

Observaciones sobre la verdad: de Davidson a Wittgenstein

Remarks on truth. From Davidson to Wittgenstein

Pedro ROJAS PARADA

Recibido: 22/10/2005

Aprobado: 21/12/2005

Resumen

Davidson declara que nunca podemos saber cuáles de nuestras creencias son verdaderas. Este artículo analiza y critica las razones y presupuestos de esta afirmación; y defiende una posición alternativa, inspirada en Wittgenstein, que no incurre en los inconvenientes de los que adolece la postura de Davidson.

Palabras clave: Davidson, Wittgenstein, Rorty, verdad, analítico, sintético, dualismo de esquema y contenido, holismo, oraciones observacionales, oraciones teóricas.

Abstract

Davidson claims that we will never be able to tell which of our beliefs are true. This paper aims at analysing and criticizing the reasons and assumptions underlying this claim; also tries to underpin an alternative position, drawn from Wittgenstein, which doesn't have the drawbacks that Davidson's theory does have.

Keywords: Davidson, Wittgenstein, Rorty, truth, analytic, synthetic, dualism of scheme and content, holism, observation sentences, theoretical sentences.

En un ensayo titulado “Truth Rehabilitated”, Donald Davidson afirmaba que “las verdades no vienen con una ‘marca’, como la fecha en la esquina de algunas fotografías, que las distinga de las falsedades. Lo mejor que podemos hacer es comprobar, experimentar y mantener una mente abierta. Pero por mucho y bien que nosotros y las generaciones futuras se dediquen a ello, siempre nos quedaremos sólo, nosotros y ellas, con creencias falibles. Sabemos muchas cosas, y aprenderemos más; *lo que nunca sabremos con certeza es cuáles de las cosas que creemos son verdaderas*”¹.

Dedicaré este artículo a esclarecer y desarrollar las premisas que sostienen esta última afirmación, mostrando tanto las razones explícitas que Davidson ofrece para justificarla como los presupuestos de fondo que sostienen su posición, intentando esclarecer hasta qué punto son válidos dichos presupuestos y razones. En mi opinión, distan mucho de ser plausibles; antes al contrario, ponen de manifiesto una serie de “vicios adquiridos” vigentes en gran parte de la filosofía analítica y que conviene, de una vez, empezar a cuestionar y deshacer. Al hilo de estas críticas se irá perfilando una visión alternativa, la del segundo Wittgenstein, que ofrece, creo, mejores perspectivas para la filosofía en general y para el propio proyecto de Davidson en particular²

1. Planteamiento del problema

Ya de entrada, y desde una postura todavía no demasiado “intoxicada” por las reflexiones filosóficas, la afirmación de Davidson resulta peculiar y exótica, por no decir indigesta e implausible. Parece problemático aseverar que no podemos indicar, dentro de nuestras creencias, algunas que, indiscutiblemente y con un grado máximo de certeza, consideramos verdaderas. Por ejemplo, creer que tengo dos manos, que nunca he viajado a la Luna, que al día sigue la noche o que la sangre es roja y el cielo azul, no parecen creencias de las cuales no pueda saber si son verdaderas³. Es más, las tengo por absolutamente verdaderas y ciertas; y si resultara que descubriera un día que no eran tales, entonces me vería obligado a reconocer que yo nunca comprendí realmente lo que significaba el término “verdadero”. Pero si leemos el texto citado de Davidson, lo que él parece querer afirmar es justamente que

¹ Donald Davidson, “Truth Rehabilitated”, en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and his Critics*, Blackwell, Oxford, 2000, p. 67. (Cursivas mías).

² Esto no quiere decir que la obra de Davidson no tenga aspectos valiosos; los tiene y muchos. Pero ahora prefiero destacar aquellos aspectos suyos que me parecen menos aceptables. Tampoco pretendo que Wittgenstein y Davidson carezcan de puntos en común; éstos existen y son, en ocasiones, bastante obvios. Nuevamente, sólo quiero mostrar algunos puntos de divergencia entre ellos.

³ Un buen surtido de creencias verdaderas de este estilo se puede encontrar, por supuesto, en Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1995.

nunca tengo derecho a la pretensión de reconocer una verdad en concreto más allá de toda duda o cuestión. El hecho de que nos reconozcamos seres falibles, como efectivamente somos, determina, según él, que cualquiera de nuestras creencias puede resultar falsa; y que, por ello, nunca podremos especificar con radicalidad qué creencias nuestras son verdaderas. Es claro que una epistemología subjetivista y cartesiana-humeana puede encontrar razonable e incluso necesaria esta advertencia, que nos indispone, por así decirlo, con la verdad y con nuestra capacidad de descubrirla. Lo que ya parece más curioso es que un autor como Davidson, que se declara abiertamente antisubjetivista y anticartesiano⁴, pueda, a pesar de ello, enunciar tan alegremente una declaración tan fuerte y preñada de presupuestos.

