiera que lo intente) un objetivo inválido. Esto sólo mostraría que el ejemplo de Hookway podría ser tomado por Rorty como un caso de objetivo inválido, lo cual explicaría que nadie en la historia de la filosofía occidental espere o haya esperado que su obra magna sea la última contribución a la filosofía occidental. ¿Quién espera hacer el último aporte a la filosofía a sabiendas de que es por principio (falibilista o de cualquier otra índole) alcanzar dicho objetivo? Si alguien, en efecto, se propone dicho objetivo, es porque, seguramente, desconoce la imposibilidad lógica de su realización y, por lo tanto, no toma la afirmación en cuestión (“es imposible realizar...”) como una verdad lógica necesaria, sino como una cuestión de hecho. Esto no quiere decir que quienes defienden la tesis de la verdad como meta de la indagación consideren dicha tesis como una verdad necesaria o como una cuestión de hecho. El punto aquí es que para Rorty la realización misma de un estado en el que sea posible reconocer la verdad es, por principio, imposible.

afirmado hasta aquí es cierto, e interpretamos el principio de Rorty como afirmando que no podemos trabajar por lo que es *lógicamente imposible* reconocer, entonces no cabe duda que la tesis según la cual la verdad es la meta de la indagación debe ser falsa. La objeción de Rorty debe ser interpretada o al menos reforzada en este sentido para superar la réplica de Hookway.<sup>34</sup>

Ahora bien, con esta crítica sólo estamos diciendo que no es del todo acertado responder a la crítica de Rorty arguyendo que el principio de reconocimiento de los fines sea inverosímil. En primer lugar, enfrentar dicha crítica requiere asumir que la lectura de Rorty acerca de la verdad-meta es una interpretación correcta. Dado que se ha mostrado que es incorrecta, lo único que puede decirse es que el principio de reconocimiento de los fines aparentemente no funciona para defender la interpretación Hookwayana de la verdad-meta, pero no puede inferirse de aquí que el principio de reconocimiento de los fines sea falso.

## 2.2 ¿Neutralidad Metafísica?

El argumento de Hookway a favor de la idea según la cual la tesis de la verdad como convergencia resulta ser metafísicamente neutral (sección 1.2.4) resulta ser una respuesta insatisfactoria a la crítica de Rorty según la cual dicha tesis no puede entenderse de manera independiente a tesis metafísica alguna (sección 1.1.1). Hemos visto que según Hookway, la neutralidad metafísica del concepto de verdad como convergencia radica en la idea de que es un concepto que puede adoptarse en diferentes discursos –científicos, éticos, matemáticos –, los cuales comportan distintos tipos de compromisos metafísicos en relación con la naturaleza de la realidad. En el primero de tales discursos (i.e., científico), argüía Hookway, hay un serio compromiso con una postura realista metafísica, mientras que en los dos últimos (ética, matemáticas) no tiene por qué haber tal tipo de compromiso.

---

<sup>34</sup> Todo esto no quiere decir que la lectura de la tesis de la verdad como la meta de la indagación de Rorty sea una lectura correcta de dicha tesis. Lo que se ha argüido hasta aquí es que, si en la tesis en cuestión estuviera implicada la posibilidad misma del reconocimiento, algo que Hookway parece asumir en un principio para poder responder a la objeción, entonces la crítica de Rorty puede ser reforzada para ser inmune al contraataque de Hookway. Más adelante veremos que entender la tesis de la verdad- meta en función de la posibilidad de reconocer la verdad en un estado ideal de información es una interpretación inadecuada de dicha tesis.



Aun así, la idea de que la verdad es la meta de la indagación puede sostenerse en ambos discursos. Esta posibilidad era la que le permitía a Hookway apostar por la neutralidad metafísica del concepto mismo de verdad-meta.

Si bien esta parece una postura aceptable, no parece el tipo de neutralidad metafísica que a un defensor de la tesis de la verdad como convergencia le gustaría defender en contra de las críticas de Rorty. Recordemos que para Rorty una definición de la verdad en términos de condiciones ideales de la indagación, si ha de ser diferente a la idea de que la meta es la justificación, debe comprometerse con una postura metafísica realista. Si uno deseara responder efectivamente a esta crítica, tendría que afirmar que es posible una noción de la verdad como convergencia que sea metafísicamente neutral en el sentido que no se compromete, dentro de un mismo discurso (por ejemplo, el discurso de la ciencia), con tesis metafísica alguna acerca de la naturaleza de la realidad y, al mismo tiempo, pueda diferenciarse de la noción de la justificación como meta de la indagación. En otras palabras, si uno pudiera afirmar que dentro del discurso de la ciencia se puede ser ya sea realista, ya sea antirrealista, y pese a ello, adoptar un concepto de la verdad como meta de la indagación, uno afirmaría que el concepto de verdad-meta no implica ningún tipo de compromiso metafísico acerca de la naturaleza de la realidad. Esta posibilidad es la que es impensable para Rorty.

Ahora bien, cierta postura metafísica realista es la que Hookway encuentra inseparable del concepto de verdad como convergencia cuando se lo usa en el contexto de la ciencia. Recordemos que Hookway cree que existe un supuesto realista fundamental que rige toda indagación científica (sección 1.2.4), a saber, la idea de que existen cosas reales, es decir, cosas cuya característica principal es que son independientes de la mente. Esta actitud realista, dice Hookway, determina el criterio en virtud del cual evaluar las proposiciones científicas y explica, por otra parte, cómo una indagación efectiva asegura que haya una convergencia de opinión científica en la verdad. Dado que, de acuerdo con Hookway, en el discurso de la ciencia hay que adoptar el supuesto realista para garantizar un criterio de evaluación de las proposiciones científicas y explicar la convergencia, entonces la tesis de la verdad-meta, si bien puede en sí misma ser metafísicamente neutral en relación con

diferentes discursos (éticos, matemáticos, científicos), en el discurso de la ciencia es explicativamente inseparable de una postura realista. Ahora bien, cabe preguntar si es posible que los antirrealistas metafísicos con respecto a las entidades postuladas por la ciencia pueden o no seguir sosteniendo una noción de la verdad como convergencia. Uno puede plantear esta pregunta en los siguientes términos: si el supuesto realista es lo único que explica la convergencia de opinión, ¿qué ocurre si uno no asume ese supuesto? ¿puede una postura antirrealista explicar la convergencia? No es claro por qué una respuesta a esta última pregunta tendría que ser negativa, después de todo, si el concepto de verdad como convergencia es metafísicamente neutral, cualquier postura, realista o antirrealista, debería poder constituir una explicación de su posibilidad. La pregunta entonces es ¿qué tipo de postura antirrealista podría explicar la convergencia de opinión? Responder a esta pregunta es importante porque, de ser posible encontrar una explicación alternativa a la realista para la convergencia en el marco de la ciencia, se podría afirmar que la tesis de la verdad como convergencia resulta ser metafísicamente neutral y explicativamente separable de cualquier postura, ya sea realista, ya sea antirrealista.

Ahora bien, al margen de que esta pregunta sea contestada queda todavía la inquietud por la necesidad de explicar la convergencia desde alguno de estos dos frentes. La crítica de Rorty a la tesis de la verdad meta es una crítica que trata de evitar cualquier tipo de compromiso metafísico en la filosofía (quietismo metafísico), proponiendo un sustituto para este tipo de compromisos y afirmando, de acuerdo con el principio pragmatista radical (nada que no implique una diferencia práctica, implica una diferencia filosófica) que la justificación constituye el eje central de explicación de nuestras prácticas habituales aseverativas. Por esta razón, una respuesta satisfactoria a la crítica de Rorty debería ser una respuesta en la que se puede mantener una tesis de la convergencia al margen de cualquier tipo de compromiso metafísico.

Ahora bien, hemos sostenido hasta aquí que la concepción rortiana de la verdad-meta no es una lectura apropiada de dicha tesis. Pero al margen de ello, la crítica de Rorty debe verse como afirmando que cualquier tipo de concepción ligada a alguna suerte de realismo metafísico debe ser rechazada. La postura de Hookway trata de mostrar que la concepción

de la verdad meta puede leerse al margen de cualquier tipo de concepción metafísica realista, pero cuando se la observa en el interior del discurso científico es clara la conexión que debe guardar con una postura realista. Por lo tanto, la postura de Hookway no responde satisfactoriamente a la exigencia pragmatista de Rorty de desvincular a la tesis de la verdad como convergencia de la imagen metafísica realista según la cual existe algo allá afuera independiente de lo que pensamos. Si uno tratara de ver la tesis de la verdad como convergencia al margen de esa postura realista, tendría que mostrar que hay una diferencia realmente práctica entre la justificación como la meta de la indagación y la verdad como la meta de la indagación. Hookway trata de hacerlo mostrando que la tesis de la convergencia es metafísicamente neutral, pero no lo logra. Abría que ver entonces si el conjunto de compromisos implicados, de acuerdo con Hookway, en nuestras prácticas aseverativas se diferencia en la práctica a nuestro intento de ampliar nuestras audiencias de justificación. En la siguiente sección mostraremos por qué la postura de Hookway no puede ser pragmáticamente distinta a la postura de Rorty.

### **2.3 Creencia no-provisional v.s. Creencia justificada**

Evaluemos entonces si las nociones de 'creencia no-provisional' de Hookway y 'creencia justificada' de Rorty son diferentes en “términos completamente pragmatistas”, es decir, si hay o no una diferencia en términos de los compromisos que, según ambos autores, adquirimos en nuestros usos habituales y aseverativos de los dos conceptos. Recordemos que para Hookway la noción de 'creencia no-provisional' abarca el conjunto de creencias que consideramos faliblemente ciertas, esto es, creencias de las que no tenemos razones explícitas presentes para dudar o sospechar que sean falsas, pero creencias falibles en el sentido de que no hay un criterio metafísico que nos permita afirmar que son absolutamente verdaderas. Dentro de este contexto, si deseo evaluar una creencia es porque de algún modo u otro ha dejado de ser una creencia faliblemente cierta para convertirse en una proposición dudosa; debo, en consecuencia, emprender toda una indagación con el propósito de evaluarla. Pese a lo falible que sea esa indagación o los métodos y presupuestos con los que se la lleva a cabo, existe un criterio que debo satisfacer siempre con el propósito de

asegurar la imparcialidad de la evaluación y del resultado, a saber, tanto la evaluación como la creencia deben estar libres de idiosincrasias, es decir, deben ser reales. Eso es, según Hookway, lo que queremos dar a entender en nuestro uso habitual y aseverativo del concepto de 'verdad' y es esta concepción la que determina que nuestra meta sea alcanzar creencias que expresen tal característica. Ahora bien, si uno atiende al papel que cumple el concepto de verdad, así entendido, en nuestra práctica habitual de hacer afirmaciones, uno puede notar que no es distinto de nuestro uso habitual y aseverativo del concepto de 'creencia justificada'. Recordemos ahora a Rorty:

Los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar diferencia alguna en la filosofía (...) Si tengo dudas concretas y específicas respecto de la verdad de una de mis creencias, sólo puedo resolverlas preguntando si está adecuadamente justificada –buscando y sopesando razones suplementarias en pro y en contra (...) cuando la pregunta se refiere a qué debo creer en este momento, evaluar la verdad y evaluar la justificación constituyen una misma actividad (1995: 281).

La única diferencia entre verdad y justificación [...] es, tal y como yo la veo, a diferencia entre viejas audiencias y nuevas audiencias [...] Dado el punto de vista pragmatista de la distinción verdad-justificación ¿qué decir acerca de la afirmación de que todos los seres humanos desean la verdad? Esta afirmación es ambigua entre la afirmación de que la totalidad de ellos desean justificar sus creencias para algunos, aunque no necesariamente todos, los seres humanos, y la afirmación de que todos ellos quieren que sus creencias sean verdaderas. La primera afirmación es inobjetable, la segunda dudosa. Pues la única interpretación que nosotros los pragmatistas podemos dar a la segunda afirmación es que todos los seres humanos están preocupados acerca del peligro de que algún día llegara una audiencia ante la cual alguna de sus creencias actualmente justificadas no puede ser justificadas (2000: 4)

De acuerdo con lo anterior, preguntarnos si una afirmación o creencia es verdadera significa, por una parte, preguntar si poseemos razones que nos hagan pensar que estamos justificados en creerla y afirmarla y, por otra, si estamos dispuestos a defenderla ante un número cada vez más amplio de audiencias. Visto así, nuestra meta es lograr afirmaciones razonables que afinen o ajusten las posibles fallas de las justificaciones pasadas, y que puedan parecer fiables a un, cada vez más amplio, número de audiencias. Si, llegados a este

punto, comparamos la concepción rortiana y la hookwayana, podemos notar que 'creencia no-provisional' significa, si no lo mismo (conlleven al mismo conjunto de compromisos prácticos en nuestros usos habituales y aseverativos), al menos no es incompatible con la idea de que verdad es 'creencia justificada'. En realidad, lo que puede notarse es que ambas concepciones explotan diferentes aspectos pragmáticos de nuestro uso del concepto de verdad.

Estos diferentes aspectos pragmáticos pueden integrarse de la siguiente manera: Decir, con Rorty, que nuestras creencias son verdaderas es decir que están justificadas y decir, con Hookway, que están justificadas es decir que son creencias de las cuales no tenemos razones explícitas para dudar o sospechar que sean falsas (*Cf.* 2007: 13), de modo tal que pensamos y nos comprometemos con la idea de que serían aceptadas por comunidades que indaguen lo suficiente y lo suficientemente bien (Hookway), comunidades que incluyen la característica de ser audiencias de justificación competentes (Rorty). Palabras más, palabras menos, las dos posturas muestran dos aspectos de una misma postura. Para dar claridad al concepto de 'creencia verdadera' Hookway explota el conjunto de compromisos prácticos que adquirimos cuando damos una proposición por verdadera, compromisos que implican el carácter faliblemente indudable de las afirmaciones que creemos y, al mismo tiempo, explota el hecho de que son las audiencias o comunidades de indagación las que tienen que hacer lo suficiente para que estén de acuerdo con nuestras creencias (i.e., para instaurar el hábito de acción que produce un estado de creencia); por su parte, Rorty explota el hecho de que nuestras creencias sean aceptables por nosotros de acuerdo a nuestros estándares de justificación y explota también el hecho de que son las audiencias (de indagación y justificación) aquellas ante quienes debemos poner en consideración nuestros resultados. Vistas de este modo, las dos posturas no son mutuamente excluyentes; después de todo, nuestros estándares de justificación podrían corresponderse con el conjunto de compromisos que adquirimos cuando aseveramos una proposición asertivamente y con las razones explícitas que no nos permiten poner en duda nuestras creencias; asimismo, nuestras comunidades de indagación podrían jugar el rol de audiencias de justificación. En este contexto, decir que apuntamos al establecimiento de creencias (hábitos de acción) no-provisionales y decir que apuntamos al establecimiento de creencias (hábitos de acción)

justificadas, es decir una y la misma cosa.

No obstante lo anterior, la comparación recientemente hecha no es suficiente para mostrar que el concepto de Hookway y el de Rorty son pragmáticamente el mismo. Cabe indagar aún si lo que para Hookway cuenta en nuestras prácticas lingüísticas habituales como un criterio de evaluación de una creencia puede ser lo que para Rorty cuenta como un adecuado estándar de justificación. En otras palabras, debemos preguntarnos si hay o no una diferencia en lo concerniente al criterio de evaluación de una creencia para ambos autores.

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

Cuando desaparecemos, desaparecen también nuestras normas y estándares de aceptabilidad racional. ¿Desaparece también la verdad? La verdad no aparece ni desaparece. Y no porque disfrute de una existencia atemporal, sino porque 'verdad', en este contexto, es solamente la reificación de un adjetivo aprobatorio, un adjetivo cuyo uso uno domina cuando capta, como dice Putnam, que “un enunciado es verdadero de una situación sólo en el caso de que fuera correcto usar de esa manera las palabras de que se compone el enunciado al describir la situación”. ¿Correcto según los estándares de quien? Según los nuestros. ¿De quién si no? ¿De los nazis?” (1993: 453).

Al definir la verdad por referencia a los estándares de justificación de una comunidad, Rorty relativiza (él prefiere decir 'etnocentrista') los criterios de evaluación de nuestras creencias. Este autor considera que nuestra evaluación de lo que se considera una creencia verdadera en una comunidad es relativo a los actuales estándares de justificación de esa comunidad. Hookway, por su parte, adopta el criterio peirceano estándar para la evaluación de nuestras creencias (a pesar de lo falible que puedan ser nuestros métodos para evaluarlas). Como mostramos arriba, para este autor nuestro uso habitual y aseverativo del concepto de verdad tiene como trasfondo normativo el hecho de que nuestras creencias se

ajusten a los hechos, que sean 'reales', es decir, independiente de idiosincracias, que no sean el producto de imposiciones dogmáticas, de individualismos ciegos o de filosofías autoritarias. Este criterio de evaluación no es otra cosa que un requisito que deben satisfacer aquellas creencias que consideraremos verdaderas. Así las cosas, admitir que los dos autores comparten una visión diferente acerca de los presupuestos que, en nuestros usos habituales y aseverativos del concepto de verdad, yacen a nuestros estándares de justificación es admitir, en consecuencia, que hay una diferencia entre ambas posturas.

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

Si esto es así, no hay razón alguna que haga de este criterio algo radicalmente diferente a la propuesta de Rorty. Si no se está apostando por una tesis correspondentista, realista o representacionista de la verdad, entonces la propuesta de Hookway es mucho más cercana a

la de Rorty de lo que uno podría pensar. En efecto, dentro de dicha propuesta vemos un intento por estipular un criterio que podría incluirse consistentemente dentro de lo que, para Rorty, contaría como uno de nuestros actuales estándares de justificación. Decir que la verdad es la meta de la indagación porque a ella llegará todo aquel que indague lo suficiente y lo suficientemente bien –i.e., de manera imparcial a pesar de lo falible que sean sus métodos–, puede reinterpretarse como afirmando que la meta de la indagación es alcanzar afirmaciones justificadas y que todo aquel que se base en ciertos criterios de justificación, entre los cuales podemos incluir “la imparcialidad”, será bien aceptado por un número amplio de audiencias. En otros términos, lo que significa que una proposición sea verdadera en términos de Hookway, esto es, la implicación práctica de una proposición como “p es verdadera”, es que aceptamos que será una proposición cuyo destino es que sea aceptada por todo el que investigue lo suficiente (en términos de tiempo) y lo suficientemente bien (imparcialmente); lo que significa que una proposición sea verdadera en términos de Rorty, esto es, la implicación práctica de una proposición como “p es verdadera”, es que aceptamos que es una proposición que ha superado el filtro de nuestros estándares de justificación y será, en consecuencia, aceptada por un número amplio de audiencias si logramos persuadirlas a creer en ellas con el conjunto de razones que tenemos. Visto así, tanto la explicación de Rorty como la de Hookway acerca de aquello que suponemos hay detrás de nuestros usos aseverativos del concepto de 'verdad' son pragmáticamente equivalentes.

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

- (i) nuestra afirmación de que estamos en el “final de la indagación”, y



- (ii) nuestra afirmación de que no nos es posible encontrar objeción alguna a nuestras posturas debido a que no encontramos un conjunto de razones que subviertan las creencias que damos por verdaderas.

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

Se puede ver el esfuerzo de Hookway por mantener viva la idea de que la verdad es la meta de la indagación como un intento por responder a la pregunta formulada en la sección 1.1.1, a saber, ¿no es posible construir una teoría de la verdad como el fin de la indagación que no incurra en los compromisos metafísicos entrañados por las condiciones de verdad del tipo D (i.e., “una proposición como «Hay rocas» está vinculada por una relación de correspondencia –representación precisa– con la manera de ser del mundo.”)? Lo que se ha mostrado hasta este punto es que dicho esfuerzo resulta infructuoso. En efecto, al concebir la verdad de un modo no-correspondentista y al mantenerse dentro de la tradición pragmatista, Hookway no puede encontrar una implicación práctica distinta entre los conceptos de ‘creencia no-provisional’ y ‘creencia justificada’. Su concepción de la verdad como la meta de la indagación no es distinta a la tesis que Rorty considera reducible a su concepción pragmática de la verdad como justificación, a saber, que “en el término ideal de la indagación, está justificado que afirmemos, por ejemplo, que hay rocas”.

Ahora bien, alguien podría objetar inmediatamente que si bien no hay ninguna diferencia entre la manera en que Hookway y Rorty conciben aquello que subyace a nuestras creencias consideradas verdaderas, sí hay una diferencia en cuanto a su visión global de lo que caracteriza un adecuado estándar de justificación. El carácter relativo o etnocéntrico que Rorty atribuye a las justificaciones es algo que contrasta con la apuesta hookwayana de un criterio único global (llámese imparcialidad u objetividad) que trasciende cualquier estándar de justificación local. Pese a que esto es cierto, la discusión acerca de cuáles

deberían ser los estándares de justificación, y de si existe un punto de referencia universal que deba satisfacer todo estándar de justificación es, por lo pronto, una discusión que está al margen de la disputa que hemos delineado hasta aquí; en efecto, una vez hemos abandonado cualquier tipo de compromiso metafísico que sirva como punto de referencia para calificar los estándares de justificación, la controversia acerca de cuáles son o deben ser los mejores criterios de justificación se convierte en una cuestión que debe llevarse a cabo más en el campo de lo que nos es autorizado creer conforme a la satisfacción de tales estándares. Lo importante en este punto ha sido mostrar que Rorty no estaría en desacuerdo con que la imparcialidad cuente como uno de nuestros estándares de justificación.