Por otra parte, no se entiende bien, en un principio, cómo se puede reconciliar esta tesis con otra afirmación davidsoniana que establece que “la creencia es, por su naturaleza, verídica”.⁵ A primera vista, no resulta fácil comprender cómo se puede colocar una cautela sobre cualquier creencia en lo que respecta a su posible verdad y, casi a renglón seguido, reconocer el carácter verídico que anima a toda creencia y constituye, por así decirlo, su “esencia”. Las creencias apuntan a la verdad; sin ella no sería siquiera concebible su noción. Pero entonces, ¿cómo es que no podemos atrevernos a asegurar siquiera de una de nuestras creencias, la menos aventurada y especulativa, que es verdadera?

2. Las razones de Davidson

Es menester, pues, intentar esclarecer las razones que, asumiendo ciertos principios de la filosofía de Davidson, de algún modo pueden justificar la pretensión de que nunca podremos saber cuáles de nuestras creencias son verdaderas. En primer lugar, cabría mencionar el holismo. Davidson sostiene que, en general, las actitudes proposicionales de un sujeto (creencias, deseos, intenciones, significados, etc.) sólo adquieren contenido dentro del sistema global e interrelacionado constituido por dichas actitudes. No es posible, por ejemplo, atribuir una sola creencia a un individuo; para que yo pueda tener una creencia, en realidad debo tener muchas. Ello hace que no tenga sentido establecer creencias aisladamente, una por una; es una totalidad de ellas lo que se debe atribuir a una persona para que podamos considerarle un sujeto de creencias. Desde este punto de vista, parece plausible no detenerse demasiado a reconocer la verdad de las creencias particulares. Dado que cada una de ellas no adquiere sentido y función sino dentro de un todo que la engloba y determina, la

⁴ Cfr. por ejemplo, los artículos recogidos en Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press, Oxford, 2201.

⁵ Davidson, “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, recogido en Ernest LePore (ed.) *Truth and Interpretation*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, p. 314.

tarea de identificar aisladamente, y una por una, creencias verdaderas es algo que parece no tener propósito ni plausibilidad. Lo que es verídico por naturaleza no es una creencia aislada, sino todo un conjunto de creencias que afrontan la experiencia como un cuerpo solidario; y son todas en conjunto las que se sostienen o se derrumban. Dentro de esta totalidad holística, no tiene sentido, por así decirlo, establecer jerarquías y títulos de nobleza, otorgando a unas creencias particulares la dignidad de “verdaderas”. Esto sería establecer una diferencia dentro de nuestras creencias y juicios que no se compadece bien con ese clima de “democracia indiferenciada” que sostiene el holismo, para el cual no cabe establecer una diferencia nítida, funcional o semántica, entre los elementos de un sistema. Nuestras creencias van en pelotón; y se salvan o se condenan en manada.

Este holismo epistemológico, por otra parte, comporta un correlato ontológico. Afirmar como incuestionablemente verdaderas ciertas creencias o juicios particulares parecería exigir que determinaríamos qué las hace verdaderas. Y entonces la respuesta natural sería apelar a los hechos concretos y particulares que tornan verdaderas nuestras creencias. Ello nos conduciría de cabeza a una teoría de la verdad como correspondencia. Pero, como sabemos, Davidson considera que tal teoría es inaceptable⁶. Y lo es porque es imposible identificar de manera informativa e independiente qué hecho concreto hace verdadera una creencia o un juicio. Además las implicaciones metafísicas de la semántica, en su opinión, sólo nos comprometen con una ontología de objetos y eventos, sin necesidad de recurrir a hechos o propiedades.⁷ Como mucho podríamos decir que una creencia verdadera corresponde al mundo como un todo; pero esto no es informativo en absoluto. Es el mundo efectivamente el que hace verdaderos (o falsos) mis juicios; pero no hay ninguna correspondencia particular entre proposición y hecho que pueda establecerse⁸. Como el mundo no se parcela en hechos, su apoyo veritativo, por así decirlo, se vuelca no sobre proposiciones aisladas, sino sobre sistemas completos de creencias proposicionales. La conclusión es la misma: no tiene sentido destacar un grupo de creencias con la etiqueta de la verdad.

Por otra parte, si reconociéramos algunas de nuestras creencias como verdaderas, es decir, verdaderas sin ningún tipo de duda o cuestionamiento, ello establecería sin duda una frontera entre estas creencias privilegiadas y aquellas otras que

⁶ Cfr., por ejemplo, Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, p. 182 y ss.

⁷ Un buen análisis de las consecuencias ontológicas del análisis semántico de Davidson se puede encontrar en Stephen Neale, “Meaning, Truth, Ontology”, en P. Kotatko, P. Pagin, G. Segal (eds.) *Interpreting Davidson*, CSLI Publications, Stanford, 2001. También puede consultarse del propio Davidson, “Method and Metaphysics”, en Davidson, *Truth, Language, and History*, Clarendon Press, Oxford, 2005, y “La forma lógica de las oraciones de acción”, en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Crítica, Barcelona, 1995.

⁸ Cfr., Stephen Neale, art. cit. pp. 184 y ss. Y cfr. también Davidson “Reply to Stephen Neale”, en L. E. Hahn ed., *The Philosophy of Donald Davidson*, Open Court, Chicago, 1999, pp. 667-669.

expresan tan sólo proposiciones o juicios asumidos sólo como meramente probables, hipotéticos o discutibles. Esto, de algún modo, rompería con el holismo y establecería una separación más o menos delimitada entre aquellas proposiciones que expresan creencias indubitables y que son inmunes a la revisión y aquellas otras que son susceptibles de revelarse falsas y que pueden, por tanto, eventualmente desecharse. Pero esta distinción entre dos tipos de creencias atenta, como ya se presiente, contra dos principios básicos de Davidson (y de otros filósofos analíticos). A saber: el rechazo de la distinción entre juicios analíticos y sintéticos; y el rechazo del, así llamado por Davidson, tercer dogma del empirismo: el dualismo de esquema y contenido.⁹

En efecto, si nos atreviéramos a establecer que algunas de nuestras creencias concretas, y los juicios que las expresan, son indubitavelmente verdaderas, ello supondría reconocer que no todos nuestros juicios están en pie de igualdad frente a la contrastación empírica; y que, por tanto, el holismo o bien debe rechazarse tajantemente o bien debe matizarse hasta dejarlo, seguramente, irreconocible. En cualquier caso, este reconocimiento restauraría, de alguna manera, un tipo de distinción muy parecida, o incluso idéntica en su función, a la distinción analítico/sintético. Serían analíticos aquellos juicios que expresan creencias consideradas verdaderas con plena seguridad y que, por tanto, bajo ningún concepto podríamos siquiera concebir su refutación o revisabilidad por la experiencia.¹⁰ Naturalmente, Davidson, que en este punto es fiel discípulo de Quine¹¹, no puede aceptar esta inesperada reaparición de una distinción, en su opinión, tan nefasta¹².

Además esta distinción analítico/sintético, una vez recuperada, fácilmente podría generar una posible variante de la dicotomía esquema/contenido. Efectivamente, esas proposiciones reconocidas como verdaderas podrían adquirir, por ello mismo, un privilegio epistémico muy determinado: podrían constituir el marco global que determinaría el entramado formal y material de nuestra visión del mundo y en relación al cual toda otra proposición debería contrastarse y comprenderse. Esas creencias indubitables y tenidas por verdaderas serían el esquema, al mismo tiempo normativo y descriptivo, de nuestra comprensión de lo real, frente al cual y en el seno del cual las otras proposiciones, creencias o juicios serían algo así como el contenido cambiante y eventual. Estas creencias básicas establecerían aquella norma de lo verdadero desde la cual podrían juzgarse formalmente las pre-

⁹ Cfr. Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

¹⁰ Cfr. John McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, pp. 157-158

¹¹ Cfr., Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", op. cit. p. 312-313.

¹² Esta distinción entre dos tipos esencialmente diferentes de proposiciones, como es obvio, haría peligrar el holismo, que constituye un principio irrenunciable para Davidson. Sobre la necesidad, sin embargo, de establecer esta distinción, cfr. Anat Matar, *Fromm Dummett's Philosophical Perspective*, de Gruyter, Berlin, 1997, pp. 71 y ss.

tensiones de verdad y sentido de las otras proposiciones.¹³ No obstante, como era de esperar, la mera posibilidad de reintroducir una variante del mencionado dualismo ha provocado los recelos de los davidsonianos. Richard Rorty, por ejemplo, ha rechazado con firmeza la propuesta de “reavivar la distinción esquema-contenido en la forma de una división entre contenidos libres de toda duda y los dubitables, con los primeros sirviendo de estándar para los últimos”¹⁴. Esta contraposición parece reintroducir una dualidad que, además de cuestionar la radicalidad del holismo, también reintroduce lo que, en opinión de Davidson, no es sino un dogma: el tercer dogma del empirismo.