#### **2.4 Consideraciones finales**

La disputa entre Rorty y Hookway nos permite arriesgar un primer diagnóstico en torno a la discusión sobre cuál ha de ser la meta de las indagaciones propiamente científicas: Quizá la insistencia de Hookway por responder a las objeciones de Rorty no sea el camino adecuado para responder eficazmente a dichas objeciones y mucho menos para concebir una manera alternativa de pensar acerca de la verdad como meta de las indagaciones científicas. Rorty reiteró que su intención no era demostrar que las filosofías tradicionales basadas en algún sistema metafísico fueran contradictorias, irreales o incoherentes.<sup>35</sup> Debido a estas persistentes alusiones, intentar articular una filosofía basada en algún tipo de sistema metafísico (v.g., el realismo en cualquiera de sus versiones, fuerte, débil, de sentido común, mágico, etc.) que responda a las objeciones de Rorty parece un despropósito. No vale la pena aunar esfuerzos para entrar a un campo de batalla (el de la metafísica) al que un contrincante no desea entrar. Una vez Rorty ha descartado la idea de responder a las filosofías tradicionales en el campo de batalla de la metafísica, no por el hecho de mostrarse contradictorias o incorrectas, sino porque no contribuyen en nada a la construcción de una sociedad mejor, la disputa sobre si la verdad es o no la meta de la indagación no debe

---

<sup>35</sup> Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje de Rorty (1993: 445): “No debería hablar, como a veces hago, de “pseudoproblemas”, sino de problemáticas y de vocabularios que podrían haberse mostrado de algún valor pero que, de hecho, no lo han tenido. No debería haber hablado de distinciones filosóficas “irreales” o “confusas”, sino de distinciones cuyo empleo ha demostrado no conducir a ninguna parte, cuyo valor ha resultado ser menor que los trastornos que creaban. Para los pragmatistas, la pregunta debería ser siempre «¿De qué sirve?» y no «¿es real?». La crítica a las distinciones y problemáticas de otros filósofos debería esgrimir el cargo de su relativa inutilidad, en vez de “carencia de significado”, o “ilusión” o “incoherencia”.

ponerse en un campo de batalla que Rorty ya no desea enfrentar.

Por esta razón, la discusión en torno a cuál es la meta de las indagaciones científicas quizá sería más fructífera si se enfrentaran las críticas de Rorty y las dificultades que afronta la postura de Hookway desde un punto de vista distinto, a saber, uno en el que:

- 1) Primeren consideraciones acerca de los elementos involucrados en nuestras prácticas aseverativas y habituales de las aserciones.
- 2) Resalte la importancia y el rol de los criterios de justificación en nuestras prácticas aseverativas (una postura construida al margen de cualquier compromiso con concepción metafísica alguna).
- 3) No peque de relativismos o etnocentrismos.
- 4) Explique los diferentes desacuerdos en función de los estándares de justificación.
- 5) Se formulen lineamientos básicos acerca de cuál *debería ser* la meta de las indagaciones científicas.

En el siguiente capítulo elaboraremos el marco conceptual que nos permitirá proporcionar una respuesta propositiva desde el marco de la filosofía pragmatista a la pregunta ¿cuál ha de ser la meta de las indagaciones científicas? El marco conceptual que adoptaremos estará fuertemente influenciado por una concepción peirceana en lo concerniente a los elementos involucrados en el establecimiento de creencias y, por ende, en nuestras prácticas de aserción. Dentro de estos elementos resaltaremos los *contextos de aserción* en los cuales las creencias son fijadas (v.g., vida cotidiana, ciencia) y las *normas* que rigen una adecuada fijación y aserción de las mismas. En particular, mostraremos cómo las normas de aserción, fijación y hasta defensa de las creencias ante determinadas audiencias están subordinadas a una concepción particular de los estándares de justificación propios de cada contexto de aserción. Hacia el final, mostraremos cómo este marco conceptual nos dará las herramientas necesarias para construir una postura plausible acerca de la que debería ser la meta de las indagaciones científicas.

### 3. NORMATIVIDAD E INDAGACIÓN CIENTÍFICA

En los capítulos 1 y 2 del presente texto se ha puesto de manifiesto una profunda discusión en torno al concepto de verdad como meta de la indagación en el ámbito de la filosofía pragmatista. Hemos expuesto algunas interpretaciones de dicho concepto, y hemos planteando el debate en términos de las consecuencias que se siguen de asumir una interpretación u otra. En el capítulo 2 mostramos algunas razones para pensar que la discusión no queda dirimida a favor o en contra de las posturas rivales expuestas y que, por el contrario, ambas posturas parecen ser reconciliables. En este capítulo vamos a exponer una serie de consideraciones que nos permitirán dilucidar cómo una idea de la meta de las indagaciones científicas no puede ser entendida al margen de los elementos que rigen las normas para aseverar y crear proposiciones en contextos específicos.

La aproximación al debate en torno al concepto de verdad que tratamos aquí no es ajena a aquella que intenta ir más allá de los tratamientos tradicionales en los que ‘verdad’ se analiza en función de su definición puramente nominal (“p” es verdadero si y solamente si p). Tal aproximación es aquella que atiende al rol que juega el concepto de verdad en nuestras *prácticas* habituales y aseverativas de las proposiciones. En ese sentido, es una aproximación pragmatista. Al enfatizar que nuestras prácticas de aserción están normativamente reguladas (i.e., están sujetas a ciertas condiciones que nos permiten determinar cuándo una aserción es correcta y cuando no), los teóricos de este tipo de aproximación dan por sentado que la verdad es un buen candidato a árbitro regulador de nuestras aserciones; en otras palabras, piensan que la verdad juega un rol normativo en nuestras prácticas habituales y aseverativas de las proposiciones: Determinamos si es correcto o no aseverar una proposición *p* en virtud de ese concepto normativo llamado ‘verdad’. En lo que definitivamente no parece haber consenso es en la respuesta a la pregunta ¿en qué consiste dicha norma? O de un modo más escalofriante ¿qué es la verdad?

¿Cuáles son las características propias de la verdad? ¿Cuáles son los criterios que la definen y en función de los cuales aseveramos proposiciones?

Como hemos visto a lo largo de los capítulos 1 y 2, diferentes formas de responder a estas preguntas han dado lugar a posturas divergentes que van desde la reducción del concepto de 'verdad' (en tanto norma de aserción) a nuestros criterios de aceptabilidad racional o justificada (Rorty, 2000) hasta la concepción de la verdad como norma ideal y, por tanto, claramente diferenciable de cualquier otro criterio de aserción local (Putnam, 1990). Al margen de la caracterización misma de esa norma, en última instancia la posesión de algún criterio o norma parece ser condición necesaria para hacer cualquier aserción, esto es, para respaldar o creer alguna proposición; después de todo, asentimos a ciertas proposiciones porque consideramos que satisfacen dicha norma y, asimismo, reconocemos que tal aserción es aceptada y evaluada por nuestros interlocutores en función de tal criterio. Ahora bien, al estar nuestras aserciones inmersas en contextos específicos y, por ende, al estar dirigidas a determinadas audiencias, podríamos pensar que tales aserciones deben satisfacer las normas exigidas dentro de ese contexto para que sean aceptadas. Si esto es así, implica que una aserción puede ser evaluada de manera diferente en función del contexto de aserción en el que es proferida y la norma que usamos cuando la aseveramos en dicho contexto.

Atender a estas cuestiones resulta de especial interés a quienes tratan de dar respuesta, entre otras cosas, a la pregunta por los criterios de evaluación que nuestras teorías científicas deberían satisfacer para ser consideradas verdaderas y, asimismo, en lo que deberíamos hacer para que nuestras teorías satisfagan dichos criterios. En lo que sigue brindaremos una explicación plausible de inspiración pragmatista a esa diversificación de criterios de evaluación o normas de aserción. Mostraremos que esta aproximación acarrea un conjunto de ventajas explicativas en relación con las diversas maneras de evaluar y creer proposiciones. Al final mostraremos las consecuencias que se siguen de una explicación tal en lo concerniente a lo que se esperaría que fuera el fin o la meta de las indagaciones científicas.

### 3.1 Contextos de aserción

Lo primero que debe hacerse conforme a los propósitos que hemos propuesto para este capítulo es delimitar los contextos de aserción posibles. Para tal fin tomaremos las tres clases de hombres caracterizadas por Peirce hacia 1905 (MS 604). Según este autor, en lo concerniente a la búsqueda de la verdad – con base en diferentes formas de razonar – hay tres tipos de vidas humanas.

1. Los hombres de sentimiento y buen discernimiento: Se incluyen en esta clase los poetas, músicos y artistas en general. Su característica principal, de acuerdo con Peirce, es que suelen razonar muy poco y de manera muy simple. Pese a ello, son tremendamente eficaces y exactos en sus juicios, a saber, aquellos involucrados en asuntos que “iluminan” o “dan color”, para decirlo de algún modo, a la vida humana.
2. Los hombres prácticos: en esta clase se incluyen esencialmente los hombres de negocios, los gobernantes y, en general, todo tipo de hombre enteramente preocupado por asuntos de naturaleza práctica. Sus formas de razonar, cuando se requieren, están basadas en hábitos heredados, más que en el razonamiento puro. Por esta razón sus razonamientos no son del todo sólidos, aunque efectivos en relación con necesidades prácticas.
3. Los hombres de indagación en la verdad: Se incluyen en esta clase aquellos hombres que “dedican toda su vida a la búsqueda desinteresada de la verdad” (MS 604: L3). Son los hombres que toman en serio el trabajo de sus predecesores y trabajan en función de “sacar la verdad a la luz con la esperanza de que aquello que hace no sea en vano” (MS 604: L4). No son, pues, hombres solitarios en búsqueda de la verdad, sino hombres que trabajan en comunidad. Sus modos de razonar siguen fielmente el método racional de indagación científica, un modo que, por ser racional para la ciencia, no necesariamente es el más racional para resolver asuntos prácticos.

Un primer acercamiento a estas clases de vida humana deja entrever que no pueden ser los

únicos modos de vida posibles. Como lo anota Niño (2001: 58) se pueden identificar en Peirce algunas *mixturas* y *submixturas* entre dichas clases (cf. CP, 1.43 – 45). De momento, tomaremos solamente las dos primeras clases para identificar la norma diferenciada que regula sus aserciones<sup>36</sup>; después de todo, si podemos mostrar que existe una norma diferenciada para aquellas formas de vida, tendremos algunas herramientas básicas para identificar las normas de los casos mixtos.

Si de lo que se trata es de identificar los elementos básicos que definen los rasgos normativos que regulan nuestras aserciones, las clases de vida podrían darnos una pista acerca de los contextos de aserción que, como hemos sugerido, podrían circunscribir normas de aserción diferentes. Supongamos de momento que los tipos de actividades humanas que vamos a considerar pueden circunscribir nuestros contextos de aserción posibles. Si, en efecto, aceptamos que cada una de las actividades en tales contextos se clasifica en virtud del modo como los razonamientos allí realizados son sensibles o no a la verdad, entonces a cada uno de los contextos puede corresponder una manera específica de aserción y, en consecuencia, debe existir una norma diferenciada en cada uno de dichos contextos. Esta norma ha de regular qué ha de contar como una legítima aserción y qué no. Por ejemplo, un hombre práctico podría razonar deductivamente atendiendo más al valor práctico de sus conclusiones que a su valor veritativo, mientras que un científico podría razonar inductivamente e interesarse por el valor veritativo de sus conclusiones. Si se acepta nuestro supuesto, el problema que tendríamos que resolver es el de identificar las *características mismas* de cada una de las normas de aserción involucradas en tales contextos.

Lo segundo que debemos aclarar es que la permanencia de un individuo en cualquiera de estas clases de vida no es estática y bien podría ser consciente o inconsciente. En otras palabras, un individuo puede decidir o no adoptar cualquiera de ellas. Un científico genuino, por ejemplo, podría despertar algún día con un deseo inmenso de hacer una llamada a su agente de bolsa para tener conocimiento acerca de sus inversiones, o escribir

---

<sup>36</sup> Analizar las normas de aserción de la primera forma de vida nos llevaría más lejos de lo que en realidad requerimos en este escrito. Nos limitamos a dejar en una nota al margen (nota 40) algunas cuestiones relativas a la primera forma de vida.

un ensayo de tinte político acerca de la situación financiera que atraviesa su universidad, todo esto antes de ir al laboratorio. Del mismo modo, un músico profesional podría despertar una mañana con un deseo incontrolable de averiguar cómo funciona un acelerador de partículas, e intentar evaluar la pertinencia científica de un artículo que trata acerca de ondas de sonido (lo mismo cuenta para el hombre práctico). Muchas veces el paso de una forma de vida a otro no es siquiera consciente y pueden haber matices, como los definidos por las mixturas entre modos de vida posibles (Cf. Niño 2001). Sin duda, la manera como están definidas las clases de vida permite el tránsito de una a otra, algo que concuerda con el carácter flexible de nuestra vida misma.

Esta flexibilidad *sugiere* que, en concordancia con nuestro tránsito entre contextos de aserción, podamos adoptar normas de aserción diferentes, lo cual, de ser cierto, daría cuenta de cómo, en muchos casos, solemos usar una norma correspondiente a una clase de vida para evaluar una aserción hecha en una forma de vida diferente; de ahí que también uno pueda dar cuenta de los aparentes desacuerdos que suelen darse entre agentes o comunidades que hacen parte de contextos de aserción dispares.

Ahora bien, podría pensarse que una adecuada caracterización de los criterios de evaluación de cada contexto de aserción responde a los *intereses* o a los *propósitos* que exigen ser resueltos dentro de cada contexto o forma de vida.<sup>37</sup> Con relación a esto, Peirce nos da un buen indicio de cómo cada modo de vida adopta diferentes maneras de atender a la verdad en conformidad con los intereses o propósitos prácticos o teóricos que buscan resolver. Acerca de este punto tratará la siguiente sección.

### **3.1.1 Maneras de razonar o atender a la verdad**

Cuando Peirce impartió las conferencias *Cambridge* sobre cuestiones de importancia vital en 1898 (CP 1.616-676), mostró que existen diferentes maneras de atender a la verdad (de interesarse o no por ella) dependiendo de la situación particular en la que nos encontremos. En estas conferencias, Peirce arremetió en contra de la idea jamesiana según la cual la ciencia, entendida como conocimiento puramente teórico, responde y debe responder a

---

<sup>37</sup> Para un análisis de la noción de propósito desde el punto de vista semiótico véase Niño, 2010.



cuestiones propiamente prácticas:

[P]ure theoretical knowledge, or science, has nothing directly to say concerning practical matters, and nothing even applicable at all to vital crises. Theory is applicable to minor practical affairs; but matters of vital importance must be left to sentiment, that is, to instinct (CP, 1.637: 1898).

Commendable as it undoubtedly is to reason out matters of detail, yet to allow mere reasonings and reason's self-conceit to overslaw [over-slaugh? over-awe?] the normal and manly sentimentalism which ought to lie at the cornerstone of all our conduct seems to me to be foolish and despicable (CP. 1.662. 1898)

Según estas consideraciones, en lo concerniente a cuestiones de importancia vital está fuera de lugar el razonamiento científico. Pero este “estar fuera de lugar” del razonar en cuestiones vitales tiene, desde el punto de vista de Peirce, al menos dos razones. La primera se apoya en el sentido común:

Common sense, which is the resultant of the traditional experience of mankind, witnesses unequivocally that the heart is more than the head, and is in fact everything in our highest concerns (CP. 1.654. 1898)

Es fácil imaginar una situación que respalde esta razón:

If, walking in a garden on a dark night, you were suddenly to hear the voice of your sister crying to you to rescue her from a villain, would you stop to reason out the metaphysical question of whether it were possible for one mind to cause material waves of sound and for another mind to perceive them? If you did, the problem might probably occupy the remainder of your days. [...] No amount of speculation can take the place of experience. (CP, 1.655. 1898)

La segunda razón, apunta a mostrar lo innecesario de nuestras maneras de razonar puramente lógicas para la supervivencia de la especie, un asunto, sin duda, de importancia vital.

[F]ew persons are originally possessed of any but the feeblest modicum of this talent. What is the significance of that? Is it not a plain sign that the faculty of reasoning is not of the first importance to success in life? For were it so, its absence would cause the individual to postpone marriage and so affect his procreation; and thus natural selection would operate to breed the

race for vigorous reasoning powers, and they would become common. And the study of characters confirms this conclusion. For though the men who are most extraordinarily successful evidently do reason deeply about the details of their business, yet no ordinary degrees of good success are influenced -- otherwise than perhaps favorably -- by any lack of great reasoning power. (CP, 1.657. 1898).

De acuerdo con este argumento, si supusiéramos que la facultad de razonar fuera de vital importancia, diríamos que está en nosotros en virtud de un proceso evolutivo que reposa en la selección natural, pues, de lo contrario, si no hubiésemos obtenido tal facultad, la especie humana habría desaparecido. Pero es claro que hemos sobrevivido y que la especie humana no se ha extinguido sin necesidad de una tal facultad para razonar, de donde se sigue que tal facultad no es de primera importancia para el éxito de la vida.

En un manuscrito posterior (MS 637, 1909) Peirce hizo énfasis en el factor tiempo como determinante de la diferencia entre el campo práctico y el científico. En este contexto, Peirce entendió ‘práctico’ no en el sentido general de ‘ser apto para afectar la conducta’ (sentido que tanto Peirce y James suscriben y que, podríamos decir sin intención de generar grandes controversias, hace que los dos sean, en algún sentido, pragmatistas), sino en un sentido relativo al tiempo y al esfuerzo invertidos en abordar una cuestión: uno asume una cuestión desde el punto de vista práctico si su solución requiere de un tiempo y un esfuerzo que, en comparación con el hecho de asumirlo teórica o científicamente, es mucho menor.<sup>38</sup> Al margen de si el aparato conceptual requerido para solucionar una cuestión es sofisticado o no, las cuestiones ‘prácticas’ se diferencian de las científicas en que las primeras abarcan cuestiones que *requieren* soluciones más o menos inmediatas, lo cual hace que el proceso de búsqueda tenga que ser rápido y efectivo.<sup>39</sup> Las cuestiones científicas, por su parte, no son prácticas, porque no requieren ser resueltas con urgencia, lo cual hace que el proceso de búsqueda sea lento, requiera de un gran esfuerzo (intelectual) y no esté disponible sino a un grupo selecto de gente, a saber, aquella dedicada a la ciencia. Este es un punto clave de la divergencia entre Peirce y James en 1898: Peirce pensó que, dada la urgencia con que

---

<sup>38</sup> Se debe reconocer la deuda con Douglas Niño por hacer notar esta distinción entre Peirce y James.

<sup>39</sup> El ejemplo recién citado en el que se nos pide imaginar cómo actuaríamos si un villano ataca a nuestra hermana (CP, 1.655. 1898) puede ser un claro ejemplo de un asunto que requiere de la solución más inmediata.

deben resolverse cuestiones en la vida cotidiana, es poco el tiempo que hay para la resolución de cuestiones vitalmente importantes, por eso es mejor que los sentimientos y los instintos actúen en tales casos. Esto fue lo que condujo a Peirce a defender la idea de que en las cuestiones de importancia vital – en donde podemos incluir, de momento, los dos primeros modos de vida<sup>40</sup> – importa poco el razonar, o puede razonarse de manera menos precisa, aunque no necesariamente por ello menos eficaz.<sup>41</sup>

De acuerdo con lo que acabamos de exponer, si es cierto que a las cuestiones de importancia vital les corresponde una manera de atender a la verdad diferente, entonces resulta natural pensar que sus criterios de evaluación de aserciones también son diferentes. En otras palabras, uno podría pensar que las normas de aserción en contextos específicos son relativas a sus maneras de atender a la verdad. Ahora bien, si es cierto que los propósitos que se estipulan en el interior de cada forma de vida configuran los modos de razonar (o de sus mezclas, variantes, sucesiones, etc), entonces los criterios de evaluación de las aserciones se han de aplicar también en función de tales propósitos. Para dar estas razones es necesario primero ahondar en los tipos de normas de aserción que rigen cada

---

<sup>40</sup> Alguien podría objetar una primera dificultad en relación con la identificación de las dos primeras formas de vida y la manera en que resolvemos asuntos de importancia vital. ¿Responden los artistas a asuntos de importancia vital? Ciertamente la forma de vida de los artistas no cabe dentro de la categoría de quienes asumen asuntos de importancia vital resolubles a mediano plazo (categoría en la que se inscriben los hombres prácticos); pero los artistas tampoco caben dentro de la categoría de los hombres que responden a situaciones de importancia vital inmediata (instintiva). ¿Dónde ubicarlos entonces? A los artistas puede tomárseles como un matiz más que existe entre la forma de vida puramente instintiva y la forma de vida absolutamente racional. Después de todo, no parece una casualidad el hecho de que Peirce defina la forma de vida de los artistas como aquellos que le dan “color” a la vida. Los artistas, en tanto artistas, no resuelven cuestiones de riesgo que exigen una respuesta inmediata, pero tampoco pueden ser hombres que están pensando en acumulación de riquezas y cosas por el estilo (al menos no parece que esa sea la característica del artista auténtico o genuino). Si concebimos la gama de matices posibles entre las múltiples formas de vida, a estos últimos también les correspondería un lugar en el matiz. Esta interpretación de las clases de vidas como matices que van de lo puramente instintivo a lo puramente racional podría sugerir que hay muchas más mixturas entre los modos de vida que las concebidas por Niño (2001). No se trata de determinar conjuntos que definen cada una de las clases de vida con límites claros y definidos, sino de un matiz que va de lo claro a lo oscuro y en los que puede identificarse claramente los contrastes entre gamas absolutamente diferentes, pero en los que queda la vaguedad propia de los matices consecutivos. Desde este punto de vista, vamos notando que existe una gama de situaciones que pueden afrontarse desde lo puramente instintivo hasta aquello que sólo hace uso del razonamiento científico, pasando por aquellas que hacen uso del instinto de manera parcial (una suerte de mezcla entre razonamiento e instinto que en ocasiones Peirce llama ‘sentimiento’ (CP, 1.638 – 639; 1898).