Por último, pero no por ello menos importante, Davidson tiene todavía otra razón para no preocuparse por reconocer algunas creencias como verdaderas. Y es que ello supondría seguramente, en su opinión, epistemologizar la verdad y con ello hacerle perder su objetividad. La teoría de la verdad de Davidson, basada en Tarski, establece, por ejemplo, como todos sabemos, que:

“la nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

Este tipo de oraciones, las célebre oraciones-T, constituyen, en su conjunto, una definición de verdad; pero no ofrecen nunca pistas sobre cómo podemos reconocer verdades efectivas en el mundo¹⁵. Es decir, la teoría de Davidson nos proporciona una *definición* de la verdad; pero no ofrece ningún *criterio* de verdad. Es por eso que, en la frase de Davidson que cité al comienzo, se indica que las verdades no se presentan con una marca distintiva que permita identificarlas como tales. Es preciso, pues, mantener la *definición* de la verdad separada de los *criterios* o medios empleados para reconocer verdades efectivas.¹⁶ Para Davidson, el intento de introducir en el concepto mismo de verdad los medios humanos de reconocerla es un intento fallido y equivocado.¹⁷ De esta manera se epistemologiza la verdad, se la

¹³ Naturalmente, esta distinción está explícitamente formulada y defendida por Wittgenstein en *Sobre la certeza*. Cfr. también McDowell, op. cit. p. 158.

¹⁴ Richard Rorty, “Response to Akeel Bilgrami”, en *Rorty and his Critics*, ed. cit. p. 263. Rorty considera que esta distinción forma parte del mismo linaje de dualismos (materia-forma, realidad-apariencia, objetivo-subjetivo, sensible-inteligible, etc.) que han atosigado a la filosofía desde sus inicios; dualismos que deben ser eliminados cuanto antes y sin ningún miramiento

¹⁵ Esto se comprender mejor si en lugar de la oración tan trillada y evidente “la nieve es blanca”, ponemos como ejemplo “los neutrinos no tienen masa” o “el peso atómico del sodio es 23”.

¹⁶ “El tipo de teoría (de la verdad) de Davidson nos permite especificar las condiciones bajo las que una oración de un lenguaje es verdadera, sin decirnos nada acerca de cuándo esas condiciones se cumplen o cómo podríamos determinar que se cumplen. (...) Surgen problemas cuando la epistemología confunde la cuestión de qué es para una oración ser verdadera (cuestión que pregunta qué queremos decir al llamar a una oración verdadera) con la cuestión de cómo sabemos si una oración es verdadera.” Bjorn T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, pp. 8 y 9.

¹⁷ Cfr., por ejemplo, Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, pp. 188 y ss.

“humaniza” en exceso y, con ello, pierde su objetividad. Porque lo que los hombres reconocemos ahora como verdadero puede resultar a la larga falso, con lo que la verdad sería una propiedad que puede perderse. Pero esto parece erróneo: si la verdad depende del modo humano de reconocer verdades, y admitimos que éste es siempre falible, entonces un enunciado ahora verdadero sería luego falso. La verdad sería una propiedad cambiante y susceptible de perderse; pero esto atenta contra su objetividad. La verdad, al ser objetiva, no puede devenir falsa. Por eso la verdad, para Davidson igual que para Rorty¹⁸, tiene básicamente un aspecto cautelar (*cautionary*)¹⁹: nos obliga a admitir que nuestras creencias, incluso aquellas que más queremos y más ciertas consideramos, pueden ser falsas. “La verdad es objetiva si la verdad de una creencia u oración es independiente de si está justificada por toda nuestra evidencia, es creída por nuestros vecinos o es bueno conducirse según ella”.²⁰ Por eso, como la verdad se mantiene impertérrita al margen de lo bien fundada que consideremos que está una creencia, es por lo que cualquier creencia puede resultar a la postre falsa; y por ello, para Davidson, no tiene mucho sentido arriesgarnos a señalar creencias particulares como verdaderas. La verdad misma, así inaccesible en su concreción, no puede ser, pues, una meta de nuestras investigaciones; sólo podemos buscar y tener a nuestra disposición creencias más o menos justificadas, nunca creencias verdaderas *tout court*. “Hay veces en que estamos seguros de que algo es el caso; tenemos excelente evidencia, incluso abrumadora; los eventos ulteriores lo corroboran, y todo el mundo está de acuerdo con nosotros. No tengo duda ninguna de que, muy a menudo, lo que creemos en tales casos es verdadero. La inducción nos persuadiría de que hay otras veces en que estamos igualmente justificados en una creencia y, en última instancia, resulta ser falsa. (...) No buscamos la verdad, sino la justificación honesta” concluye Davidson.²¹ La verdad no puede ser una meta porque nunca es alcanzable con absoluta certeza. La misma objetividad de la verdad nos la sustrae para siempre. Todo lo que tenemos y necesitamos es la convicción de que nuestro sistema completo de creencias es, en su conjunto, verdadero; pero no cabe apostar por la verdad particular de ninguna de ellas. Akeel Bilgrami considera que la posición de Davidson es *epistemológicamente ciega* “pues ninguna verdad *particular* acerca del mundo es conocida como ver-