<sup>41</sup> Téngase en cuenta que del hecho de no hacer razonamientos no significa exactamente lo mismo que no hacer ningún tipo de inferencias. Quizás en las situaciones de riesgo hay inferencias que llevamos a cabo de manera muy rápida pero no inferencias en las que nos detenemos a indagar en el sentido propiamente científico.

forma de vida. Sobre estos tipos de normas tratará la siguiente sección.

### **3.2 Normatividad**

De acuerdo con lo que hemos visto hasta aquí, las formas de atender a la verdad de las cuestiones prácticas no deben ser tan estrictas como las formas características de las cuestiones científicas. Una vez clasificadas las clases de vida en relación con los asuntos que cada una de ellas debe resolver y sus correspondientes formas atender a la verdad, tenemos algunas herramientas para hacer una caracterización de las normas que gobiernan las aserciones en aquellas formas.

En *‘Algunas reflexiones sobre la duda y la creencia’* Douglas Niño (2009) adapta algunas de las ideas peirceanas de Gabbay & Woods (2005) que ofrecen herramientas teóricas para construir un camino hacia una caracterización adecuada de las maneras de inferir para cada forma de vida. En adelante, vamos a adoptar parte de estas herramientas teóricas y trataremos de deducir algunas consecuencias importantes para los propósitos expresados en la introducción del presente capítulo.

#### **3.2.1 Tipos de proposiciones y razonamientos**

De acuerdo con la postura que adoptaremos, existen proposiciones y razonamientos robustos, es decir, proposiciones y razonamientos que podemos sostener pese a que conozcamos diversos contraejemplos. Así, por ejemplo, una proposición como “los jugadores de la selección argentina son buenos” es robusta porque se puede aceptar pese a que se sepa que alguno de sus jugadores no siempre juega bien. Ahora bien, para que un razonamiento sea robusto, también deben serlo sus premisas. Esta característica hace que los razonamientos que contienen premisas generales robustas sean derrotables. Veamos, por ejemplo, el siguiente razonamiento:

Los jugadores de la selección argentina de futbol son buenos  
Lionel Messi es un jugador de la selección argentina de futbol  
Por tanto, Lionel Messi es un buen jugador.

Este es un razonamiento típicamente derrotable porque sus premisas son robustas (i.e.,

aceptan contraejemplos). Si hubiera una circunstancia en la que Lionel Messi jugara (*ceteris paribus*) un pésimo partido de fútbol con su selección<sup>42</sup>, aún así no dejaríamos de creer en la proposición que afirma que él es un buen jugador, ni dejaríamos de creer que los jugadores de la selección argentina son buenos.

Del otro lado de las proposiciones y razonamientos robustos están las proposiciones y razonamientos frágiles. Los tipos de razonamiento frágiles contienen premisas frágiles, es decir premisas que se dejarían de aceptar en caso de encontrar casos en contra. Así, por ejemplo una proposición como “Todos los cuerpos caen en el espacio gravitacional de la Tierra en ausencia de un cuerpo que los sostenga” es frágil porque el sólo hecho de encontrar un cuerpo que flotara al dejarse caer en el espacio gravitacional de la tierra, implicaría dejar de aceptar la proposición como verdadera.

Se debe tener en cuenta que hay grados intermedios entre lo frágil y lo robusto. Puede haber proposiciones completamente frágiles (las que se falsean con un solo caso en contra), muy frágiles y medianamente frágiles, hasta las medianamente robustas, muy robustas y completamente robustas. Más adelante (sección 3.3) veremos en qué sentido las proposiciones pueden hacer parte de alguno de los grados aquí indicados. Por lo pronto, hay que señalar que el grado de fragilidad y robustez de las proposiciones no es una característica intrínseca a ellas. Una proposición posee un cierto grado de robustez o fragilidad en tanto constituye el contenido de una actitud proposicional. Para nuestros propósitos, destacaremos sólo dos de estas actitudes, la creencia y la duda.

### 3.2.2. Grados de creencias y dudas

Consideraremos el punto de vista pragmaticista según el cual una actitud de creencia hacia una proposición significa adoptar un hábito de acción en el siguiente sentido: creer en una proposición es *esperar* que las cosas se comportarán de tal o cual manera, o habrá tales y

---

<sup>42</sup> Con la cláusula *ceteris paribus* tratamos de dejar por fuera casos en los que Messi juega un mal partido porque está enfermo, lesionado, o psicológicamente afectado por alguna razón. Un jugador puede jugar un pésimo partido a pesar de tener todas las condiciones psicológicas y físicas óptimas. Las circunstancias aleatorias mismas del partido (por ejemplo, las tácticas del juego del otro equipo) pueden hacer que él no pueda tener un desempeño bueno en la cancha.

tales efectos, si se diera la circunstancia en la que la proposición se aplica, de modo tal que estaremos preparados bajo tales circunstancias, y cuando se es estimulado por ciertas experiencias, para actuar de cierta manera. Así, creer en una proposición como “los diamantes son duros” significa, por ejemplo, tener la expectativa de que los diamantes no podrán ser penetrados con el filo de un chuchillo, si se diera la circunstancia en la que son sometidos a la presión de éste; de este modo llegamos a estar preparados para actuar conforme a ese conjunto de expectativas, cuando estamos ante la presencia de los diamantes. En otras palabras, una creencia en la proposición “los diamantes son duros” instaure en nosotros un hábito de conducta (o regla de acción) en el sentido de que siempre que nos encontremos ante la presencia de, por ejemplo, un diamante, y estemos ante la circunstancia en que podemos presionarlo con el filo de un cuchillo, el efecto que esperaríamos de nuestra acción sobre el diamante (o sobre cualquiera que intente golpearlo) es que éste no pueda ser penetrado.

Ahora bien, resulta que nuestros hábitos de conducta pueden verse obstruidos en algún momento por la experiencia. Podríamos esperar que todas las cosas duras fueran impenetrables por el filo de un cuchillo, pero nuestra expectativa puede verse frustrada una vez que, ante la presencia de la clase de objetos que consideramos duros (v.g. los diamantes), éstos fueran penetrables por el filo de un cuchillo. En última instancia, si el conjunto de hechos que describe el consecuente de una oración condicional como “siempre que un diamante es golpeado por el filo de un cuchillo, éste no se rompe” no se cumple (es decir, si el diamante es atravesado) cuando su antecedente es el caso, nos encontramos en una situación en la que nuestra expectativa – i.e., el diamante no debería ser atravesado – no es satisfecha. Peirce caracterizó a este tipo de situaciones como una suerte de sorpresa, es decir, de ruptura acerca de lo ya previsto. Si se da esa situación, entramos en un estado de duda que nos coloca en las circunstancias de emprender una indagación (*inquiry*) para salir de ese estado y volver a obtener un estado de creencia (*cf.* CP 5.374– 375, 1877). Así las cosas, contrario a los estados de creencias, están los estados de duda. Hay una duda hacia una proposición *p* cuando en cierta medida se defraudan las expectativas o los hábitos de acción que deberían seguirse dada una circunstancia en la que la proposición se aplicaría.

Ahora bien, líneas arriba dijimos que la proposición “Lionel Messi es un buen jugador de Futbol” es robusta porque creer en ella nos genera la expectativa de que Lionel Messi jugará buenos partidos de Futbol pese a que el futbolista haya tenido, *ceteris paribus*, dos o tres partidos mal jugados. En este caso, las experiencias en contra de nuestras expectativas no son suficientes para refutar dicha proposición y abandonar nuestra creencia. Pero una proposición como “Todos los cuerpos caen en el espacio gravitacional de la Tierra en ausencia de un cuerpo que los sostenga” es frágil porque creer en ella nos genera la expectativa de que todo cuerpo caerá a la tierra en ausencia de algún sostén, de modo que estaremos dispuestos a abandonar esa creencia si fuese el caso (uno solo, podría ser) que algún cuerpo flotara al dejarlo caer en el espacio gravitacional de nuestro planeta. Pero cabe notar que incluso la proposición “Lionel Messi es un buen Jugador de Futbol” puede ser frágil si el hábito de acción que genera en un agente, o la expectativa que para éste se seguiría de la aplicación del predicado “ser un buen jugador de fútbol” a un X, es que X juegue bien absolutamente *todos* los partidos de su vida. Tal agente abandonará la creencia de que Messi es un buen jugador de Futbol si viera un partido en el que Messi, *ceteris paribus*, no jugara bien. Asimismo, la proposición “Todos los cuerpos caen en el espacio gravitacional de la Tierra en ausencia de un cuerpo que los sostenga” puede ser robusta si el hábito de acción que genera en un agente dicha proposición no se viera afectado por el hecho de encontrar un caso en contra. Visto así, la robustez o fragilidad de una proposición depende de qué tanto estamos dispuestos a aceptar o rechazar la proposición en virtud de los casos en contra.<sup>43</sup>

Ahora bien, si la robustez o fragilidad de una proposición es relativa al conjunto de experiencias en contra que estaríamos dispuestos a aceptar, y esa disposición constituye nuestra actitud de creencia o duda hacia tales proposiciones, ello implica que hay una cierta gradualidad en nuestras actitudes. Una creencia es *fuerte* si el agente está dispuesto a aceptar el contenido proposicional de su creencia pese a que haya un caso en contra. Será mucho más fuerte si él está dispuesto a aceptar tal contenido proposicional pese a que haya más de un caso en contra, y así sucesivamente. Entre más esté un agente dispuesto a aceptar

---

<sup>43</sup> Más adelante (sección 3.3.1) veremos que la disposición a aceptar un número determinado de casos en contra de una proposición depende de los propósitos que un agente tiene cuando asevera una proposición en un contexto de aserción específico.

una proposición por un número cada vez más elevado de casos en contra, diremos que su creencia es cada vez más fuerte.<sup>44</sup> Por el contrario, si un agente está dispuesto a rechazar como verdadero el contenido proposicional de su creencia si encontrara tan sólo un caso en contra de dicho contenido, entonces su creencia será extremadamente *débil*. Dado que la robustez o fragilidad de una proposición depende de cuántos casos en contra estamos dispuestos a aceptar, entonces valga decir que *una creencia es fuerte si su contenido proposicional es robusto* y que *una creencia es débil si su contenido proposicional es frágil*.

Inversamente proporcional a los grados de creencia existen grados de duda. Dado que poseer una creencia muy fuerte es estar dispuesto a aceptar algunos casos en contra, diremos que a este tipo de creencias le sobrevienen dudas muy débiles (lo suficientemente débiles como para no implicar un abandono de la creencia). Del mismo modo, dado que poseer una creencia muy débil implica estar dispuesto a abandonar por completo la creencia si se diera un caso en contra de las expectativas asumidas por su creencia, a las creencias débiles (cuyo contenido proposicional es muy frágil) les sobrevienen dudas muy fuertes.<sup>45</sup>

Ahora bien, como indicamos líneas arriba, los estados de duda implican una suerte de ruptura acerca de lo ya previsto, una ruptura que da lugar a un proceso de indagación con el objeto de salir de dicho estado y alcanzar un estado de creencia en el que podamos volver a prever un conjunto de expectativas. Esto quiere decir que toda creencia se fija con base en algún método específico que permite concebir y prever ese conjunto de expectativas posibles. En la siguiente sección, seguiremos a Peirce en lo concerniente a la caracterización de los métodos para fijar creencias (Cf. CP 5.377 – 387)

---

<sup>44</sup> Piénsese, por ejemplo, en el caso de los fanáticos cristianos, a quienes puede mostrárseles un millar de casos en contra de su concepción acerca del origen de las especies (i.e., génesis bíblico) y aún así se muestran renuentes a abandonar su creencia. En este caso, el fanático cristiano, podríamos decir, tiene una creencia excesivamente fuerte en el génesis bíblico.

<sup>45</sup> Cf. Niño, 2009: p 6-8. Además de las dudas fuertes y débiles Niño identifica otros tipos de duda, a saber, dudas legítimas e ilegítimas. No voy a profundizar acerca de esa distinción aquí. Por duda entenderemos el estado generado por una experiencia contraria a nuestras expectativas (CP 7.36, 1907), de modo que las dudas cartesianas, o filosóficas quedan descartadas como dudas legítimas.



### 3.2.3 Métodos para fijar creencias

El primero de estos métodos de fijación – denominado por Peirce ‘*Tenacidad*’ – se caracteriza principalmente por ser completamente idiosincrático. El sujeto que hace uso de este método se muestra ciego a cualquier perspectiva distinta a la que él mismo pueda tener. Fijar una creencia por el método de tenacidad es fijar una creencia, *grosso modo*, sin una razón de peso más allá del hecho que se quiere creer en la proposición. El segundo de estos métodos consiste en fijar una creencia con base en una *autoridad* influyente en el agente. Así, se puede llegar a creer en una proposición como “Todos los cuerpos caen en ausencia de un cuerpo que los sostenga” porque se leyó en un libro de texto de física, o porque apareció en un programa de televisión, o porque lo dijo el profesor, etc. El tercer método de fijación – denominado por Peirce el método *a priori* – consiste en fijar una creencia por su concordancia con ciertos criterios racionales o por su coherencia y afinidad con cierta escuela de pensamiento. Así, una proposición como “No hay un Principio de Uniformidad de la Naturaleza” puede llegar a creerse como resultado de toda una indagación filosófica de orientación empirista acerca de los principios que rigen el universo.

Por último está el método científico. Este método consiste en la aplicación de ciertas formas de razonamiento (abducción –deducción – inducción) que conllevan finalmente a la fijación de la creencia cuando nos encontramos ante un estado de duda. En estricto sentido, con este método una creencia en  $p$  se obtiene como el resultado de un conjunto de pruebas experimentales que confirman el conjunto de posibles expectativas que uno espera que se sigan al aplicar  $p$ . En otros términos, es la correcta aplicación de una inducción cuantitativa la que fija la creencia. Pero la inducción sola no hace todo el trabajo. El método científico incluye también a la abducción y a la deducción. Ante una experiencia sorprendente uno debe ser capaz de proponer una o varias hipótesis que podrían explicarla, de modo tal que si la o las hipótesis fueran ciertas, la experiencia se explicaría. La abducción como forma de razonamiento arroja así como conclusión una hipótesis. Ahora bien, la mera hipótesis no puede ella sola ser suficiente para salir del estado de duda. Al proponer una hipótesis se debe poder concebir un conjunto de expectativas o consecuencias observables que se seguirían de aceptarla como candidato a explicación. Ahí entra a jugar un papel importante

la deducción. Concebir ese conjunto de consecuencias es tener la capacidad de deducirlas a partir de la asunción de la hipótesis como premisa verdadera de un razonamiento deductivo. Pero concebir ese conjunto de consecuencias o expectativas tampoco es suficiente para fijar una creencia. La creencia se fija propiamente cuando se somete la hipótesis al tribunal de la experiencia. Si el conjunto de consecuencias que uno esperaría que se sigan de la aceptación de la hipótesis fueran el caso, dados ciertos experimentos, uno tendría razones para pensar que la hipótesis está justificada.

Ir en busca de razones para creer en una proposición es de algún modo buscar una suerte de autorización para creer en ella. Al margen en este momento de qué puede contar como una buena razón y qué no, lo cierto es que estamos dispuestos a calificar las razones por las cuales creemos en algo como buenas o como malas. En ese sentido, podemos decir que nuestro ‘estar autorizados’ a creer que  $p$  es relativo a lo que cuenta como una buena o una mala razón para creer en ella, de modo que ese ‘estar autorizados’ es relativo al tipo de razón que uno posee para creer en una proposición. Estamos autorizados o no para creer que  $p$  en virtud de si tenemos o no buenas razones para creer que  $p$ . Estamos completamente desautorizados cuando no tenemos siquiera una razón. Ahora bien, tener una razón para creer es ser capaz, entre otras cosas, de mostrar de dónde ha venido nuestra creencia, cuál ha sido el medio por el cual la hemos obtenido o cuál ha sido el método que hemos usado para creerla. “¿Por qué crees que el diamante es duro?” – “Porque se me da la gana de creerlo así” “Porque el profesor me dijo que es duro” “Porque si ser es ser percibido, y percibo el diamante siendo duro, entonces el diamante es duro” “Porque si ‘dureza’ es el concepto asignable a aquellas cosas cuya fuerza de elasticidad y cohesión no se rompen bajo una fuerza externa y pequeña, entonces los diamantes, que soportan tales consecuencias, deben satisfacer la propiedad ‘ser duros’”, etc.

En breve, al aplicar un método para fijar una creencia forjamos un conjunto de razones, buenas o malas, que de algún modo nos autorizan a creer en algo. Ahora bien, estos métodos que nos autorizan a creer en una proposición confieren a nuestras creencias cierto *grado justificatorio*. Una creencia tiene un grado justificatorio *alto, medio o bajo* en virtud del método de fijación por el cual fue fijada. Así, por ejemplo, si se fija una creencia por

medio de una correcta aplicación del método científico, o por el método a priori, diremos que el estándar de justificación por el cuál fue fijada la creencia es alto y que, por ende, será alto también su grado justificatorio; asimismo, si una creencia se fija por el método de tenacidad o autoridad, diremos que fue fijada conforme a un estándar de justificación bajo y que el grado justificatorio de la creencia será bajo también.<sup>46</sup>

De acuerdo con lo anterior, podemos seguir a Niño (*Ibid.*) cuando identifica cuatro sentidos de conocimiento. Hay un tipo de conocimiento, asociado por lo general al conocimiento del *sentido común*, en el que hay un bajo estándar de justificación, con contenidos robustos, y por ende, con creencias fuertes. El *saber científico* tiene, por su parte, estándares de justificación muy altos y pretende creencias con contenidos frágiles. Otro tipo de saber es aquel en el que hay creencias con contenido frágil y bajo estándar de justificación. El último tipo de conocimiento es aquel en el que el contenido de las creencias es robusto, pero el estándar de justificación es alto.

Podríamos decir entonces que el tipo de inferencias (deductivas, inductivas o abductivas) que se llevan a cabo en los diferentes contextos de aserción – que van desde la gama de los artistas hasta el límite más próximo al contexto de aserción de la ciencia – se basan en proposiciones (premisas de las inferencias) cuyo contenido es robusto o frágil y cuyos estándares de justificación son altos, medios o bajos. Si esto es cierto, a primera vista este tipo de tratamiento daría cuenta de los elementos involucrados en nuestras aserciones. En efecto, en un contexto de aserción como el de la ciencia, el contenido de nuestras creencias *pretenderá* ser frágil, y por ende nuestra aseveración de su contenido será débil; asimismo, el grado justificatorio de las creencias será alto, si se fijan a través de un alto estándar de justificación.

---

<sup>46</sup> Aquí surge un asunto muy importante en torno a la demarcación del valor (alto, medio, bajo) de los estándares de justificación en las comunidades. ¿Por qué ha de ser el método científico el estándar de justificación más alto? Este asunto será abordado hacia el final del presente texto, en la sección 3.5, parte VI. La razón por la cual no la tratamos aquí es que nos desvía un tanto de la exposición del marco teórico que estamos tratando de construir. El lector puede pasar directamente a este en la sección recién señalada sin que corra el riesgo (esperamos) de perderse mucho en la exposición, pese que algunas de las cosas dichas allí suponen algo de lo que se dirá más adelante.

### 3.2.4 La fuerza refutadora de una experiencia

Aunado a lo anterior, incluiremos el concepto de *fuerza refutadora* de una experiencia (o un argumento) en contra de una creencia. Expliquemos este concepto a partir de un ejemplo: Suponga que un comentarista deportivo le da un argumento de por qué Lionel Messi jugó mal un partido, pese a que usted pensó que Messi jugó bien. Son muchas las variables que intervienen aquí. Usted puede aceptar que el argumento del comentarista tiene una fuerza refutadora fuerte, ya sea simplemente porque lo respeta (autoridad), porque no quiere discutir vanamente con él (tenacidad) o porque entendió su argumento y le parece válido (a priori). Si el argumento del periodista deportivo tiene una fuerza refutadora fuerte para usted, y su actitud es la de un hincha que desea poseer el mejor conjunto de creencias (al menos el más ajeno a idiosincrasias) usted simplemente abandona su creencia, el argumento en contra se vuelve un “hecho sorprendente” e intenta fijar una nueva creencia con base en algún estándar (alto, medio o bajo). En este caso, la fuerza refutadora hace que la fragilidad del contenido de su creencia sea elevado (i.e., que un solo caso o argumento bastan para cambiar su actitud hacia la proposición). Si usted cree que la fuerza refutadora del argumento es débil, ya sea porque le parece que el comentarista deportivo es un mal periodista (tenacidad), no le cree dado lo que dicen los demás periodistas sobre él (autoridad), o porque descubre un non-sequitur en su argumento (a priori), entonces la fragilidad del contenido de su creencia (Messi es el mejor jugador del mundo) se vuelve baja (no basta un solo caso para refutarla). Lo mismo pasa en el caso de la ciencia. Se puede tomar una experiencia con un grado de fuerza refutadora tal que haga que los contenidos de las creencias puedan tomarse ya sea frágiles ya sea robustos.

Más adelante veremos en detalle cómo la fuerza refutadora de una experiencia será determinante en la manera que un agente hace del contenido de su creencia un contenido frágil o un contenido robusto. Por lo pronto, valga decir que ya tenemos las herramientas conceptuales básicas que nos permitirán avanzar en la elaboración de una caracterización de las normas que gobiernan las aserciones. En breve, ese paquete de herramientas conceptuales incluye: Contextos de aserción (prácticos – científicos); grados de creencias y dudas (desde la más fuerte hasta la más débil); contenidos proposicionales frágiles y

robustos; cuatro métodos para fijar creencias (tenacidad, autoridad, a priori y método científico); estándares de justificación que conducen a diferentes valores justificatorios (altos, medios, bajos); y fuerza refutadora de una experiencia o un argumento.

### **3.3 Normas y contextos de aserción**

Una caracterización adecuada de las normas que gobiernan nuestras aserciones en distintos contextos de aserción requiere una comprensión acerca de los diferentes modos como se engranan los conceptos que hemos señalado. En adelante expondremos diferentes casos en los que se mezclan diferentes contextos de aserción, grados de creencia y estándares de justificación. La exposición de tales casos nos permitirá no sólo identificar las dinámicas de justificación y las normas que regulan las aserciones en diferentes circunstancias, sino que construirá las bases para comprender la dinámica del contexto de la ciencia y la norma de aserción que regula propiamente la indagación científica. Una vez identificada esa norma, podremos proporcionar una caracterización adecuada de la meta de las indagaciones científicas.

Empecemos, pues, preguntando ¿qué ocurre cuando tenemos creencias débiles que, al haber sido fijadas por estándares altos, son aseveradas en el contexto de aserción del sentido común?, ¿pueden acaso esas mismas creencias, tomadas por una persona X que las considera débiles en el contexto de la ciencia, ser tomadas por X en sentido fuerte, cuando su contexto es el de sentido común? Bajo la perspectiva que estamos considerando, no parece claro que uno pueda adoptar una creencia como débil en un contexto de aserción y como fuerte en otro contexto. En efecto, si llegamos a creer o aseverar una proposición débilmente, con base en estándares de justificación altos, seguramente ello se debe al proceso por el cual sólo podemos obtener este tipo de creencias, a saber, el método científico; eso haría que mantengamos nuestra creencia con un grado débil aún cuando la aseveramos en otro contexto. Sin embargo, aun cuando los estándares de justificación por los cuales se fijó una creencia hayan sido altos, no parece contradictorio el hecho de que podamos mantener una actitud de creencia con contenido frágil en un contexto de aserción como el de la ciencia, y cambiar nuestra actitud a una de creencia con contenido robusto cuando estamos en otro contexto.

Para ejemplificar lo anterior, piénsese en un escenario en el que un profesor de física se encuentra defendiendo algún resultado reciente (proposición  $p$ ) frente a un congreso de expertos y otro escenario en el que este mismo profesor trata de exponer ese mismo resultado ( $p$ ) a sus estudiantes de pregrado. En el primer escenario, el profesor sostiene hacia las proposiciones defendidas una actitud de creencia débil con grado justificatorio alto, dado que la fijó con estándares de justificación altos; en el segundo escenario, el profesor sostiene una actitud de creencia fuerte pero con grado justificatorio alto, dado que anteriormente la fijó con estándares de justificación altos. En el primer caso *somete a consideración* de la audiencia su propuesta y, podríamos decir, está montado sobre la plataforma del tipo de conocimiento propio de la ciencia (creencia débil con contenido frágil y grado justificatorio alto), mientras que en el segundo caso *da por sentado* ante la audiencia su resultado y, podríamos decir, está montado sobre la plataforma de un tipo de conocimiento de algún modo un tanto inferior (creencia fuerte, grado justificatorio alto) al *genuinamente* científico<sup>47</sup>.

Se podría argüir, en contra de esta posibilidad, que tanto ante los expertos como ante los estudiantes de física el profesor mantiene su actitud de creencia débil y grado justificatorio alto, dado que su creencia obtuvo tal valor en virtud de un estándar de justificación alto. Su actitud no cambia de débil a fuerte – seguiría la objeción – si fuese el caso que los estándares de justificación de sus audiencias cambiaran. Esta objeción es válida pero puede responderse si hacemos varias aclaraciones. En primer lugar, debe destacarse que, por un lado, están los estándares para *fijar* una creencia y, por otro, los estándares para *defenderla*.<sup>48</sup> En algunos casos, ambos tipos de estándares pueden coincidir, pero la coincidencia no es necesaria. Para seguir con nuestro ejemplo, los estándares de justificación que usa el profesor para fijar su creencia de manera débil seguramente podrían coincidir con los mismos estándares de justificación que la comunidad de expertos requiere

---

<sup>47</sup> Cómo anota Niño (2009), este tipo de circunstancia es crucial para determinar qué tipo de conocimiento se imparte en la universidad. ¿se hace ciencia? ¿o tan sólo se enseñan los elementos o herramientas técnicas para hacerla, sin descontar que a veces se educa en una mera repetición de procesos? Este asunto, ciertamente interesante, concierne a la pedagogía y es imposible desarrollarlo en este texto.

<sup>48</sup> En conversación personal Douglas Niño nos ha hecho notar esta distinción.

para aceptarla<sup>49</sup>; estos últimos estándares son los que el físico debe tener en cuenta para sustentar su creencia frente a sus colegas. Por el contrario, los estándares de justificación del profesor para fijar su creencia de manera débil son diferentes de los estándares de justificación de sus estudiantes. En este sentido, los estándares de justificación que el especialista puede adoptar para *defender* su creencia de que  $p$  ante los estudiantes pueden ser medios o más bajos en comparación a los estándares requeridos por la comunidad de expertos. Si esto es cierto, quiere decir que las audiencias de justificación ante las cuales un agente *defiende* sus creencias influyen en la actitud (fuerte o débil) que el agente asume ante el contenido de las mismas cuando está tratando de defenderlas.

Lo anterior da lugar a la siguiente pregunta: ¿Es posible tener creencias *fuertes* en el contexto de la ciencia que sean el resultado de un estándar de justificación *alto*? Responder a esta pregunta es importante porque al hacerlo estamos tratando de concebir una posible ruta normativa a la dinámica de la justificación científica que prescriba el objetivo mismo de la indagación. Para dar una respuesta vale la pena que imaginemos el caso de un científico que ha fijado una creencia acerca de la aceleración constante con que caen los cuerpos en el espacio gravitacional de la tierra. Si el científico se encontrara con un caso de un cuerpo que no cae a la aceleración indicada, podría hacer una de dos cosas: o bien su experiencia sería tan recalcitrante que entraría en un estado de duda fuerte, tal que trataría de reevaluar la creencia tenida hasta el momento previo a la experiencia recalcitrante, o bien puede tomar una actitud diferente si piensa que la ley de la gravedad es apenas una generalización empírica cuya probabilidad aumenta o disminuye en virtud de la cantidad de casos que la prueban o la desmienten. La elección de cualquiera de estos caminos depende de la *actitud epistemológica* que adopte el científico. Si adoptara una actitud epistemológica *empirista-moderada* (por llamarla de algún modo) reconocería que el valor promedio de su generalización “todos los cuerpos caen a una aceleración constante de

---

<sup>49</sup> Esto introduce un nuevo elemento, a saber, la diferencia constitutiva entre la perspectiva de primera y segunda persona, esto es, sobre la perspectiva que una persona podría tener de sus propios estándares de justificación y sobre su perspectiva de los estándares de justificación de otros hablantes. Puede ocurrir que, pese a que tanto el profesor como los expertos estén basados en los estándares de justificación relativos al contexto de la ciencia y al método científico, lo que cuenta desde el punto de vista del científico como buenas razones para creer  $p$  no sean para la comunidad de expertos buenas razones para creerla y viceversa. No voy a extenderme en este punto aquí. Para una diferencia entre estándares de justificación desde la perspectiva de la primera y la segunda persona véase Wellmer, 2004: 101ss.

9.81m/s<sup>2</sup>” tan sólo se ve afectada de manera mínima por un sólo caso en contra, tal que este caso apenas puede generar en él un mínimo de *desconfianza* acerca de su creencia en la proposición “todos los cuerpos caen a una aceleración constante de 9.81m/s<sup>2</sup>”. Si esto es así, significa que el contenido de la creencia del científico es en alguna medida fuerte pese a estar fijada por un alto estándar de justificación, lo cual, por lo demás, constituiría una respuesta afirmativa a la pregunta que encabeza este párrafo.

No obstante, cabe hacer la siguiente pregunta a propósito de la circunstancia recién descrita ¿El empirista-moderado deja de ser un científico por el hecho de que acepta casos en contra? Depende, claro está, de lo que entendamos por ‘científico’. En principio un científico, podríamos decir, es aquel que acepta que las proposiciones en las que cree son el resultado de una generalización empírica que genera un grado de probabilidad directamente proporcional al número de experiencias obtenidas en la historia personal o humana. En otras palabras, este científico reconoce que sus generalizaciones son acerca de hechos contingentes, no necesarios, y que por lo tanto una experiencia en contra no es suficiente para refutar la teoría.<sup>50</sup> Si esto es así, tiene sentido que el científico fije una creencia de acuerdo a un alto estándar de justificación (método científico), la cual tenga un grado justificatorio alto y, no obstante, sea fuerte, es decir, con contenido robusto y dé lugar a razonamientos derrotables.

Pero también podríamos decir que un científico genuino es aquel que acepta que las proposiciones en las que cree son el resultado de un millar de millares de experiencias, esto es, un resultado de la constante contrastación con la experiencia, de modo tal que cada nueva experiencia que confirma la creencia va reduciendo el rango de posibles experiencias que la podrían confirmar. En otras palabras, para un científico de esta clase, la constante confirmación de una creencia por miles de experiencias no implica un aumento en la probabilidad de la proposición ni mucho menos un acercamiento hacia un punto límite (i.e., 100% de probabilidad) en el que ninguna experiencia podrá refutar nuestras creencias.

---

<sup>50</sup> Vale la pena recordar aquí que un científico tal podría adoptar el argumento de Peirce según el cual el paso de la no-creencia a la creencia es vago (sección 1.2.2), es decir, que no puede existir un número N determinado de experiencias que demarque el caso límite o la frontera entre lo que es y lo que no ha de ser creído.



Visto así, este tipo de científico mantendrá una actitud epistémica *empirista-radical* (para denominarla de algún modo): tomará una proposición confirmada por un millar de experiencias como tremendamente frágil, esto es, como una proposición que podría ser refutada por la más mínima experiencia en contra, al punto que ésta será lo suficientemente recalcitrante (i.e, tendrá gran fuerza refutadora) como para reevaluar su creencia débil.<sup>51</sup> Por esta razón, el científico que cree muy débilmente en una proposición tenderá a estar muy atento o precavido ante la posibilidad de que cualquier experiencia pueda refutar su creencia (esto es, estará profundamente desconfiado de que las expectativas que él cree que se siguen de aceptar la proposición sean el caso). Pese a esto, las creencias fijadas por esta clase de científico, al estar fijadas por el método de la ciencia, tendrían un grado justificatorio alto.<sup>52</sup>

Ahora bien, al margen por el momento de la actitud epistémica que debería tener un científico genuino (Empirista-moderado vs. Empirista-radical), debemos tener en cuenta un par de consideraciones adicionales. Recordemos que hay una distinción entre el hecho de fijar una creencia y el hecho de defenderla. Así, cuando el científico intenta defender su argumento ante una audiencia de expertos puede pasar cualquiera de las dos siguientes situaciones: 1. La audiencia comparte, junto con el científico, una actitud epistémica empirista-moderada y acepta que una sola experiencia en contra no es suficiente para refutar la teoría, sino para bajar su grado de probabilidad, o 2. La audiencia se afianza a una actitud epistémica empirista-radical y afirma que esa sola experiencia debe bastar (es suficientemente recalcitrante como) para refutar la teoría.

De nuevo, la actitud epistémica con la que la audiencia asume el argumento del científico (empirista-moderada o empirista-radical) tiene repercusiones en la manera como la comunidad científica acepta los resultados de los experimentos, lo que deja en evidencia

---

<sup>51</sup> Más adelante (sección 3.4) volveremos sobre este tipo de actitud epistémica empirista-radical

<sup>52</sup> La discusión entre verificacionistas y falsacionistas acerca de si el número de experiencias que confirman una teoría debe tomarse como criterio de verificación de las mismas o no es muy cercana a la discusión que habría entre los que aquí hemos denominado empiristas-moderados y empiristas-radicales. De momento no interesan aquí los argumentos que puedan darse en contra o a favor de una u otra postura (parte de esta discusión será expuesta en la sección 3.5 parte VII). Dado que estamos hablando de *actitudes* epistémicas, nos interesa sólo la actitud que el agente pueda tomar hacia las experiencias en contra, independientemente de los argumentos que pueda tener para adoptar una u otra actitud.

que los estándares de justificación de las audiencias (y también de los agentes) pueden ser relativos a sus actitudes filosóficas y pueden, de un modo u otro, diferir de la actitud filosófica del agente que defiende el argumento. Ahora bien, es importante mostrar cómo la actitud epistémica tiene injerencia en los criterios que determinan para cada audiencia qué ha de contar como una experiencia recalcitrante. En efecto, la actitud epistémica es constitutiva del grado de fuerza refutadora que las audiencias de justificación le asignan a las experiencias o argumentos en contra de alguna teoría establecida. Así, por ejemplo, si se es un empirista-moderado, entonces entre más sean los casos o experiencias que prueban una creencia (casos obtenidos, claro está, por una correcta aplicación de un estándar de justificación alto) menos fuerza refutadora tendrá un hecho en contra. En este caso (muchas experiencias confirmando una proposición) el grado de fuerza refutadora de una experiencia será bajo, mientras que el grado de fuerza del contenido de la creencia será alto. (pues una sola experiencia en contra no refuta la proposición). Esto quiere decir que la fuerza refutadora de una experiencia y el grado de robustez de una proposición son inversamente proporcionales. En todo caso, ambas dependen de la actitud epistémica del agente que fija la creencia. Así, si Porfirio es un empirista-radical, considerará que una sola experiencia en contra tiene un alto grado de fuerza refutadora, lo cual significa que el contenido de su creencia es muy frágil.

Todo lo anterior nos conduce a la siguiente conclusión: Las creencias débiles (con contenido frágil) no son débiles en sí mismas; su debilidad depende de la actitud epistémica con que son asumidas por quienes las sostienen. Esa actitud determina el modo como el científico toma o interpreta el conjunto de experiencias que respaldan la proposición y el grado de fuerza refutadora con que el científico asume un caso o argumento en contra. Si el científico es un empirista moderado, la fuerza refutadora será débil y la creencia, por tanto, será fuerte pese a estar fijada por un alto estándar de justificación. Si el científico es empirista radical, la fuerza refutadora será fuerte y la creencia será supremamente débil.

La pregunta que surge aquí, y que dejamos al margen previamente es ¿cuál actitud *debe* adoptar un científico? ¿A qué debe *apuntar* la indagación científica, al establecimiento de creencias con contenidos muy frágiles, con base en altos estándares de justificación, con un

grado justificatorio alto? O, por el contrario ¿debe el científico establecer creencias fuertes pero basadas en estándares de justificación altos y, por ende, con grado justificatorio alto? Responder afirmativamente algunas de estas dos preguntas resulta de especial interés porque indagan por el punto central de la discusión que hemos estado tratando a lo largo del presente texto: ¿Cuál ha de ser la meta de las indagaciones científicas? Para responder de modo satisfactorio a esta pregunta hace falta dedicar unas cuantas líneas a los propósitos que se establecen en cada contexto de aserción.

### **3.3.1 Propósitos**

Previamente (sección 3.1) hemos señalado que los diferentes modos de vida responden a diferentes intereses o propósitos. Dijimos también que estos intereses o propósitos configuran, de algún modo, cuál es la manera más efectiva de razonar en un contexto de aserción dada una circunstancia particular. Veamos ahora cómo se ajustan a los modos de vida y sus propósitos la concepción de las creencias fuertes o débiles, los estándares de justificación y demás conceptos expuestos hasta aquí. Expondremos, en primer lugar, las implicaciones de aquellos conceptos en el modo de vida práctico. Esto nos permitirá anotar algunas aclaraciones en torno a cuáles deben ser los propósitos de las indagaciones científicas y el modo como deben adoptarse las creencias en tal contexto.

#### **I. Los propósitos en la vida cotidiana**

En un contexto de aserción como el de la vida cotidiana las creencias deben ser muy fuertes y, por ende, dan lugar a razonamientos derrotables, pues de ser débiles serían inefectivas e inadecuadas respecto a los propósitos mismos en los asuntos de carácter práctico, a saber, propósitos enmarcados dentro de la clase de asuntos que requieren solución con base en un esfuerzo y un tiempo relativamente corto. En efecto, adoptar una actitud de creencia fuerte hacia una proposición significa (1) tener un nivel alto de confianza en que un conjunto de expectativas posibles serían el caso si se estuviera en una circunstancia en la que se afirmara la proposición, y (2) no estar dispuestos a abandonar nuestra actitud hacia la proposición pese a que haya casos en los que dichas expectativas sean defraudadas. Pero si

dentro del contexto de la vida cotidiana se adoptara una creencia débil (la más débil posible) entonces (1) se tendría una fuerte desconfianza en que un conjunto de expectativas serían el caso si se estuviera en una circunstancia en la que se afirmara la proposición, y (2) se estaría dispuesto a abandonar la actitud hacia la proposición ante la más mínima experiencia en contra.

Ahora bien, en el contexto de la vida práctica es necesario tener una profunda confianza en las creencias establecidas por razones que nos devuelven a los propósitos. En primer lugar en la vida práctica se requiere de soluciones en la mayoría de los casos inmediatas, soluciones que exigen un esfuerzo y tiempo comparativamente menor que el esfuerzo y el tiempo que se puede gastar alguien en fijar una creencia con grado justificatorio alto, esto es, con base en el estándar de justificación encarnado en el método científico. El llamado a la inmediatez que exige la cotidianidad conduce a que la fijación de creencias en este contexto se haga con base en estándares de justificación que proporcionen soluciones igualmente inmediatas. Los estándares de justificación que por lo general proporcionan tales tipos de soluciones son bajos o medios, como ocurre por ejemplo cuando se fija una creencia por tenacidad o autoridad. Cuando se fijan las creencias de la vida cotidiana con base en estos estándares, las creencias tienen un grado justificatorio bajo y, por la misma razón, el valor otorgado a la fuerza refutadora de las experiencias en contra es muy bajo también.

Que estas creencias tengan un grado justificatorio bajo hace que el grado de fortaleza de la creencia sea alto, admita muchos casos en contra y, por tanto, que el hábito de acción que implica adoptar una creencia tal no se vea fuertemente afectado por tales casos. Que el hábito de acción no se vea afectado por experiencias en contra quiere decir que el agente está dispuesto a seguir sosteniendo su creencia fuertemente, de modo que no “andaré por el mundo” precavido o desconfiado de que su creencia pueda ser falsa y podrá, por ende, actuar con base en ella.