¹⁸ Rorty, por ejemplo escribe: “la verdad es una noción absoluta, en el sentido siguiente: ‘verdadero para mí, pero no para ti’ y ‘verdadero en mi cultura, pero no en la tuya’ son locuciones extrañas, incongruentes. Lo mismo que ‘verdadero entonces, pero no ahora’” Rorty, *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona, p. 12.

¹⁹ Cfr., Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, en LePore, op. cit. pp. 334-5.

²⁰ Davidson, “Truth Rehabilitated”, p. 67.

²¹ Davidson, “Reply to Pascal Engel”, en L.E. Hahn, op. cit. p. 461. Y, en otro lugar, Davidson escribe que “cualquier creencia particular o conjunto de creencias acerca del mundo de nuestro alrededor puede ser falsa”, (*Subjective, Intersubjective, Objective*, pp. 213-14).

dadera por los investigadores”²². Si nos atreviéramos a señalar alguna creencia particular como verdadera, tendríamos que indicar cómo la hemos reconocido como verdadera, tendríamos que proporcionar algún criterio de verdad; y ello supondría precisamente admitir lo que Davidson rechaza: un concepto epistémico de verdad.

3. Los presupuestos de fondo de Davidson

Todos los puntos anteriores (a saber: el holismo, el rechazo de los “hechos” y de la verdad como correspondencia, la recusación de la distinción analítico-sintético y del dualismo esquema-contenido, y la resistencia a toda noción epistémica de verdad) proporcionan razones que Davidson podría aportar explícitamente para legitimar su afirmación de que no podemos saber cuáles de nuestras creencias son verdaderas. Pero por debajo de toda esta batería de argumentos, existen, creo, unos presupuestos de fondo vigentes en Davidson y en gran parte de la filosofía analítica que contribuyen a dar sentido y configuración a esta tesis. Esos presupuestos no tienen por qué ser reconocidos como tales por Davidson; es más, seguramente él rechazaría la pretensión de que tales suposiciones determinan de alguna manera su propio pensamiento. Pero, aún así, yo creo que están vigentes como una especie de impensado profundo que no es nunca plenamente explicitado en su reflexión teórica. Me referiré concretamente a dos elementos de fondo que actúan, creo, poderosamente sobre la filosofía analítica en general y sobre Davidson en particular, orientando, en cierto sentido, toda la reflexión ulterior: la influencia de la epistemología escéptica de raigambre cartesiano-humeana y el planteamiento de las cuestiones filosóficas en general desde una perspectiva determinada por los problemas epistemológicos y ontológicos que plantea la ciencia natural.

Sobre la primera influencia, es, sin duda, aventurado atreverse a decir que Davidson está todavía hechizado por los problemas específicos que derivan de la epistemología subjetivista de Descartes o Hume, pues, como ya indiqué al comienzo, el filósofo norteamericano se presenta como radicalmente antisubjetivista. Pero, no obstante, yo creo que tal influencia existe.

En cierto sentido, lo peculiar de la epistemología moderna (de la cual Descartes y Hume son sus representantes más decisivos) es convertir en problema la relación de la mente con la realidad. En principio, según ellos, no cabe dar por sentado, sin especiales miramientos, que los contenidos mentales aparentemente cargados de intencionalidad, es decir, referidos al mundo, a algo externo a ellos mismos, sean realmente lo que pretenden ser. Tanto para Descartes como para Hume, la mente trabaja con contenidos propios (impresiones, ideas, *sense data*, percepciones, como

²² Cfr. Akeel Bilgrami, “Is Truth a Goal of Inquiry?: Rorty and Davidson on Truth”, en *Rorty and his Critics*, ed. cit. p. 247.

queramos llamarlos) cuyo valor de verdad, es decir, su capacidad de representar cómo son las cosas en la realidad, es perfectamente cuestionable. La mente es un teatro cerrado cuyas puertas de salida de ningún modo están garantizado que existan o que conduzcan a algún lugar. Por eso, tienen perfecto sentido dudas escépticas radicales tales como las que plantea la hipótesis del Genio Maligno cartesiano. La conexión del hombre con el mundo se convierte en un enigma; y lo hace porque la conciencia está cargada de objetos propios, autónomos e independientes, cuyas presuntas conexiones con la exterioridad deben obtenerse laboriosamente mediante difíciles demostraciones (así Descartes y también, en parte, Kant); y si desconfiamos de tales pruebas, debemos entonces resignarnos a no poder jamás salir fuera del recinto estrecho y clausurado de nuestras percepciones (así Hume²³).