Esto no quiere decir que las creencias fuertes de la vida cotidiana no *puedan* fijarse ni evaluarse en función de los altos estándares de justificación que se exigen en el contexto

científico. Para mencionar un caso típico, es posible que en el contexto de la vida diaria podamos hacer uso del método científico para resolver un asunto: imagínense que se encuentran en una biblioteca colombiana con el propósito de consultar un libro. Se dirigen al catálogo de consulta, observan que no se encuentra prestado, toman el número de referencia de ubicación del libro y luego se dirigen al estante correspondiente. Ahora imagínense que al llegar al estante no encuentran el libro en el lugar que debería estar. He aquí un hecho sorprendente. Las cosas no están comportándose como deberían comportarse (se defraudan las expectativas) conforme a los hábitos de acción que implican nuestras creencias. Para nuestro ejemplo la creencia en “Las bibliotecas colombianas funcionan correctamente” implica que si uno llega a una biblioteca colombiana y el catálogo dice que el libro está en tal estante y no está prestado, uno *esperaría* poder encontrar el libro allí. Como no encontramos el libro, hay una ruptura en nuestro hábito de conducta. ¿Debemos, por ende, abandonar nuestra creencia en la proposición “las bibliotecas colombianas funcionan correctamente”? Empieza entones un proceso de indagación. O las bibliotecas han dejado de funcionar correctamente, o funcionan correctamente. Adoptar esta última opción implicaría explicar los aparentes errores de funcionamiento por algo que no es intrínseco al buen funcionamiento de las bibliotecas (por ejemplo, la ausencia del libro en el estante se debe a que ( $\alpha$ ) se ha anotado mal el número de la referencia, o a que ( $\beta$ ) el libro está siendo leído por alguien en la sala de lectura, o a que ( $\gamma$ ) se encuentra en los estantes de devolución, o a que ( $\delta$ ) está en reparación, etc). Supongan que apuestan por la segunda opción (las bibliotecas funcionan correctamente). Esto requiere que deben dar una explicación plausible de qué por qué el libro no está en el estante, de modo que deben hacer una hipótesis para explicarlo. Cientos de hipótesis pueden surgir ( $\alpha$  ó  $\beta$  ó  $\gamma$  ó  $\delta$  ó...), pero uno apuesta por la más común (en Colombia, al menos), a saber ( $\beta$ ) “el libro está siendo leído por alguien en la sala de lectura”. Esa es la hipótesis. A partir de su formulación pueden hacer deducciones como las siguientes: si la hipótesis fuese verdadera, podrían encontrar a alguien leyendo el libro en la sala de lectura, etc. Una vez han pensado en las posibles consecuencias (o expectativas) que se seguirían de la asunción de la hipótesis, se dan a la tarea de corroborar si en efecto el libro está en la sala de lectura, de modo que comienzan a rastrear el libro en el área indicada. Imaginen ahora que logran encontrarlo en la sala que era objeto de sus sospechas. En este caso, dan por terminada la indagación, la

duda “¿las bibliotecas colombianas funcionan correctamente?” se ve mermada por la confirmación de su hipótesis a partir de la experiencia, de modo tal que la proposición que fungía como hipótesis se ha confirmado, dando lugar, a su vez, a un afianzamiento en la creencia “las bibliotecas colombianas funcionan correctamente”. En este caso, se ha solucionado una duda y se ha fijado (reiterado) una creencia con base en un estándar alto de justificación: el encarnado por una correcta aplicación del método científico. Esto implica que el grado justificatorio de las creencias obtenidas o confirmadas por su indagación es alto.<sup>53</sup>

Ahora bien, ¿qué decir de la creencia acerca de “Las bibliotecas colombianas funcionan correctamente” posterior al proceso de indagación? ¿es una creencia fuerte o débil? Lo primero que podría pensarse es que dado que hubo una experiencia recalcitrante que refutaba la creencia acerca del buen funcionamiento de las bibliotecas colombianas, y dado que tuvo que aplicarse el método científico para resolver la duda generada por tal experiencia, la creencia acerca de la proposición “Las bibliotecas colombianas funcionan correctamente” debe cambiar radicalmente. No obstante, deben tenerse en cuenta los factores que hemos tratado de explicitar aquí. Lo primero que habría que notar es que si nuestro estado de creencia final, posterior a la indagación generada por la experiencia en contra, sigue siendo el mismo, es decir, si seguimos creyendo en la proposición “las bibliotecas colombianas funcionan adecuadamente”, entonces debemos decir que la fuerza refutadora de nuestra experiencia recalcitrante fue baja, que la proposición en cuestión da lugar a razonamientos derrotables y que sigue siendo una creencia fuerte a pesar de haber aplicado un alto estándar de justificación para salir de la duda (débil) generada por la experiencia refutadora. Pero si nuestro estado de creencia final cambia, y dejamos de creer

---

<sup>53</sup> Lo que nos muestra el ejemplo recién expuesto es que podemos solucionar cuestiones de la vida práctica aplicando el método científico. Pero lo que no se sigue de esta afirmación es que siempre debemos solucionar tales problemas con base en ese método. En efecto, hay circunstancias que no lo requieren. Por ejemplo, imagine un caso en el que usted requiere llegar a una dirección en una ciudad que usted no visita hace mucho tiempo, de modo que las indicaciones usadas por usted en visitas anteriores han desaparecido. He aquí una duda. Usted se acerca a alguien que aparentemente es un residente de la ciudad y le pregunta acerca de la dirección. El personaje le da unas indicaciones muy precisas de cómo llegar. Usted decide creerle, sigue sus indicaciones y logra así su objetivo. En este caso, usted apeló a un estándar de justificación bajo como el de la autoridad porque seguramente era el más eficaz o el más útil para cumplir su objetivo. Si usted se detuviera a aplicar el método científico para lograr dar con su objetivo, seguramente lo lograría, pero gastaría un mayor esfuerzo y tiempo para lograrlo.

como antes en la proposición “las bibliotecas colombianas funcionan correctamente” debemos indagar en qué medida esa actitud hacia la proposición ha cambiado. Dado que aplicamos correctamente un estándar alto de justificación y estamos dispuestos a dejar de creer *fuertemente* en la proposición, tomaremos la experiencia recalcitrante con fuerza refutadora alta (aunque no lo suficientemente alta como para generar estado absoluto de duda), afirmaremos que nuestra creencia se ha vuelto débil y que la derrotabilidad de los razonamientos a los que da lugar el contenido de nuestra creencia es estrecha (cualquier experiencia podría refutarla). Esto no quiere decir que dejamos de creer en la proposición, por el contrario, creer débilmente en ella significa que el contenido proposicional de nuestra creencia se ha vuelto más frágil y que, por tanto, estamos atentos a que cualquier experiencia podría refutarla.

Ahora bien, en la determinación de cuál de estas dos actitudes adoptamos entran en juego los propósitos. Dados los propósitos de la vida diaria, en los que deseamos obtener resultados relativamente inmediatos en comparación con el tiempo que se gasta en la resolución de un problema científico, no parece que nuestra actitud sea la de considerar proposiciones como “las bibliotecas colombianas funcionan correctamente” de un modo frágil. Hacerlo significaría estar dispuesto a abandonar *completamente* la creencia en la proposición ante cualquier caso en contra que aparezca, y esto significaría dejar de confiar en absoluto en el funcionamiento de las bibliotecas. Pero si esto es así, implicaría a su vez un conjunto de complejidades en el orden práctico que no quisiéramos asumir (después de todo es preferible, desde el punto de vista práctico, y pese a las dificultades, seguir creyendo que las bibliotecas colombianas funcionan correctamente). En otras palabras, considerar frágilmente la proposición “las bibliotecas colombianas funcionan correctamente” implica un mayor gasto de tiempo y esfuerzo que, para los propósitos de la vida práctica, no es necesario asumir. Creer débilmente en la proposición en cuestión significaría no confiar en el catálogo de la biblioteca, aplicar siempre el método científico para lograr hallar el libro, etc., cuando en realidad pudiera ser más efectivo confiar en el método de autoridad encarnado, para este caso, en el sistema electrónico de clasificación de libros.

En breve, lo que se está tratando de defender aquí es que si bien es posible aplicar el método científico a la vida diaria, los propósitos dados en este contexto permiten que las creencias fijadas por la aplicación de dicho método puedan seguir siendo fuertes e, incluso, con un grado justificatorio alto. Si consideráramos este ejemplo al nivel del tipo de conocimiento científico, diríamos que más vale ser en la vida cotidiana un empirista-moderado.

La definición de los propósitos como determinantes en las actitudes tomadas respecto a las proposiciones nos permite entonces dar respuesta a las pesquisas señaladas arriba en las que preguntábamos si el hombre de ciencia, con base en el método científico, debe apuntar a establecer creencias débiles con grado justificatorio alto y cuyo contenido sea muy frágil (propio de la actitud empirista-radical) o si debe establecer creencias fuertes, con contenido robusto y con grado justificatorio alto (propio de la actitud empirista-moderado). ¿Cuál ha de ser, pues, el propósito de las ciencias?

## **II. El propósito de las ciencias.**

La pregunta por el propósito de las ciencias rememora la cuestión inicial que motiva esta investigación. ¿Cuál es la meta (o el propósito) de las indagaciones científicas? Hemos visto que los propósitos del sentido común están mediados por criterios pragmáticos en el sentido que se requieren resultados útiles, más o menos inmediatos, en los que se invierta relativamente poca energía y poco tiempo. La pregunta es, ¿deben ser esos mismos criterios los que rijan la investigación científica? Como hemos mostrado, los propósitos de la vida cotidiana son consistentes con la posibilidad de establecer creencias fuertes con base en altos estándares de justificación, creencias cuyo grado justificatorio sea alto pese a que su contenido sea robusto y den lugar, por ende, a razonamientos derrotables (caso de las bibliotecas colombianas). Recordemos que estas mismas eran las características justificatorias que poseía un científico con una actitud epistemológica empirista-moderada. Si esto es así, conlleva a pensar que un científico que rige sus investigaciones con base en altos estándares de justificación *puede apuntar* a conseguir resultados útiles, más o menos



inmediatos y que requieran de un esfuerzo relativamente bajo.

El problema con esta perspectiva es que dado que podría ser tan sólo suficiente (más no necesario) usar un estándar de justificación alto para alcanzar resultados útiles y forjar creencias fuertes, es posible también conseguir resultados igualmente útiles que forjan creencias fuertes con base en estándares de justificación medios o bajos. Si esto es así, los científicos que fijan sus creencias científicas con el propósito de alcanzar resultados útiles, pese a que podrían fijar sus creencias con base en altos estándares de justificación, también podrían fijar sus creencias con base en bajos estándares de justificación. Si bien el grado justificatorio de sus creencias sería relativo a los estándares usados para fijarlas, el resultado es el mismo: fijación de creencias fuertes, lo cual implica una profunda *confianza* en los resultados y predicciones de la ciencia. Pero, dado que los resultados se evalúan en virtud de la satisfacción de los propósitos<sup>54</sup>, los científicos de este corte pueden llegar a confundir los estándares de justificación por medio de los cuales están fijando sus creencias. Pueden creer que sus creencias, en tanto fuertes, efectivas y útiles, son el resultado de la aplicación de altos estándares de justificación cuando en realidad son el resultado de estándares bajos o medios. En otras palabras, no tienen una manera para diferenciar en la práctica un resultado obtenido con base en estándares altos de justificación de un resultado obtenido con base en bajos estándares. De acuerdo con esto, uno podría explicar por qué en algunos casos los productos científicos han resultado ser un fracaso: al tratar de apuntar resultados útiles, se basan en estándares de justificación medios o bajos.

Del mismo modo, en lo concerniente, no a la fijación de las creencias por parte de los individuos, sino a la aceptación de las mismas ante un audiencia de justificación, la postura que estamos describiendo explica por qué estas últimas – en tanto mantengan una actitud epistémica empirista-moderada, y evalúen, por ende, los resultados de las ciencias en función de la satisfacción de los propósitos (utilidad, eficiencia, rapidez, etc.) – pueden llegar a confundir los estándares de justificación con base en los cuales un científico trata de defender su creencia. Una audiencia de justificación con actitud empirista-moderada

---

<sup>54</sup> Debe tenerse en cuenta que la evaluación de un resultado se hace en virtud de la satisfacción de los propósitos. En efecto, decimos que un resultado es adecuado, óptimo, exitoso o, por el contrario, irrelevante, malo, inadecuado, si satisface o no ciertos propósitos (Cf. Niño, 2010: 4; & Short, 2007: 154).

asumirá proposiciones defendibles con base en estándares altos de justificación, pero asumirá que tales proposiciones son altamente robustas y dan lugar a razonamientos derrotables. Ahora bien, dado que pueden evaluar una proposición en virtud de la satisfacción de un propósito útil o eficaz, no tienen una manera práctica de distinguir los estándares de justificación con que se obtuvo ese resultado. Estas audiencias podrían pensar que como una proposición satisface o se ajusta adecuadamente a un propósito es, por defecto, el resultado de un alto estándar de justificación y posee, por ende, un grado justificatorio alto, cuando podría ser que en realidad no es así.

Estas consideraciones nos permiten dilucidar algunas de las consecuencias que pueden seguirse de asumir una actitud empirista-moderada. Si bien el empirismo-moderado parece describir adecuadamente la actitud que asumen algunos científicos, también parece corresponder, de hecho, con la visión que hay de la ciencia en aquellas audiencias de justificación no *genuinamente* científicas (ingenieros, tecnólogos, técnicos).<sup>55</sup> Ahora bien, debe tenerse en cuenta que del hecho de describir la actitud de la mayoría de las audiencias de justificación tanto científicas como no científicas, y de corresponder con la actitud de algunos científicos, de ello no se sigue que sea la actitud que mejor *debe* adoptarse para hacer ciencia, pues, como hemos visto, este tipo de actitud puede implicar una serie de confusiones en lo relativo a los criterios de fijación y evaluación de las creencias. Veamos ahora cuáles serían las consecuencias que posiblemente se seguirían de adoptar una actitud epistémica empirista-radical.

### **3.4 La actitud empirista-radical (AER)**

Un empirista radical fijaría creencias conforme al método científico, lo cual querría decir que – al igual que el empirista moderado – de aplicar dicho método adecuadamente, el grado justificatorio de sus creencias sería alto. No obstante, el empirista-radical consideraría sus creencias en un sentido muy débil, es decir, que el contenido proposicional de las mismas sería muy frágil y, por tanto, los razonamientos constituidos por tales proposiciones serían menos derrotables. Esto implicaría que la contra evidencia a tales

---

<sup>55</sup> Hablamos de los científicos *genuinos* en el sentido de aquellos científicos inmersos en el tercer modo de vida descrito por Peirce, esto es, científicos para los que la ciencia es completamente inútil.

proposiciones se tomarían con una fuerza refutadora muy elevada. La pregunta que surge es ¿Cuáles serían las consecuencias de asumir el conjunto de proposiciones de la ciencia en un sentido muy frágil?

Recordemos que hay grados de actitudes proposicionales y, por ende, grados de fragilidad o robustez de las proposiciones. Hacer todo el cálculo que asignaría un valor a la debilidad de las creencias en proporción a la fragilidad de las proposiciones y las fuerzas refutadoras, aunque posible, está fuera del alcance de esta investigación. Pero podemos basarnos en el caso de actitud empirista más radical, a saber, aquél en el que un sujeto tiene el grado de creencia más débil posible, de modo que el contenido de su creencia tendría el grado más alto de fragilidad, los razonamientos a los que da lugar no serían derrotables y un caso de contra evidencia a la proposición creída – el cual implicaría un cambio de un estado de creencia débil a uno de duda fuerte – se tomaría con la fuerza refutadora más alta. Esto querría decir que un científico que se encuentre en estas condiciones está en un estado límite (de aquí en adelante científico-L): dada su actitud empirista-radical, el científico-L toma un conjunto suficientemente grande de experiencias como confirmando una proposición, de un modo tal que un solo caso en contra se convertiría en una experiencia recalcitrante que lo llevaría a cambiar su actitud hacia la proposición (de creencia débil a duda fuerte). ¿Cómo toma, pues, un científico-L una proposición absolutamente frágil?

A primera vista, se podría pensar que dado que este científico considera la fragilidad de la proposición como el resultado de miles y millones de experimentos que la confirman, él toma la proposición de un modo *no-provisional (non-tentative)*, es decir, en el sentido en que Hookway toma el término (2007: p17), como una proposición que, aunque falible<sup>56</sup>, ha soportado todas las pruebas experimentales en su contra. Esto nos haría pensar que tal creencia no sería perturbada por experiencia alguna y, por lo tanto, configura *confiablemente* hábitos de acción, es decir, son aptas para guiar la conducta porque pueden mantenerse hacia ellas el más alto grado de *confianza*. Sin embargo, este punto de vista puede ser cuestionado. Veamos por qué.

---

<sup>56</sup> Recuérdese que es falible en el sentido hookwayano de “no existe ningún tipo de garantía metafísica a partir de la cual se pueda garantizar la verdad absoluta de una proposición” Véase sección 1.3.2 de este escrito, o Hookway 2007: p10.

Un primer acercamiento dejaría en claro que si las creencias fijadas por un científico-L son débiles, sus creencias son, en realidad, *provisionales (tentatives)*, esto es, son valoradas más en función de que cualquier experiencia mínima podría refutarlas, que en función de que no serían refutadas por experiencia alguna. De acuerdo con esto, una creencia provisional, contrario a las no-provisionales, no pueden ser guías muy *confiables* para la acción, pues no pueden ser lo mínimamente fuertes como para configurar hábitos de conducta *completamente estables*, esto es, para hacer concebir *confiablemente* un conjunto de expectativas posibles a partir de la asunción de su contenido proposicional. En otros términos, este tipo de creencias débiles, en tanto provisionales, se las adoptaría para llevar a cabo conductas siempre con desconfianza.

Piénsese, por ejemplo, en un científico-L<sup>57</sup> que haya llegado a la creencia muy débil – con alto grado justificatorio – de que “El principio empirista de Uniformidad de la Naturaleza es verdadero”<sup>58</sup>. Una creencia como esta implicaría alguna expectativa diferente en un sujeto que, contrario al científico-L, creyera *fuertemente* en dicha proposición. Supóngase, por ejemplo, que Porfirio creyera fuertemente en que el principio de Uniformidad de la Naturaleza es verdadero. De acuerdo con esto:

“si Porfirio escuchara relampaguear muy cerca de su casa y tuviera que salir, entonces, dado que ha observado que en el pasado siempre que ha relampagueado cerca a su casa ha llovido y ha tenido que sacar la sombrilla, puede tener la expectativa de que esta vez lloverá cerca de su casa y que tendrá que sacar la sombrilla”.

Pero si un agente creyera muy débilmente en la proposición “El principio empirista de Uniformidad de la Naturaleza es verdadero” este agente adoptaría esa creencia débil de modo provisional, no confiado, lo cual significa que estaría atento a que la más mínima

---

<sup>57</sup> En realidad se trataría más de un filósofo-L dado que, como veremos, su creencia es acerca de un principio filosófico, pero para nuestros intereses da igual.

<sup>58</sup> De acuerdo con Hume con el principio de Uniformidad de la Naturaleza se afirma que en la naturaleza existe una regularidad de acuerdo con la cual ‘el futuro siempre se comportará conforme al pasado’ (cf. Hume, [E]: sec. 4, parte 2)

experiencia pueda refutar dicha proposición. En otras palabras, no podría confiar *del todo y fuertemente* en que las expectativas que se seguirían de creer en la proposición serán el caso.

El anterior análisis nos deja, pues, la siguiente moraleja: es un error afirmar que entre más débil sea una creencia, más seguro se está de su certeza (i.e., se la adopte como no-provisional). Al contrario, entre más débil sea, entre más cercana esté la posibilidad de que una experiencia en contra la pueda refutar (es decir, que tal experiencia tenga el más alto nivel de fuerza refutadora) menos razones habrá para pensar que la creencia está asegurada, que es fuerte o confiable. Adoptamos siempre las creencias débiles con un grado bajo de confianza, con precaución, cuidado, alerta, atención. Es en ese sentido que el científico-L debe, como dice Peirce, "permanecer alerta hacia las excepciones" (CP 8.236).

Pese a lo poco natural que parezca esta postura, debería ser, por lo demás, la actitud que ha de adoptar un científico genuino. La razón de ello sí resulta natural: en efecto, a medida que incrementa la fragilidad de los contenidos de nuestras creencias, se está cada vez más cerca de la "ruptura" de las mismas ante la aparición de la más mínima experiencia en contra.<sup>59</sup> Esto significa que un acercamiento a la fragilidad absoluta de la proposición nos deja cada vez más cerca de una duda inclemente. En efecto, si fuese el caso que se tomara una experiencia en contra con la fuerza refutadora suficiente para refutar nuestra creencia (una experiencia recalcitrante), sobrevendría una duda muy fuerte que inhibiría la conducta (en el sentido de que no se sabría qué expectativas se seguirían de aceptar la proposición) y motivaría una indagación para salir de aquél estado. Ahora bien, una vez más, del hecho de que se tenga una creencia cuyo contenido es el más frágil posible, no debe seguirse que sea *completamente* no-apta para guiar la conducta, después de todo, tal creencia frágil no ha sido "rota" por la experiencia, de modo que sí podemos actuar conforme a ella, pero siempre con actitud precavida (*cautionary*), cuidadosa, desconfiada, una actitud atenta a cualquier experiencia que conduzca a un replanteamiento de la creencia sostenida.

---

<sup>59</sup> Piénsese, por ejemplo, en la posibilidad de ir elaborando, a medida que pasa el tiempo, un jarrón con una textura cada vez más frágil. Entre más frágil, más riesgo se corre de ser roto ante el más mínimo contacto.

Visto así, bajo la actitud empirista-radical se *apunta* a establecer creencias con un grado de debilidad cada vez mayor (i.e., con contenido proposicional muy frágil), lo cual implica estar cada vez más precavidos ante el conjunto de experiencias que podrían refutar nuestras creencias. En ese sentido, y contrario a lo que podría pensarse inicialmente, la desconfianza que genera la debilidad de las creencias motiva la idea de ir *en busca de* experiencias y expectativas contrarias en diferentes contextos – actuales y posibles – en los que una proposición tome lugar, todo esto con el objeto de ir acotando cada vez más ese conjunto de posibilidades, de encontrar rupturas, de crear nuevas hipótesis.