Sin duda, la filosofía de Davidson pretende escapar de estas aporías. Su propósito es reestablecer “el contacto inmediato con los objetos familiares”, aquellos que rodean nuestra vida cotidiana y “cuyas travesuras y caprichos (*antics*) hacen verdaderas o falsas nuestras oraciones y opiniones”.²⁴ Pero una cosa es tener ese objetivo, y otra cumplirlo de forma eficaz²⁵. La negativa de Davidson a comprometerse con la verdad de algunas creencias particulares y ya no sólo con la verdad difusa e ilocalizable de todo un sistema de creencias dejaría sospechar que hay todavía pesando en él un poso de subjetivismo mayor del que él está dispuesto a confesar y reconocer²⁶. En efecto, querámoslo o no, “si aceptamos la afirmación de Davidson

²³ Hume escribió: “dado que no hay nada presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones. Dirijamos nuestra atención fuera de nosotros cuanto nos sea posible; llevemos nuestra imaginación a los cielos o a los más extremos límites del universo: nunca daremos realmente un paso fuera de nosotros mismos ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas dentro de esos estrechos límites.” David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, II, VI, Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 169.

²⁴ Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, ed. cit. p. 198. Y John McDowell escribe: “el objetivo de Davidson es exorcizar un estilo de pensamiento cuyo efecto es tornar misteriosa la relación del pensamiento con el mundo empírico.” (*Mind and World*, p. 138).

²⁵ Cfr. McDowell, op. cit. pp. 138 y ss.

²⁶ Creo que esto no es sólo una peculiaridad de Davidson, sino que atraviesa gran parte de la filosofía analítica contemporánea que, por tanto, vive todavía enfrentada, en gran medida, a problemas epistemológicos heredados directamente de los aspectos más subjetivistas de la filosofía moderna. Así la versión contemporánea del genio Maligno cartesiano, a saber, la hipótesis de los cerebros en una cubeta reaparece una y otra vez en los escritos de los filósofos analíticos. (Cfr., por ejemplo, Putnam, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 15-34, y John Searle, *Intencionalidad*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 215, 218, 235). Esta obsesión insistente debe ser indicio de algo más que de un modo de plantear cuestiones: debe indicar una profunda influencia soterrada y, sin duda, en muchas ocasiones, no reconocida por el “paciente”, pero precisamente por ello tanto más eficaz y poderosa. Sería un buen tema de investigación estudiar la dimensión y amplitud de esta reaparición del motivo subjetivista en la filosofía analítica.

de que nunca podemos saber cuáles de nuestras creencias son verdaderas estamos amenazados por una posibilidad escéptica cartesiana, a la que debemos encontrar una respuesta filosófica”.²⁷ Es cierto que Davidson tiene un argumento para frenar las pretensiones del escéptico, un argumento complejo que, partiendo de la teoría de la interpretación y de la triangulación propia del proceso de aprendizaje lingüístico, conduce a la conclusión, ya citada anteriormente, de que la creencia es por naturaleza verídica. Ahora bien, independientemente del valor que atribuyamos a esta prueba, el caso es que Davidson se ve obligado a ofrecer un argumento antiescético²⁸ que corrobore y tranquilice nuestra fe ingenua en la intencionalidad verídica de mis creencias y demás actitudes proposicionales. Concederle al escéptico el derecho a recibir una refutación es quizá ya haber cedido a su influjo y haber mordido el bocado envenenado que nos tiende, pues ello supone conceder a las dudas escépticas radicales sentido y legitimidad²⁹. Lo cual, a su vez, parece que conduce inevitablemente a dar por buenas las premisas subjetivistas que alimentan este escepticismo.

Frente a esto, el mejor modo quizá de eliminar las dudas escépticas no es enfrentarse a ellas e intentar refutarlas, sino negarse siquiera a tomarlas en serio porque proceden de unas premisas cuya validez de ningún modo puede darse por descontada. Habría que intentar elaborar un marco de pensamiento en el cual las dudas escépticas radicales simplemente no pudieran formularse con sentido³⁰. Entonces no tendríamos que enfrentarnos al escéptico (lo cual ya presupone que su posición puede formularse significativamente), sino que bastaría con decirle “¡piérdete!”³¹ Ya no tendríamos que responderle, porque simplemente no habría siquiera

²⁷ Akeel Bilgrami, art. cit. p. 248.