El anterior análisis nos da un marco general que nos permite explicar muchas conductas en torno al modo como se fija una creencia en la ciencia, cómo se cree que deberían fijarse, cómo se evalúan esas creencias en distintos contextos de aserción, y qué concepción de la ciencia supone.

### **3.5 Algunas consecuencias de la AER**

#### **I. El carácter ilimitado de la indagación científica.**

El proceso que consiste en ir debilitando cada vez más las creencias, en ir fragilizado su contenido e ir en busca de experiencias recalcitrantes es consistente con la idea peirceana de que en ciencia el proceso de indagación científica ha de ser ilimitado y llevado a cabo por una comunidad igualmente ilimitada de investigadores capaz de incrementar el conocimiento (CP. 5. 311). En efecto, cada nueva creencia adquirida debe someterse a un escrutinio por parte de la experiencia cada vez más riguroso, un escrutinio que a medida que la respalda, la va debilitando. Para ponerlo en otros términos, se trata de que en el contexto de la ciencia el contenido de cada nueva creencia adquirida se vaya fragilizando hasta que se “rompa” por el incesante “martilleo” de la experiencia. Esto asegura la idea de que se requieran fijar nuevas creencias débiles en la medida que las viejas creencias con contenidos frágiles se vayan rompiendo, es decir, asegura un proceso iterado de “rompimiento” de creencias para la adquisición de otras nuevas que el curso de la

indagación *debería apuntar a* subvertir o “romper” nuevamente para que el proceso se repita ilimitadamente. Es en ese sentido que cobra significado la idea de un proceso ilimitado de indagación llevado a cabo por comunidades de indagación científicas a través de los siglos de los siglos; un proceso que, de acuerdo con Peirce, garantiza que “la vida intelectual en el universo finalmente nunca cesará” (CP. 8.43).

## II. La idea regulativa de la Ciencia.

De acuerdo con lo anterior, no puede haber un *punto límite* ni mucho menos un *límite ideal* de la indagación científica. Si por *límite ideal* se entiende un estado en el que, como Putnam aseguró, toda la evidencia empírica para justificar nuestras creencias está disponible a nosotros, entonces es claro que bajo la actitud empirista-radical un límite tal es imposible. Si todas nuestras creencias científicas deben adoptarse en el contexto de la ciencia con una actitud provisional, desconfiada o precavida, no es posible que exista un momento *T* para un científico-L en el que dicha desconfianza pueda cesar definitivamente, es decir, un estado en el que crea que ha alcanzado toda la evidencia suficiente para *asegurar* su confianza en la creencia.

Es en este sentido que concebir un estado ideal de la indagación científica no puede fungir como idea regulativa de nuestras indagaciones. Contrario a lo que piensa Hookway (sección 1.2.4), nuestras creencias científicas no deberían apuntar a ser creencias que logren ser imperturbables por la experiencia<sup>60</sup>; por el contrario, la actitud empirista-radical que debería ser propia de la ciencia nos pone en disposición de *apuntar a* creencias cada vez más débiles (i.e., a fijar creencias con contenido proposicional cada vez más frágil) y eso significa *apuntar a* creencias que puedan ser perturbadas por la más mínima experiencia en contra e ir en busca de las experiencias que puedan perturbarlas. No hay, desde el punto de vista que estamos considerando, una suerte de *aproximación* hacia la imperturbabilidad de las creencias por parte de la evidencia, de modo que adoptar y refinar una creencia científica no significa estar en un estado aproximado y cada vez más cercano a

---

<sup>60</sup> Como vimos en la sección 1.2.4 ese carácter imperturbable definía el estatus de verdad de una creencia. En la parte VII de la presente sección trataremos las consecuencias de la concepción que estamos adoptando con relación a la verdad.

un estado de imperturbabilidad evidencial.

Del mismo modo, no puede entenderse en qué sentido es posible hablar de un ‘punto límite de la indagación’ si se lo entiende como un ‘estado final’ de la misma. Un estado final de la indagación significaría un cesamiento de la indagación científica, pero como hemos mostrado, la indagación debe concebirse ilimitadamente. El único sentido en el que se puede hablar de indagación final es aquel en el que una indagación científica se detiene por falta de evidencias en contra; pero en estricto sentido, una indagación científica, si se asume con actitud radical, no debería detenerse nunca, pues se trata de una actitud en la que se está *en busca de* la experiencia recalcitrante que nos coloque en la posición de renovar nuestra indagación, sugerir nuevas hipótesis, obtener nuevos resultados. Pensar en que puede haber un final de la indagación, implica pensar en algo que es completamente adverso a lo que *debería ser* el espíritu mismo de la indagación científica. Es aquél *ir en busca de* experiencias recalcitrantes que “rompan” la fragilidad del contenido de nuestras creencias lo que ha de contar como el ideal regulativo de la ciencia.

### **III. Ciencia sin convergentismo.**

La idea de que la ciencia debería apuntar a estados de creencias cada vez más frágiles y por tanto ir en busca de experiencias recalcitrantes, es completamente contraria a la idea de que la ciencia genuina apunta *finalmente* a refinar, mejorar o confirmar las creencias establecidas. Por el contrario, podríamos decir que el propósito final de la ciencia radical no es apuntar a un estado de consenso, sino más bien de disenso. Si bien se requiere de consenso para garantizar en alguna medida el diálogo propiamente científico, ese consenso no es el ideal regulativo de la indagación. La discusión científica solo puede darse en medio de las condiciones que permiten la diferencia. No hay, como Hookway sugiere también, una tendencia convergentista ni una suerte de compromiso con la idea de que tal convergencia estará asegurada cuando se dice creer en una proposición. Creer en una proposición en el contexto científico radical no significa comprometerse con la idea de que la proposición es defendible a la larga” ni mucho menos con que “las proposiciones verdaderas son irrefutables” (Hookway: 2005: 65). Todo lo contrario, estar atento o precavido a que la



creencia pueda ser falsa implica pensar en que es completamente *rebatible* a la larga.

#### IV. Los compromisos prácticos de la AER

El anterior punto nos conduce a repensar en cuáles serían los compromisos prácticos que un agente adopta cuando acepta una creencia. Como vimos en las dos primeras partes de este escrito (capítulos 1 y 2), tanto neopragmatistas (Rorty) como neopragmaticistas (Hookway) aparentemente disienten en el conjunto de compromisos prácticos que se siguen de creer que una proposición es verdadera. Para Rorty, creer en una proposición implica, en la práctica, poseer un conjunto de razones que justifican su adopción y cuyo grado justificatorio (para ponerlo en los términos que hemos traído a colación) es relativo al conjunto de audiencias posibles que podríamos imaginar aceptando dicha creencia. En otros términos, pese a que estas audiencias (ya sean nazis, liberales, homofóbicos, teóricos de la relatividad, o teóricos cuánticos, etc.) tengan sus propios estándares de justificación (su propias maneras de evaluar argumentos y proposiciones), el *grado justificatorio* de una creencia estaría sujeto al número de audiencias que la aceptan. Por su parte, para Hookway creer en una proposición implica adoptar una suerte de compromiso, a saber, que cualquiera que indague lo suficiente y lo suficientemente bien en tal proposición llegará, a la larga, a un nivel de aceptación en tal proposición condicionado por la falta de evidencia que perturbaría tal aceptación. Con la postura que estamos adoptando debemos preguntarnos qué tipo de compromisos prácticos son aquellos que adopta un científico-L cuando acepta o cree una proposición y en qué se diferencian de los compromisos adoptados por neopragmatistas y neopragmaticistas.

En efecto, creer en  $p$  es el resultado de haber fijado tal proposición en virtud de un estándar de justificación que determina el grado justificatorio de la creencia en  $p$ . Ahora bien, como vimos en la sección 3.3, *fijar  $p$*  es diferente de *defender  $p$*  y también es diferente de que una comunidad *acepte* la defensa de  $p$  por parte del agente que la fijó. La *fijación* de  $p$ , si se hace dentro del marco del contexto de la ciencia, implica el uso de estándares de justificación altos y un alto grado de debilidad en la creencia. Como hemos venido insistiendo, este alto grado de debilidad implica un conjunto de actitudes hacia la

proposición: desconfianza, precaución, etc., que si bien no inhiben del todo la conducta, sí le aportan una serie de condiciones que no se encuentran en creencias fijadas por otros estándares más bajos y menos débiles. De este modo, la creencia de que  $p$  para el agente depende de los estándares con los que los fijó y los propósitos de trasfondo que lo condujeron a fijar esa creencia. Visto así, el agente puede creer que  $p$  independientemente de las audiencias de justificación que *evalúan* su creencia de que  $p$ . Las razones por las cuales cree que  $p$  son relativas a los estándares de justificación que el sujeto usó en función de sus propósitos y en ningún sentido son absolutamente relativas a los estándares de justificación de las audiencias ante las cuales eventualmente tendrá que *defender* sus creencias, ni mucho menos el grado justificatorio de la misma es relativo al número de audiencias que la acepta.

Así, por ejemplo, el hecho de que un científico genuino apunte a creer proposiciones muy frágiles con base en estándares altos de justificación explica por qué tal científico tiene que justificar sus creencias con estándares más bajos cuando presenta sus resultados ante audiencias no expertas. En efecto, tratar de justificar unas creencias débiles con base en estándares de justificación muy altos ante audiencias de justificación no expertas, sería un despropósito, pues las expectativas de este tipo de audiencias sobre las proposiciones de la ciencia están restringidas a los propósitos mismos del modo de vida práctico. Es en función de tales propósitos que las audiencias de justificación del modo de vida cotidiano adoptan los estándares de justificación (bajos o medios) con los cuales *evalúa* todo tipo de creencias.

Cabe aclarar que en algunos casos resulta imposible sustentar una creencia ante una audiencia X si ésta posee estándares de justificación más altos que aquellos por los cuales adquirimos o fijamos la creencia en cuestión. Si Porfirio fijó una creencia cuyo contenido es robusto por medio de un estándar de justificación de grado medio, entonces, a no ser que cuente con los conocimientos y las habilidades necesarias para respaldarla conforme a estándares altos de justificación, no sabrá cómo respaldar su creencia fuerte en función de tales estándares altos. Ahora bien, lo más importante aquí es que Porfirio tendrá poco interés en respaldar la creencia fuerte a partir de altos estándares, pues al justificarla con

altos estándares corre el riesgo de que su creencia se vuelva débil y, en consecuencia, puede llegar a determinar que la creencia no es eficaz al propósito inicial para el que fue adquirida (propósitos de la vida práctica); pero también puede ocurrir que, si la creencia se fija conforme a un alto estándar y se vuelve débil, Porfirio podría mantener una actitud fuerte o débil dependiendo del propósito para el que la use. Si tratara de defenderla ante una audiencia de filósofos, su actitud proposicional sería débil y usaría los estándares de justificación altos para *defenderla*; pero si se tratara de usarla en la vida diaria, su creencia sería fuerte dado que los estándares de justificación de la vida práctica (concebidos en función de los propósitos en este modo de vida) son más bajos y pese a que, como vimos (sección 3.3), haya adquirido la creencia por altos estándares de justificación.

Así, cabe hacer todavía una diferencia entre grado justificatorio para el agente, y grado justificatorio para las audiencias de justificación. Dado que este tipo de valores puede divergir en relación con los estándares de justificación usados para fijar, defender o evaluar una creencia, y en relación también a los propósitos con que se fija, se defiende y se evalúa, debe haber una diferencia entre justificar una creencia para uno mismo y justificar una creencia para los demás. Tener dudas hacia una proposición significa tener dudas acerca de si está bien justificada con base en un estándar particular que no siempre tiene que coincidir con los estándares de las audiencias ante las cuales se defendería la creencia. El error en el que cae Rorty es el de hacer coincidir la aceptación de una creencia por parte de un agente con la aceptación de dicha creencia por parte de las audiencias de justificación. Ahora bien, es cierto que los estándares de justificación de las audiencias que evalúan la defensa de una creencia, pueden coincidir con los estándares de justificación con que un agente fija y defiende su creencia. En este caso, sin embargo, se trata de una coincidencia que no tiene que hacer pensar que nuestro interés por fijar creencias esté supeditado al interés de defenderlas ante determinadas audiencias. Uno puede fijar creencias con base en estándares altos pese a que la posibilidad de que exista una audiencia que esté en condiciones de entender las razones por la cuales se fijó sea remota cultural o históricamente.

## **V. Ciencia y vida cotidiana**

Un científico-L que cree que  $p$  espera que se sigan tales y tales experiencias o se presenten tales o tales evidencias observables si se acepta la proposición. Valga aclarar que este tipo de creencias muy débiles son adoptadas por el científico en el marco del modo de vida puramente científico, pues en su vida cotidiana tendrá que creer en estas mismas proposiciones de un modo fuerte. En efecto, si creyera débilmente en ellas en el contexto de la vida cotidiana el científico-L correría el riesgo de padecer una suerte de “paranoia de la evidencia”. Un científico que fije creencias muy débiles en el laboratorio y extrapole ese grado de creencias al contexto de la vida cotidiana, será un científico tremendamente torpe para resolver cuestiones de carácter práctico, desconfiaría muchísimo de la experiencia, sería tremendamente precavido con su “andar por el mundo” y, en grado extremo, ni siquiera actuaría, por no decir que gastaría un tiempo y esfuerzos innecesarios.

Por esa razón, las creencias dadas en el contexto del modo de vida de la ciencia, si bien no son en absoluto no aptas para la conducta, no pueden ser guías *seguras* y confiables para la acción propiamente requerida en el ámbito de la vida cotidiana. Es en ese sentido que uno puede entender la alusión de Peirce según la cual la ciencia genuina es inútil, pues no hay cabida en ella para un concepto propiamente práctico de creencia:

“I hold that what is properly and *usually* called belief... has no place in science at all” (1898. CP. 1.616 ss)

... whether the word truth has two meaning or not, I certainly do think that *holding for true* is of two kinds; the one is the *practical holding for true* which alone is entitled to the name of Belief, while the other is that acceptance of the proposition which in the intention of pure science remains always provisional (Peirce, 1992: 178)

“Full belief is willingness to act upon the proposition in vital crises, opinion is willingness to act upon it in relatively insignificant affairs. But the pure science has nothing at all to do with *action*. The propositions it accepts, it merely writes in the list of premises it proposes to use” (1898. CP. 1.635).

Los razonamientos científicos nunca generan creencia total (*full belief*)<sup>61</sup>. Entre más esté

---

<sup>61</sup> Para un análisis de la tesis de la no-creencia en ciencia véase Hookway, 2002, cap. 1.

una creencia fijada por el impulso de los instintos o el sentimiento (bajísimos estándares de justificación), más bajo será el grado justificatorio de las mismas, pese a que, al mismo tiempo, más arraigada o fuerte será esa creencia. Si hay creencias que están bajo el influjo de los sentimientos y del instinto, no será posible tener la habilidad para controlar su uso y aceptación. La característica principal de las creencias totales es que no están, desde el punto de vista científico, sujetas a nuestro control. En cambio, las creencias científicas requieren de *auto-control racional crítico* (CP. 5. 418 - 420): las proposiciones teóricas (proposiciones frágiles) deben ser tratadas siempre con desconfianza, siempre examinadas con actitud crítica bajo el influjo de la razón. La actitud del científico debe ser siempre crítica, no sólo debe comprobar y dar claridad a sus creencias, sino que debe estar dispuesto a modificar o rechazar las creencias que no soporten el peso de la experiencia. Como lo sostiene Peirce, "el espíritu científico requiere que un hombre esté listo a todas horas para deshacerse completamente de su carga de creencias, en el momento en que la experiencia esté en contra de ellas" (CP 1.55).

## **VI. Normatividad y Objetividad**

Hemos indicado que existen estándares de justificación en virtud de los cuales se fija una creencia, estándares que determinan el grado justificatorio de misma (sección 3.2.2). Estos estándares los identificamos con los 4 métodos de fijación de creencias concebidos por Peirce. Lo que no hemos determinado es por qué han de ser sólo esos métodos los que determinan los valores altos, medios o bajos de las creencias y en función de qué afirmamos que determinen tales valores. En otras palabras, ¿qué hace que la fijación de una creencia por medio de un estándar como el del método científico le confiera un alto grado justificatorio a la creencia?; ¿por qué el método científico constituye un estándar de justificación alto en comparación con el método *a priori* o el método de tenacidad o autoridad? ¿No puede un estándar como el de la autoridad ser un alto estándar de justificación para una comunidad que así lo considere?

El debate en torno a cuáles deben ser los criterios para optar por un estándar de justificación en lugar de otro al margen de nuestros propios estándares, y cómo sería posible evaluarlos

y distinguir los buenos de los malos de manera objetiva, ha sido la manzana de la discordia entre diversas posturas pragmatistas (cf. Kalpokas, 2005). Este debate alcanza su apódoxis en la discusión que mantuvieron Putnam (1990; 2000) y Rorty (1993; 2000; 2000a).<sup>62</sup> Si bien Putnam reconoce que toda proposición se acepta o rechaza en función de las razones o justificaciones que se brindan para ello, para este autor deben existir estándares de justificación mejores o peores independientemente de si muchas personas o audiencias de justificación las toman como mejores o peores<sup>63</sup>. De ahí que Putnam considere necesaria la idea de un criterio para diferenciar las primeras de las últimas, un criterio en su opinión *objetivo* para determinar qué cuenta como una auténtica justificación y qué no.<sup>64</sup> Dar cuenta de ese criterio era importante para Putnam porque permitiría sentar las bases para una clara diferenciación entre verdad y justificación. Un discurso es verdadero (o *auténticamente* justificado) si satisface una serie de criterios objetivos que lo distinguen de ser *meramente* justificado.<sup>65</sup>

Motivados por esta idea, varios autores han tratado de buscar el criterio que diferencie claramente las proposiciones verdaderas o *auténticamente* justificadas de las *meramente* justificadas<sup>66</sup>. En este escrito no somos ajenos a esa preocupación. Hemos dicho que el método científico brinda un alto estándar de justificación pero no hemos indicado la razón de ello. ¿Por qué el método científico brinda un grado justificatorio alto a las creencias que

---

<sup>62</sup> No menos importantes son las posturas de Habermas (1996; 2000) y Apel (1997) para quienes la idea de una comunidad ideal de comunicación permite concebir rasgos como incondicionalidad, trascendencia, y validez universal como presupuestos del discurso y la comunicación con otros. Rasgos que sirven como garantía de evaluación del discurso.

<sup>63</sup> Putnam así lo piensa cuando dice: “Es algo interno a nuestra imagen de la garantía el que ésta es lógicamente independiente de la mayoría de nuestros pares culturales” (Putnam, 1990: 24). “Ya sea que el resultado de un cambio sea bueno (una reforma) o malo (el opuesto) esto es lógicamente independiente de si muchas personas toman dicho resultado como una reforma” (Putnam, 2000: 84).

<sup>64</sup> Una auténtica justificación, según Putnam, debe satisfacer al menos los siguientes principios: (1) En circunstancias normales [*ordinary circumstances*], usualmente hay una cuestión de hecho [*a fact of the matter*] para determinar si los enunciados que la gente hace están justificados o no. (2) La justificación o injustificación de un enunciado es independiente de si la mayoría de nuestros pares culturales afirman que dicho enunciado está justificado o no. (3) Nuestras normas o estándares de aseverabilidad justificada son productos históricos; se desarrollan en el tiempo. (4) Nuestras normas y estándares siempre reflejan nuestros intereses y valores. Nuestra imagen del progreso intelectual es parte, y únicamente tiene sentido como una parte de, nuestra imagen del progreso humano en general. (5) Nuestras normas y estándares de cualquier cosa –incluyendo la aseverabilidad justificada– pueden reformarse. Hay normas y estándares mejores y peores. (Putnam, 1990: 24).

<sup>65</sup> Hemos tratado aspectos de este debate en: Garzón (2008).

<sup>66</sup> Vg., Bilgrami (2000), Wellmer (2004).

son fijadas por dicho método? Una respuesta rápida sería que tal método proporciona una base *objetiva* en función de la cual las creencias son fijadas. Pero esta respuesta no hace más que desplazar la pregunta a ¿cuál es dicha base objetiva? En última instancia, ¿qué hace que las razones para fijar creencias a través del método científico sean, en el lenguaje de Putnam, buenas razones?

A primera vista, pareciera que el estatus (alto, medio, bajo) de un estándar de justificación ha de medirse en virtud de lo que cuenta como una buena o una mala razón para creer una proposición. Si esto fuera así, habría que preguntar cuáles son los criterios para diferenciar una buena de una mala razón. Más arriba indicamos que la evaluación de un *resultado* se hace en función del propósito que motivó ir en busca de tal resultado. Un resultado es adecuado, válido, aceptable, despreciable, malo, etc., dependiendo de la satisfacción del objetivo que dio origen a su búsqueda. Del mismo modo, podríamos decir aquí que la *evaluación* de una *razón* para sostener una creencia debe hacerse en función del propósito. Así, por ejemplo, si X fija una creencia con base en el método de autoridad para resolver un propósito de la vida cotidiana (caso del visitante que pregunta por direcciones) podríamos decir que X tiene buenas razones para confiar en la creencia fijada por ese método, mejores incluso que las que tendría si hubiera fijado esa creencia por método científico. ¿Debemos decir por ello que el estándar de justificación de autoridad es alto? Si un estándar de justificación se califica como alto, medio, o bajo tanto en función del contexto de aserción como del propósito que motiva su ejecución y el resultado obtenido, entonces no habría razones para pensar que el método científico prime como estándar de justificación por encima del método de autoridad y confiera un alto grado justificatorio a las creencias. Luego, apelar a las buenas o malas razones *en función de* los contextos, los propósitos y los resultados nos deja en un relativismo de los estándares de justificación, que es la consecuencia que pragmatistas tipo Rorty suelen respaldar.