²⁸ Davidson escribe que “una teoría como la mía debe darle al escéptico una razón para suponer que las creencias coherentes son verdaderas”. (“A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, pp. 309-310).

²⁹ Por ejemplo, en una ocasión Davidson se quejó de que la propuesta de John McDowell, elaborada en *Mind and World*, “no nos da ninguna razón para suponer que lo que aprehendemos en la percepción es verídico” (Davidson, “Reply to Roger F. Gibson”, en Ursula M. Zeglen, (ed.): *Donald Davidson. Truth, meaning and knowledge*, Routledge, London, 1999. p. 134). Pero ¿exigir una prueba de que los sentidos no nos engañan no es acaso ya tal vez ceder demasiado terreno al escéptico? ¿Qué argumento podría ser más contundente que esta fe primera y absoluta con la que me vinculo al mundo y de la cual los sentidos me ofrecen ya un testimonio inalienable? (Este es un tema ampliamente elaborado, por ejemplo, entre otros, por Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 429 y ss.).

³⁰ Esto es, creo, lo que intentó Wittgenstein en *Sobre la certeza*, y también más recientemente John McDowell tanto en *Mind and World* como en los artículos recogidos en la cuarta parte de *Meaning, Knowledge and Reality*, Harvard University Press, 1998.

³¹ Esta es la actitud que, según Rorty, debemos mantener contra el escéptico y crítica a Davidson por tomarse el desafío escéptico en serio. Cfr., Rorty, “Pragmatism, Davidson and Truth”, ed. cit. Posteriormente, Davidson acusó el golpe y lo dejó por escrito en “Afterthoughts”, recogido en *Subjective, Intersubjective, Objective*, ed. cit. p. 156-7. Aquí Davidson dice: “no me propongo ‘refutar’ al escéptico, sino dar un esbozo de lo que pienso que es una explicación correcta de los fundamen-

que tener en cuenta su planteamiento. El escéptico no se habría ganado ni el derecho a la refutación. Sólo entonces podríamos decir que hemos escapado de las premisas subjetivistas de ese escepticismo que amenaza constantemente con estrangular toda visión plena de la intencionalidad. No habría que intentar explicar cómo es que la mente, de suyo cerrada sobre sí, puede abrirse al mundo, porque de entrada ya concebiríamos la mente y al hombre como un ser abierto al mundo y establecido en la verdad acerca de él³². Como en su día escribió Heidegger, “el escándalo de la filosofía no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba (a saber, una prueba de la existencia del mundo externo), sino que se esperen y se intenten sin cesar semejantes pruebas³³.” Dicho de otra forma, lo que es escandaloso no es que no sepamos refutar al escéptico, sino que nos lo tomemos en serio, tan en serio como para elaborar una refutación de él, bien sea *ad hoc*, o bien simplemente como efecto colateral de nuestras teorías. En la medida en que Davidson todavía insiste en dejarse orientar, siquiera indirectamente y de soslayo, por las dudas escépticas y se propone mostrar su implausibilidad como un efecto de su propia teoría del significado y de la interpretación, podemos decir que se está tomando demasiado en serio al escepticismo. Y que ello debe reflejar una soterrada y constante influencia del subjetivismo moderno sobre su pensamiento. Esta influencia es, tal vez, más acá de las razones explícitas que él puede ofrecernos para ello, la que sostiene su afirmación de que no podemos saber qué creencias nuestras son verdaderas, pues si uno está todavía, en algún grado, bajo el hechizo cartesiano, entonces rehuirá comprometerse con la verdad particular de alguna proposición porque siempre le parecerá razonable afirmar y sostener, como hace Rorty, que “no hay ninguna creencia de la que pueda saberse que es inmune a toda duda posible”.³⁴

tos de la comunicación lingüística y de sus implicaciones para la verdad, la creencia y el significado. Si se admite la corrección de este planteamiento, entonces uno puede decirle al escéptico que se pierda.” (p. 157). Es decir, la posibilidad de despachar al escéptico sólo se manifiesta una vez que la teoría ha sido elaborada; y hasta ese momento debemos quedar en suspenso respecto a las pretensiones de verdad de nuestras actitudes proposicionales. En el fondo, creo que esta “nueva” postura de Davidson es la misma que antes. La implausibilidad del escepticismo es un resultado de nuestras investigaciones, no un presupuesto de ellas. Con lo cual, seguimos dándole al escéptico demasiada cancha. Por otra parte, John McDowell ha argumentado, en mi opinión muy convincentemente, que la posición de Rorty no consigue eliminar, como es su intención, los presupuestos filosóficos subjetivistas y escépticos de la tradición moderna sino que, muy a su pesar, los renueva incesantemente. Cfr., “Toward Rehabilitating Objectivity”, en Robert B. Brandom, *Rorty and his Critics*, ed. cit.