Para evitar esta consecuencia basta mostrar que las buenas o malas razones en función de los propósitos de los contextos de aserción no son constitutivas de los valores (altos, medios, bajos) de estándares de justificación. Para ello lo primero que hay que indicar es que si bien cada modo de vida tiene sus propias maneras de razonar en función de sus

propósitos, estos modos de razonar se llevan a cabo sólo a partir de formas específicas de inferencias (deducciones, inducciones o abducciones), lo cual significa que esas formas de hacer inferencias son en algún sentido diferentes en todos los contextos de aserción. En otros términos, en cada contexto de aserción los hablantes tienen un conjunto de creencias que se infieren de otro conjunto de creencias en virtud de unas formas específicas de inferencias: deducciones, inducciones y abducciones<sup>67</sup>. Estos tipos de inferencias se llevan a cabo en cualquier contexto de aserción, pero no por ello debemos decir que son aplicadas de la misma manera. Los tipos de inferencias comportan premisas que de algún modo son creídas por los agentes, de modo tal que las conclusiones a las que dan lugar deben ser creídas por ellos si aplican correctamente las reglas estructurales de razonamiento y si sus creencias satisfacen los criterios de aserción del contexto en el que son proferidas.<sup>68</sup> Imaginemos a un estudiante practicante de medicina que trata de dar un diagnóstico adecuado a un paciente con algunos síntomas. El estudiante aprendió en su universidad la siguiente regla general: “Todo aquél que se encuentre en un estado X, tendrá los síntomas ABC”. El practicante observa que el paciente presenta los síntomas ABC (*resultado*) y concluye, de manera hipotética, que puede ser el *caso* que el paciente se encuentre en el estado X. Se trata de una instancia típica de abducción en la que se infiere un *caso* a partir de una *regla general* y un *resultado*. La pregunta que nos interesa aquí es cuál puede ser el grado justificatorio de la regla general en la cual el estudiante cree. En este caso, el practicante llevó a cabo una inferencia abductiva basado en una premisa (la que funge como regla general) que fue, por decirlo así, obtenida por un método de autoridad (aceptar la proposición porque las instituciones universitarias lo dicen). El practicante no podía ponerse en la labor de creer en la proposición que expresa la regla general con base en un estudio experimental de casos (el paciente podría morir mientras el practicante lo hace), y

---

<sup>67</sup> La deducción y la inducción, tomadas aisladamente o en conjunto, pueden hacer que un agente infiera proposiciones a partir de creencias previas, proposiciones que entrarán al acervo de creencias del agente. Pero nadie puede hacer que una proposición inferida de un tipo de razonamiento abductivo se convierta, en función de la sola inferencia abductiva, en una creencia. La conclusión de una inferencia abductiva es una hipótesis, cuyas consecuencias (a partir de razonamientos deductivos) deben ser sometidas al juez de la experiencia (por razonamientos inductivos). En este sentido, la triplete abducción-deducción-inducción sí puede generar otras creencias, pero, recordemos, sólo en el caso en que, después de concebir las consecuencias de la asunción de la hipótesis, se presente un número considerable de evidencias que las respalden. Es en este sentido triple que se usa aquí ‘modo de inferencia abductiva’.

<sup>68</sup> Se dejan de lado los casos (muy comunes por lo demás) en los que un agente cree en la conclusión de un argumento pese a que esté sea sintácticamente inválido (v.g. falacias).



por tanto, debe aceptar dicha regla con base en un estándar de justificación como el de autoridad. Así, tanto él como nosotros podemos decir que tenía buenas razones para creer en tal regla. Pero si esto es cierto, entonces son los estándares de justificación y los propósitos los que constituyen qué ha de contar como una buena o una mala razón para creer en una proposición o llevar a cabo razonamientos y no las buenas o malas razones las que constituyen el valor de tales estándares.

Volvamos entonces a nuestra pregunta inicial: ¿qué hace que un estándar de justificación sea alto, medio o bajo? ¿Qué nos hace pensar que fijar una creencia por el método científico confiera un grado justificatorio alto a dicha creencia en comparación con cualquiera de los otros métodos? Algo nos debe poder decir el hecho de que el practicante crea en la proposición que expresa la regla general porque fue aprendida en la universidad (o la leyó en un libro de patología) y no porque se haya tomado el trabajo de deducir esa regla a partir de una generalización empírica rigurosa.

Dijimos arriba que en la aplicación del método científico es al final del proceso de inducción dónde finalmente se fija la creencia hacia una proposición (después de proponer esa proposición como una hipótesis, resultado de un razonamiento abductivo, y concebir deductivamente las posibles consecuencias que se seguirían si fuese cierta). En otros términos, uno llega a creer en una proposición con base en el método científico una vez ha podido contrastar con la experiencia que los resultados experimentales que uno concibió como siguiéndose de su asunción (en tanto hipótesis) son el caso. Esto significa que, una vez uno ha alcanzado un estado de creencia en tal proposición, uno está preparado para que – bajo ciertas circunstancias, y cuando se es estimulado por motivos dados – ciertas experiencias sean el caso, de modo que podamos actuar de determinada manera con *algún grado* de confiabilidad. Así como ocurre con los otros métodos para fijar creencias, con la aplicación del método científico apuntamos a fijar ciertos hábitos de conducta. Pero a diferencia de los otros métodos de fijación de creencias, el método científico entraña un proceso de contrastación experimental en la inducción. Es en virtud de este proceso que podemos calificar al método científico como un estándar de justificación alto en comparación con los demás. En efecto, cuando fijamos una creencia por método de

tenacidad o autoridad, las expectativas que tenemos acerca de las creencias fijadas por ellos se asumen por defecto (*default*), es decir, no *se apunta a* contrastarlas *tajantemente* con la experiencia. El hecho de que los efectos que se seguirían de creer en una proposición fijada por tenacidad o autoridad se asumen por defecto (porque se desea creer o porque los dijo la autoridad), hace que las posibles experiencias en contra de dicha creencia no inhiban la conducta, permitiendo entonces que sigamos manteniendo la creencia en tal proposición.

La razón por la que terminamos asumiendo por default una actitud proposicional fuerte es simple: los dos primeros métodos para fijar creencias no brindan las *condiciones propicias* para que nuestra creencia *podiera llegar a ser* débil; un método brinda las condiciones propicias para que las creencias puedan ser débiles cuando es inherente a dicho método un proceso que permita contrastar aquello que es objeto de indagación con algún criterio que permita determinar si debe ser creído o no en algún grado. Ese proceso se da cuando se aplica el método científico. En consecuencia, dado que tal proceso de contrastación no es inherente a los métodos de tenacidad y autoridad, siempre que fijemos una creencia por cualquiera de estos dos métodos, nuestro hábito de acción permanecerá intacto ante experiencias en contra.

En este sentido, puede verse por qué es la evidencia empírica la que autoriza o no a creer *genuinamente*. Si la evidencia es adversa y seguimos creyendo en nuestra proposición, porque sirve a fines propiamente prácticos (en términos de ahorro de tiempo y esfuerzo), estamos adoptando una actitud que infringe, por decirlo de algún modo, la autoridad de la experiencia. Podemos mantener nuestros hábitos de conducta ante la experiencia adversa pero no estaríamos autorizados por la experiencia a hacerlo. Visto así, el respeto a la evidencia constituye el criterio para determinar el grado (alto, medio, bajo) de los estándares de justificación.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Con esta concepción tratamos de tomar partido en el debate acerca de si la experiencia puede o no contar como criterio para justificar nuestras creencias o si sólo debe entenderse como la causa de las mismas. (Cf. McDowell, 1994; Rorty, 1991, 1998; Davidson, 2001). Claramente aquí estamos afirmando que la experiencia no sólo constriñe lo que puede ser creído, sino que justifica nuestras creencias. No lo hacemos a partir de una redefinición de la noción de experiencia como haciendo parte del espacio lógico de las razones (McDowell), sino mostrando cómo el contraste de nuestras creencias con la experiencia nos indica el tipo de actitud proposicional o hábito de acción (fuerte o débil) que estamos adoptando (actitud definida en términos de las expectativas que se siguen de creer una proposición y la conducta a la que esas expectativas da lugar) y, por

Alguien podría arriesgar una primera objeción ante lo recientemente expuesto: si lo que se ha mostrado en el párrafo anterior es cierto, no podemos explicar cómo es que un agente que use el método científico puede mantener una actitud de creencia fuerte hacia una proposición. Para responder a esta objeción basta con que recordemos lo que dijimos en la sección 3.3. Allí tratamos de mostrar que un agente puede fijar una creencia con base en un alto estándar y, no obstante, no estar dispuesto a asumir de un modo débil las consecuencias que deberían seguirse al aceptar tal creencia. Dijimos que la adopción de la creencia como débil o como fuerte ante una proposición depende de la actitud epistemológica del agente (radical o moderada). Esto quiere decir que si bien el método científico pone a disposición del agente el conjunto de expectativas que deberían asumirse de creer en una proposición, es finalmente el agente el que *elige* la actitud fuerte o débil ante dicho conjunto de expectativas. Aquel que fija una creencia con base en un estándar bajo no tiene esta alternativa, y simplemente adopta *por defecto* una actitud fuerte ante sus creencias.<sup>70</sup> En efecto, es cierto que cada uno de los estándares bajos puede generar un alto grado de confianza en la proposición creída (incluso más que la confianza que genera una creencia fijada por método científico) pero lo que los convierte en métodos que encarnan bajos estándares de justificación es precisamente la idea de que no proporcionan las condiciones para que el agente pueda elegir, ante evidencia en contra, entre cambiar de postura o cuestionar su creencia (es decir, entre tener o no en cuenta la contra evidencia). Por esta razón, el agente que usa estándares de justificación bajos simplemente asume una actitud de

---

tanto, el tipo de justificación que tenemos para sostenerlas. Sin embargo, desde el punto de vista de la semiótica pragmaticista uno podría elaborar una postura que trate de responder a la objeción típica de que “lo dado” no puede justificar nuestras creencias (Sellars). Los elementos de una postura tal serían objeto de toda una investigación profunda, por lo que no la vamos a desarrollar aquí. Pero valga decir que si uno caracteriza exitosamente, desde el punto de vista semiótico, todos los elementos constitutivos de la realidad (desde la experiencia hasta los hábitos de acción mismos) como poseyendo los rasgos esenciales de un *signo* (tal y como lo trata de hacer Peirce *EP* 2.4-10; *CP* 2.230-232), establecería las condiciones para articular un concepto de experiencia que mantenga su valor epistémico y normativo con respecto a nuestras creencias. En efecto, al definir tanto los datos experimentales como las creencias en términos de *signos*, la relación e interacción entre experiencias y hábitos sería descrita en términos de la interacción de signos en un mismo espacio o reino semiótico. De este modo, se superaría, vía semiótica, la tradicional dicotomía excluyente entre esquema – contenido (Davidson) o entre el espacio lógico de las razones y el espacio de la investigación científica (Sellars) o entre el reino de lo no-conceptual (o no cognitivo) y lo conceptual (o cognitivo) y, al mismo tiempo, se podría mantener viva la idea de que la experiencia puede justificar nuestras creencias. (Para un intento de una teoría semiótico-epistemológica tal véase Kalpokas, 2008)

<sup>70</sup> En ese mismo sentido uno podría afirmar que la aplicación de un alto estándar de justificación da un mayor grado de ‘libertad epistémica’, una suerte de ampliación de posibles rutas (actitudes) epistémicas que uno puede decidir elegir o no.

creencia fuerte por descontado.

Otra posible objeción podría ser la siguiente: Si es cierto que evaluamos resultados en función de los propósitos (un resultado es bueno o malo si satisface o no el propósito que lo motivó) entonces lo que *nos autoriza* en la vida práctica a sostener una creencia no es la experiencia, sino que tal creencia sea eficaz en términos de tiempo y esfuerzo, es decir que conduzca a resultados más o menos inmediatos y útiles. Para responder a esta objeción, puede afirmarse que si bien es cierto que en este caso el resultado de una creencia en función del propósito autorizaría *de algún modo* a creer en la proposición, ello no implica que no exista un criterio o norma de segundo grado que *autorice genuinamente* la creencia. Para entender este punto puede hacerse una analogía con el cumplimiento o incumplimiento de las leyes ciudadanas. Muchas veces infringir la ley puede ser más útil o práctico que no infringirla<sup>71</sup>, y en ese sentido, dado que el propósito es práctico, infringir la ley puede autorizar nuestras conductas, pero esto sólo puede decir que la infracción de la ley está autorizada en el mundo de la practicidad, no en el mundo de la legalidad ciudadana. El que una solución sea más práctica no implica que estemos autorizados, en el marco de la legalidad (norma de segundo nivel), a infringirla. Asimismo, el hecho que se pueda afirmar que estemos *de algún modo* autorizados a creer en la proposición fijada con un bajo estándar, dados ciertos propósitos, de allí no se sigue que ese sea el criterio que autoriza *genuinamente* la creencia.

Una ventaja adicional que se desprende de fijar una creencia por el método científico es que, al tener como criterio de justificación la experiencia, brinda las condiciones adecuadas para que un agente pueda decidir creer en una proposición *al margen de su idiosincrasia*. El método científico pone a nuestra disposición la posibilidad de ser *imparciales* en la justificación de nuestras creencias. Es esa imparcialidad la que parece estar ínsita de la definición peirceana de *lo real* como aquello que es independiente de lo que cualquiera pueda pensar que es (CP. 5.565)<sup>72</sup>. Si esto es así, no es necesario, como lo piensa Hookway,

---

<sup>71</sup> Imagínesse un caso típico de infracción de tránsito, a saber, girar con el vehículo en U cuando es prohibido con el propósito de ahorrar tiempo.

<sup>72</sup> En otra parte (Garzón & Hernandez, 2009) hemos mostrado que esta definición de lo real en Peirce puede interpretarse desde el punto de vista metafísico como “aquello (el mundo) que existe independiente de nuestra

que haya una suerte de *supuesto realista* en la indagación científica. El solo hecho de que el método científico ponga a nuestra disposición la posibilidad de elegir entre ser imparciales o no serlo, basta para asegurar en algún sentido la posibilidad de que nuestras creencias lleguen a ser *objetivas*. En última instancia, es el método científico el estándar que nos pone en condiciones de decidir si elegimos o no ser imparciales y si decidimos adoptar o no, por ende, un criterio que define la *objetividad* de nuestras creencias en términos de imparcialidad<sup>73</sup>.

## VII. Falibilismo y Verdad

Hasta esta instancia, hemos tratado de dar razones que prescriben cuál debería ser la meta de nuestras indagaciones científicas. La meta de las indagaciones científicas es alcanzar creencias cada vez más débiles que, al estar basadas en un estándar de justificación alto, poseen un alto grado justificatorio. Esto quiere decir que las creencias fijadas con actitud radical por el método científico son tomadas como creencias que si bien son obtenidas como resultado de pruebas experimentales, ese conjunto de pruebas no verifican las creencias, sino que, por el contrario, la *aproximan* a un estado de fragilidad tal que eventualmente cualquier mínima experiencia en contra podría refutarlas. En ese sentido, *el ideal regulativo* de la indagación científica es “romper” la fragilidad del contenido proposicional de nuestras creencias débiles. Este tipo de consecuencia es completamente consistente con el falibilismo tanto metafísico como actitudinal expuestos en el capítulo 1 del presente texto. En efecto, fijar creencias débiles es adoptar una actitud en la que no hay la más mínima posibilidad de afirmar que nuestras creencias están aseguradas o estarán a salvo de refutación alguna, y también es comprometerse con la idea de que no puede haber criterio metafísico alguno en función del cual se pueda afirmar que dicha irrefutabilidad pueda ser alcanzada.

Ahora bien, como vimos en el capítulo 1, si uno es falibilista resulta difícil afirmar que la

---

mente” y desde el punto de vista epistémico como el criterio que da un estatus de objetividad epistémica a nuestras creencias. Tomamos aquí la segunda acepción.

<sup>73</sup> Objetividad se entiende aquí en sentido epistémico, más que ontológico. Al respecto de la distinción entre objetividad epistémica y ontológica (Véase: Duica, 2009: 157 – 199)

verdad pueda ser la meta de nuestras indagaciones. La inconsistencia entre falibilismo y verdad-meta radicaba en el modo como entendíamos ‘verdad’. Si verdad es correspondencia con la realidad y la verdad es la meta de la indagación y, además, es posible reconocer dicho estado en el que nuestras creencias serán verdaderas, entonces habría un criterio que nos permitiría identificar cuándo una creencia puede estar exenta de falsedad. Dado que con la AER no estamos aceptando que las creencias puedan llegar a ser verdaderas en este sentido, cabe preguntarnos entonces si hay algún sentido en el que podamos afirmar que la ‘verdad’ hace parte de la meta de nuestras indagaciones.

Un sentido de ‘verdad’ que puede adoptarse en conformidad con las tesis centrales de la AER puede tomarse del siguiente pasaje de Peirce:

Truth is the fruit of free inquiry and of such docility toward facts as shall make us always willing to acknowledge that we are wrong, and anxious to discover that we have been so (CP, 6.450: 1892)

Si entendemos verdad como el fruto dócil o frágil de la indagación, entonces debemos entenderla como el resultado que se alcanza una vez llegamos a fijar una creencia de modo débil. Si esto es así, cobra sentido la idea de que las proposiciones que consideramos frágiles nos hagan estar deseosos de ir en busca del error, es decir, de aquella experiencia que nos muestre que estamos equivocados. En este sentido suscribimos la tesis según la cual hay una *aproximación* a la verdad entendida como *fragilidad de los contenidos proposicionales de nuestras creencias*, y no verdad entendida en el sentido hookwayano como *aproximación hacia un estado de imperturbabilidad de las creencias por parte de las evidencias*. Esta interpretación nos permite entender el siguiente pasaje de Peirce de modo distinto a la interpretación que formulara Hokkway:

Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief, which concordance the abstract statement may possess by virtue of the confession of its inaccuracy and one-sidedness, and this confession is an essential ingredient of truth. (CP 5.565: 1901, cursivas puestas)

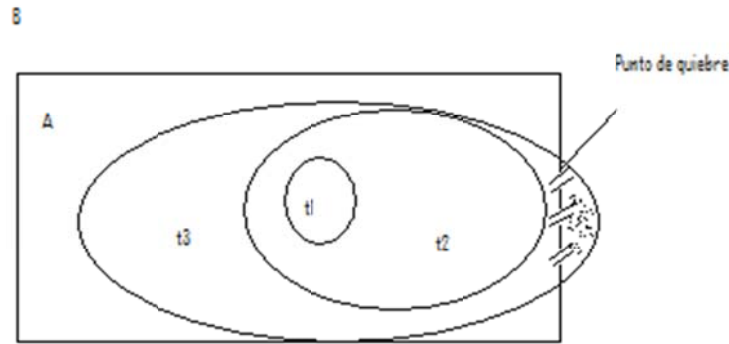
El límite *ideal* no es un límite *final*, pues si fuera así no tendría sentido la idea de que la

indagación fuese ilimitada; el límite ideal funge como ideal regulativo que rige la indagación científica, este es, la idea de ir “rompiendo” la fragilidad de nuestro contenido de creencias tal que, para cada creencia fijada débilmente, debemos ir en busca de la experiencia que la refute. Desde este punto de vista, la verdad debe ser, en este sentido que comprende la fragilidad, la meta de nuestras indagaciones científicas.

### **VIII. Falibilismo neopragmati(ci)sta vs. Falsacionismo crítico. Hacia una filosofía crítica neopragmati(ci)sta**

Podemos imaginar a un lector que a esta altura de la investigación sienta una notable similitud entre el falsacionismo atribuido al racionalismo crítico de inspiración popperiana y las consecuencias de asumir una actitud empirista radical. Vale la pena resaltar algunos aspectos de ambas posturas en los que la similitud es evidente y, asimismo, los puntos en los que divergen.

Como hemos indicado, con la AER la meta de las indagaciones científicas ha de ser la verdad en el sentido de apuntar a creencias débiles y por ende al “rompimiento” de lo creído. El conjunto de experiencias que se añan al conjunto de hechos que una teoría explica no constituye una *verificación* de la teoría sino, por el contrario, es un indicativo de que la teoría está cada vez más cerca de un rango de posibles hechos que no puede explicar. Los hechos que se suman a la teoría como hechos explicados no la verifican, sino que acotan el conjunto de cosas que eventualmente la teoría podría explicar (figura 1). Desde este punto de vista, hemos señalado que las creencias científicas se vuelven cada vez más débiles, de modo tal que nuestra confianza hacia ellas debería ir decreciendo en proporción inversa al número de acontecimientos que explican. Esto es lo que permite a un agente con AER pensar en que nuestras creencias científicas son en realidad provisionales. Las creencias científicas son verdaderas en el sentido especial que hemos indicado, pero nunca absolutamente seguras.



**Figura 1**

Donde A es el conjunto de posibles hechos que explica la teoría t. B son los hechos no explicados por la misma. t1, t2 y t3 corresponden a teorías en diferentes momentos de explicación. Así, t1 explica menos hechos que t2 y t2 explica menos hechos que t3.

Comparemos ahora la postura adoptada por la AER con el siguiente pasaje de Popper:

Hay verdades inciertas —incluso enunciados verdaderos que consideramos falsos— pero no hay certidumbres inciertas. Ya que jamás podemos conocer nada con total certeza, simplemente carece de valor buscar la certeza; pero vale la pena buscar la verdad, y la perseguimos principalmente buscando equivocaciones con el fin de corregirlas. Por esta razón, el conocimiento científico siempre es hipotético: es conocimiento por conjetura; y el método de la ciencia es el método crítico: el método de la búsqueda y la eliminación del error para obtener la verdad (Popper, 1992: 19).

La idea popperiana de que ninguna de nuestras creencias puede ser certera del todo – pues por muy elevado que sea el número de experiencias que confirman una teoría no se descarta la posibilidad de que experiencias futuras la desmientan – expresa la asimetría típica entre falsación y verificación: dado que un solo hecho en contra de la teoría podría falsarla, billones y billones de de experiencias a favor de una teoría no la vuelven cierta. Ese “buscar la verdad” que Popper expresa en el pasaje, a falta de “poder ir en busca de la certeza”, puede interpretarse como una idea regulativa que motiva a *ir en busca del error*: Puesto que toda teoría siempre puede desmentirse, hay que *tratar de falsarla*. Ahora bien, dado que es cierto que Popper suscribe una *definición* de la verdad como correspondencia con los hechos (con implicaciones puramente regulativas) que un empirista radical no tendría por



qué suscribir<sup>74</sup>, es ese “*ir en busca del error*” uno de los objetivos comunes a ambas posturas.

Pero caben más similitudes. La idea defendida por Popper según la cual entre más probable sea una teoría menos razones hay para decir que esté *más próxima* a la verdad, parece concordar con la actitud empirista radical en relación con el conjunto de hechos que son explicados por una teoría y el grado de debilidad de las creencias. Popper expresa la relación entre probabilidad y aproximación a la verdad en términos de una asimetría entre verosimilitud y probabilidad. Para Popper, la teoría más verosímil (i.e., cercana o parecida a la verdad)<sup>75</sup> es al mismo tiempo la más improbable. En efecto, si una teoría T2 es más verosímil que T1, posee un mayor contenido informativo; pero si T2 dice más cosas que T1 quiere decir que es más propensa al error. En efecto:

$$Ct(a) \leq Ct(ab) \geq Ct(b)$$

Donde  $Ct(a)$  es el contenido de una aserción  $a$ ,  $Ct(b)$  el contenido de una aserción  $b$ , y  $Ct(ab)$  es el contenido de la conjunción de las aserciones  $a$  y  $b$ ; esta fórmula contrasta con la correspondiente ley del cálculo de probabilidades según la cual:

$$P(a) \geq P(ab) \leq P(b)$$

Donde  $P(a)$  es la probabilidad de la aserción  $a$ ,  $P(ab)$  es la probabilidad de la conjunción de aserciones  $a$  y  $b$ , y  $P(b)$  es la probabilidad de la aserción  $b$ . Tómese por ejemplo la aserción  $a$ : “el domingo hará sol”; la aserción  $b$ : “El lunes lloverá”; y la aserción  $ab$ : “el domingo hará sol y el lunes lloverá”. En este caso el contenido informativo de la aserción  $ab$  es mayor que el de las aserciones  $a$  y  $b$  por separado, pero también es el caso que la probabilidad de la aserción  $ab$  será menor que la probabilidad de cada una de las aserciones

---

<sup>74</sup> Debe tenerse en cuenta que para Popper tener una definición de la verdad no es equivalente a poseer un criterio de la verdad.

<sup>75</sup> En breve, bajo el supuesto de que el contenido de verdad y falsedad de una dupla de teorías pueda compararse, una teoría T2 es más verosímil que T1 cuando: (a) todas las consecuencias verdaderas de T1 son consecuencias verdaderas de T2; (b) las consecuencias falsas de T1 son consecuencias verdaderas de T2, y (c) pueden deducirse de T2 consecuencias que no se pueden extraer de T1, lo cual significa que T2 tiene más contenido informacional, más capacidad de explicación y predicción que T1. (Cf. Popper, K. 1963).

que la componen.

Nótese la similitud entre esta manera de entender la relación entre probabilidad y contenido informacional con el esquema general del conocimiento concebido bajo la AER (figura 1). En la postura falsacionista, si el número de hechos explicados se incrementa y, por tanto, el contenido informacional de la teoría es más amplio, hay razones para afirmar que la teoría es más verosímil (se aproxima más a la verdad) pese a que al mismo tiempo se pueda afirmar que la teoría es más improbable. Esto quiere decir que el incremento en el contenido informacional de la teoría tiene que constituir una aproximación hacia un estado en el que las proposiciones de la teoría se falsan, o en el lenguaje de la AER, en el que el contenido proposicional de nuestras creencias es lo suficientemente frágil como para no soportar el incesante “martilleo” de la experiencia. Si el objetivo de la ciencia es aproximarse a la verdad, y aproximarse a la verdad es – desde el punto de vista del falsacionista – aproximarse a un estado del reconocimiento de la falsedad o – desde el punto de vista del empirista radical – al rompimiento de la fragilidad de sus creencias, entonces el falsacionista y el empirista radical tienen un punto de vista en común acerca de cuál es la meta de nuestras indagaciones científicas.<sup>76</sup>

Este objetivo en común permite dilucidar en ambas posturas una suerte de invitación a asumir una actitud crítica hacia la ciencia. Ya hemos visto (sección V) que, de acuerdo con el objeto de la indagación según la AER, la investigación científica debe estar siempre sometida al auto-control racional y, por ende, ser evaluada desde los más altos estándares de justificación. Un falsacionista como Popper tampoco es ajeno a esta preocupación crítica hacia la ciencia:

Si elegimos calificar los resultados de nuestras actividades científicas con el nombre acostumbrado

---

<sup>76</sup> Cabe resaltar el siguiente pasaje de Peirce en *The Uncertainty Of Scientific Results* (1899) en donde es claro, como en el falsacionismo, que la idea de ir en busca de proposiciones o hipótesis teóricas cada vez más probables no hace parte del auténtico espíritu científico: “It is a great mistake to suppose that the mind of the active scientist is filled with propositions which, if not proved beyond all reasonable cavil, are at least extremely probable. On the contrary, he entertains hypotheses which are almost wildly incredible, and treats them with respect for the time being (...) because any scientific proposition whatever is always liable to be refuted and dropped at short notice (...) The best hypothesis, in the sense of the one most recommending itself to the inquirer, is the one which can be the most readily refuted if it is false. This far outweighs the trifling merit of being likely” (CP. 1.120)

de "conocimiento científico", entonces tenemos que tener claro que el conocimiento científico no es una especie de conocimiento, y mucho menos, una especie con alto grado de solidez o certeza. Por el contrario, si lo medimos con los *máximos estándares de la crítica científica*, el "conocimiento científico" siempre será puro trabajo de adivinar —aunque adivinación controlada por la crítica y el experimento (Popper, 1983: 13. Cursivas puestas).

La evaluación de los resultados de la ciencia conforme a los máximos estándares de la crítica y la idea de que el conocimiento científico jamás puede ser sólido o certero, parecen ser otros de los elementos comunes que el falsacionista comparte con un defensor de la AER. Así como ésta, quizá otras similitudes puedan encontrarse entre ambas concepciones, pero las que hemos expuesto hasta aquí pueden ser suficientes para preguntarnos ¿en qué se diferencia entonces una postura falsacionista de la AER del pragmaticista?<sup>77</sup>

Como es bien sabido, la epistemología popperiana y su concepción falsacionista acerca de la ciencia se basa en un análisis que trata de prescindir de cualquier referencia a las creencias de los sujetos cognoscentes. En ese sentido es una epistemología que trata de trascender el campo de la sociología y la psicología de la investigación científica para adentrarse en un análisis lógico y apriorístico de la investigación. Ese énfasis en las proposiciones que conforman las teorías, más que en las creencias que un agente pueda tener, es lo que caracteriza la “epistemología sin sujeto cognoscente” de Popper. Esta epistemología sin sujeto conduce a la adopción de una postura falsacionista como la que hemos mostrado aquí. Por su parte, la aproximación de inspiración pragmaticista tiene unas consecuencias semejantes a las consecuencias que se deducen de una epistemología sin sujetos popperiana: falsacionismo, probabilidad vs. Verosimilitud, entre otras. No obstante, la gran diferencia entre una aproximación popperiana y una aproximación

---

<sup>77</sup> Susan Haack (2001) identifica varios aspectos en común entre la epistemología de Peirce y la de Popper. Suscribimos buena parte de las cosas que Haack menciona allí, en especial lo concerniente a las diferencias y similitudes entre las formas de razonamiento (abducción, inducción, deducción) en ambos autores, pero divergimos en la interpretación que hace la autora acerca del propósito de las ciencias. Para Haack, el objetivo de la investigación científica es, según su interpretación de Peirce, la adquisición de *creencias estables*, “creencias que no serán puestas en duda por la obstinación por parte del mundo”, esto es, “creencias a salvo de ser rechazadas por la experiencia subsiguiente” (p18). Esta interpretación está muy cerca de la lectura hookwayana y contrasta profundamente con la tesis que hemos tratado de defender aquí, según la cual el objetivo de la indagación científica es la creencia “inestable” o débil. Esto hace que nuestra comparación entre algunos aspectos de la filosofía pragmaticista y el falsacionismo sea una apuesta alternativa a la lectura de Haack al menos en este punto.

neopragmati(ci)sta reside en la preeminencia que esta última da a la dinámica misma de las creencias de los agentes investigadores y los estándares de justificación que son usados en el contexto propiamente científico.

El análisis neopragmati(ci)sta pone un énfasis en la noción de creencia como hábito de acción, esto es, como disposición a actuar bajo ciertas circunstancias cuando se está ante estímulos dados, y eso le permite configurar toda una pragmática de la justificación científica y no científica que deviene finalmente en consecuencias muy similares a las falsacionistas. Visto así, la epistemología neopragmati(ci)sta no es una epistemología sin sujetos. Por el contrario, es una epistemología que resalta aspectos significativos de las actitudes proposicionales de los sujetos en el contexto de la indagación sin detrimento de una caracterización sistemática y dinámica de la investigación científica, y sin caer en consecuencias de carácter subjetivista o relativista. En última instancia, el neopragmati(ci)sta concibe la empresa científica como un proyecto llevado a cabo por agentes (los científicos), y concibe las proclividades, tendencias y actitudes de éstos como elementos determinantes de dicha empresa. Para el neopragmati(ci)sta apelar a ese conjunto de elementos brinda algunas ventajas explicativas acerca de la dinámica misma de la ciencia al tiempo que prescribe los lineamientos que deben seguirse para llevar de manera correcta una indagación científica. El neopragmati(ci)sta proporciona así una dimensión explicativa alternativa para afrontar los problemas que puedan surgir en torno a una caracterización adecuada del conocimiento científico, una dimensión que, como se ha indicado ya, saca provecho de, y enfatiza en, las actitudes (creencias, dudas) de los agentes.

## CONCLUSIÓN

El análisis que hemos elaborado en este trabajo a propósito de la pregunta por cuál es la meta de las indagaciones científicas nos deja ante el siguiente panorama. Las aproximaciones neopragmatistas y neopragmaticistas a la tesis según la cual la verdad es la meta de la indagación no brindan una idea satisfactoria de la dinámica misma de la aserción científica. Los primeros entienden ‘verdad’ como un concepto que puede redefinirse en términos del concepto ‘justificación’ y los segundos entienden ‘verdad’ como ‘creencia no-provisional’, esto es, como un hábito de acción que genera la expectativa de que experimentos y experiencias futuras no podrán perturbar el estado de creencia. Hemos mostrado las razones por las cuáles ninguna de las dos aproximaciones parece satisfactoria. En efecto, al reducir el concepto de verdad al de justificación la dinámica de aserción científica – lo que pueda ser considerado verdadero en ella – se vuelve relativa a los diferentes estándares de justificación de las audiencias ante las cuales un sujeto *defiende* sus creencias. En el capítulo 3 mostramos que hay una diferencia notable entre fijar y defender creencias y cómo el primer proceso puede entenderse independientemente del segundo en función de un estándar de justificación y una actitud epistemológica determinada, a saber, la AER. Asimismo, cuando los neopragmaticistas conciben las creencias fijadas por las comunidades científicas como creencias estables, imperturbables por las evidencias futuras, no parecen ser fieles a lo que se esperaría que fuera el objetivo regulativo mismo de la indagación. De acuerdo con la aproximación neopragmati(ci)sta que construimos en el capítulo 3, si uno asume los resultados de la ciencia con actitud epistemológica empirista-radical, concibe la meta de las indagaciones científicas como un ir en busca de creencias débiles y, en ese sentido, ese propósito de la indagación juega el rol regulativo que se requiere para que la ciencia siempre busque avanzar. Así, se elimina la posibilidad de que haya un punto límite o final del conocimiento en el que toda la información cognoscible estará a nuestro alcance.

Los resultados de la propuesta que hemos elaborado aquí nos permiten concebir la dinámica de la investigación científica de un modo más acorde a las prácticas mismas de aserción de los agentes que hacen parte de tal dinámica. No es, en ningún sentido, una aproximación ajena a las creencias de los sujetos cognoscentes. Trata de rescatar lo mejor del mundo pragmatista y lo mejor del mundo pragmaticista. Pero como toda propuesta siempre deja abiertas un conjunto de preguntas que serán objeto de estudios posteriores. Quizá hace falta un estudio mucho más a fondo de la dinámica misma de la justificación en diferentes contextos de aserción. Aquí nos hemos basado en imágenes ideales de científicos no corruptibles y éticamente correctos. Pero bien es cierto que la dinámica de la indagación científica en el mundo real es mucho más compleja de lo que hemos esbozado aquí, porque en los ámbitos de investigación científica se entremezclan diferentes contextos de aserción, así como diferentes maneras de fijar creencias, distintos estándares de justificación y de creencias. Una investigación completa debe tener en cuenta cómo se entrecruzan tales elementos en un solo contexto. Pero lo que hemos hecho hasta aquí es trazar unas bases mínimas a partir de las cuales esa investigación más amplia pueda llevarse a cabo.

## BIBLIOGRAFÍA

APEL, Karl-Otto

(1997) *El Camino del Pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.

BILGRAMI, Akeel.

(2000) 'Is Truth a Goal of Inquiry. Rorty and Davidson on Truth'. En: Brandon, 2000: 242 - 260

BRANDOM, Robert.

(2000) *Rorty and His Critics* (ed.). Oxford: Blackwell.

DAVIDSON, Donald.

(2000) 'Truth Rehabilitated'. En: Brandon, 2000: 66 - 74

(2001), "Empirical Content". En: Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press.

(2005) *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon Press.

DUICA, William

(2009) 'Subjetivo, objetivo, intersubjetivo y la comprensión metodológica de la ciencia'. En: *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Cely, F. & Duica, W. (eds.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro Editorial-Facultad de Ciencias Humanas.

EGGINTON, William. & SANDBOTHE, Mike (eds.)

(2004) *The Pragmatic Turn in Philosophy. Contemporary Engagements between*

*Analytic and continental Thought*. Albany: State University of New York Press.

FARBER, Ilya

(2005) 'Peirce on Reality, Truth, and Convergence of Inquiry in the Limit'. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. XLI, No. 3, Summer, 2005. P. 541 - 566

GABBAY, Dov & WOODS, John

(2005) *The Reach of Abduction. Insight and Trial. A Practical Logic of Cognitive Systems*. Volume 2. Amsterdam: Elsevier.

GARZÓN, Carlos

(2008) 'Rorty: su pragmatismo y nuestras demandas de objetividad'. *Saga. Revista de estudiantes de Filosofía*. No. 18, Segundo semestre de 2008. 55- 67

GARZÓN, Carlos & HERNÁNDEZ, Catalina

(2009) 'C.S. Peirce: Realidad, verdad y el debate realismo – antirrealismo'. En: *Studium: Filosofía y Teología*. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Centro de Estudios de la Orden de Predicadores v.12 fasc.23 p.57 – 72.

HAACK, Susan

(2001) 'Dos falibilistas en busca de la verdad'. Sara F. Barrena (trad.): En: *Anuario Filosófico*, XXXIV, vol. 1, Universidad de Navarra; 13 – 38. Publicado originalmente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1977 (51), 73-84.

HABERMAS, Jürgen.

(1996) 'Peirce and Communication'. En: *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge. Massachusetts: The MIT Press: 88 – 112

(2000) 'Richard Rorty's Pragmatic Turn'. En: Brandom, 2000: 31-54



HOOKEYWAY, Christopher

(1985) *Peirce*. Routledge, London

(2002) *Truth, Rationality, and Pragmatism*. Oxford: Clarendon Press.

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

(2007) 'Falibilism and the End of Inquiry'. En: *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, Volume LXXXI: 1-22.

(inédito) Peirce's Strategies For Proving Pragmatism. Documento inédito disponible en: [www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/hookway/strategies.doc](http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/hookway/strategies.doc) consultado por última vez el 8 de Junio de 2010. 15pp.

HUME, DAVID.

[E] *Investigación sobre el entendimiento humano*. Jaime de Salas (trad.). Madrid: Alianza, 2003.

JAMES, William

(1904) *Pragmatism and the Meaning of Truth*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1975.

KALPOKAS, Daniel

(2005) *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

(2008) 'Pragmatismo, empirismo y representaciones. Una propuesta acerca del papel epistémico de la experiencia'. En: *Análisis filosófico*, XXVIII No.2, Noviembre de 2008, 281 – 302.

LEPORE, Ernest (ed).

(1986) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell.

MCDOWELL, John

(1994) *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

MISAK, C.J.

(2004a) *Truth and the End of Inquiry* (expanded paperback edition). Oxford: Clarendon Press.

(2004b) *The Cambridge Companion to Peirce* (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

NIÑO, Douglas.

(2001) 'Peirce, abducción y práctica médica'. En: *Anuario Filosófico*. XXXIV, vol 1; Universidad de Navarra; 57 - 74

(2009) 'Algunas reflexiones sobre la duda y la creencia'. En: *Cuadernos de Sistemática Peirceana - 1* (Inédito).

(2010) 'Signo y propósito. Presentación y crítica de la propuesta de interpretación de Thomas Short del modelo de signo de Charles S. Peirce'. En: *Cuadernos de Sistemática Peirceana - 2* (Inédito)

PEIRCE, CH. S.

[CP]

*Collected Papers*, 8 vols. Hartshorne, Weiss & Burks (eds.) Bristol: Thoemmes Press, 1998 (reedición de la edición original de Harvard University Press, 1931-1958) Edición electrónica (CD-ROM): Intalex

Corporation, 1992.

[MS/L]

1967–1971. *The Charles S. Peirce Papers*, 32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton Library, Photographic Service, Harvard University Library, Cambridge, Massachusetts. La numeración es la correspondiente al Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce. Richard Robin. Amherst: University of Massachusetts Press, 1967 y/o en “The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue”, en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 7 (1971): 37–57. “MS” se refiere a los manuscritos y “L” a las cartas.

[EP]

1992–1997. *The Essential Peirce*. Vol. 1. editado por Nathan Houser & Christian Kloesel. Vol. 2. editado por The Peirce Edition Project. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. Seguido por volumen y número de página.

(1992) *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences lectures of 1898*. Ketner, K. L. (ed.), Cambridge, Mass, Harvard University Press.

POPPER, Karl.

(1963) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge & K., London.

(1983) *Realism and the Aim of Science*. Hutchinson, London.

(1992) *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. Routledge, New York.

PUTNAM, Hilary.

(1990) *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.

(2000) 'Richard Rorty on Reality and Justification'. En: Brandom, 2000: 81-87.

RORTY, Richard.

(1986) 'Pragmatism, Davidson and Truth'. En: Lepore. E., 1986: 333-355.

(1991) *Objectivity, Relativism and Truth Cambridge*, Cambridge University Press.  
Version en español: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Jorge Vigil Rubio (trad). Buenos Aires: Paidós. 1996

(1993) 'Putnam and the Relativist Menace'. En: *Journal of Philosophy* 90: 9 (Septiembre, 1993): 443-461. Versión en español en: *Verdad y Progreso*, (2000). 'Hilary Putnam y la amenaza del relativismo': 63-87.

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

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

(2000) 'Universality and Truth'. En: Brandom, 2000: 1-30

(2000a) 'Response to Putnam': En: Brandom, 2000: 87-90

SHORT, Thomas.

(2007) *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press.

WELLMER, Albrecht

(2004) 'The Debate about Truth: Pragmatism without Regulative Ideas. En: Egginton & Sandbothe (eds.), 2004: 93 - 114

WIGGINS, D.

(2004) 'Reflections on Inquiry and Truth Arising from Peirce's Method for the Fixation of Belief'. En: Misak, 2004b: 87–126.

WRIGHT, Crispin.

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