³² Una postura como ésta, que ha sido desarrollada extensamente por los filósofos “continentales” (Heidegger, Ortega, Merleau-Ponty, Gadamer, entre otros), es la que intenta abrir McDowell en su libro ya mencionado, *Mind and World*. En mi opinión, en este aspecto, la filosofía continental ha conseguido desembarazarse de la epistemología subjetivista antes y mejor que la filosofía analítica; y ello a pesar de que, como es obvio, la obra del segundo Wittgenstein proporciona un modelo excelente para superar ese planteamiento.

³³ Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, Madrid, § 43, p. 225.

³⁴ Rorty, *Verdad y progreso*, ed. cit. p. 13. Sin duda, son afirmaciones como ésta, y todo el res-

Otro presupuesto que puede fomentar la declaración de Davidson que comentamos en estas páginas es, como dijimos, la tendencia a plantear todos los problemas filosóficos teniendo como modelo y pauta de orientación la investigación científica y, más en particular, las ciencias naturales. Como consecuencia de ello, de algún modo se trasplantan las cuestiones peculiares de la semántica, la ontología y la epistemología de la investigación científica a todo el campo del saber y se los toma como modelos de toda problemática filosófica. Con ello se generalizan a todo el ámbito del lenguaje y del conocimiento cuestiones que tal vez sólo pertenecen al reducto restringido de las ciencias naturales y que, por tanto, no pueden extenderse a otros campos sin crear deformaciones y falsos presupuestos. No quiero decir que la filosofía de la ciencia y las cuestiones que ella plantea carezcan de interés filosófico general; pero lo que no puede sin más aceptarse es que, implícita o explícitamente, hagamos del discurso científico estricto y de sus problemas el marco orientador de toda investigación filosófica³⁵. Es decir, no se puede dar por supuesto que haya continuidad entre el discurso científico y el discurso cotidiano, entre el conocimiento científico y el conocimiento cotidiano, etc. En cualquier caso, esta continuidad es lo que habría que demostrar y no darla, ya de entrada, por establecida.

Gran parte de la filosofía analítica, más sin duda que la filosofía continental, ha considerado la actividad científica como el modelo ejemplar sobre el que concebir su propio quehacer y como elemento heurístico sobre el que detectar problemas y soluciones. La figura de Quine es un buen prototipo de esto; y a través de él esta tendencia puede todavía rastrearse en Davidson. Sin duda, éste no presenta una teoría tan volcada hacia la ciencia y tan cientifista en alguno de sus aspectos como la de su maestro; pero una impronta general puede, a pesar de todo, descubrirse en su obra. Sin duda, Davidson rechazaría esta premisa, igual que negaría toda influencia efectiva del subjetivismo en su pensamiento; pero, como ya vimos, una simple denegación no debe tomarse como la última palabra. Su obra está muy marcada por la de Quine y ello no puede obviarse. Así un cierto cientifismo, metodológico al menos, sigue activo, creo, en Davidson. Veámoslo.

Dos de las tesis más características de la obra de Quine, que son aceptadas por Davidson, son la indeterminación de la traducción y la inescrutabilidad de la referencia. Ahora bien, estas tesis se ajustan muy bien, en mi opinión, al discurso científico. La primera, en forma de infradeterminación empírica de las teorías, señala que, sobre un mismo conjunto de datos observacionales, podemos construir teorías diferentes, con leyes y ontologías distintas, capaces de explicar dichas observaciones en su totalidad. Es más, la teoría quedaría, en este sentido, indeterminada inclu-

paldo teórico que la justifica, lo que le hace pensar a McDowell, como señalamos, que Rorty sigue todavía preso de esos mismos posicionamientos filosóficos cuya esterilidad, por otra parte, denuncia con razón.

³⁵ Dentro de la propia filosofía analítica, los defensores de la filosofía del lenguaje cotidiano, seguidores del Wittgenstein de las *Investigaciones*, se han opuesto a esta forma de considerar las cosas.

so aunque tuviéramos a nuestra disposición todas las observaciones concebibles. Como consecuencia de ello, la ontología de la ciencia resulta inescrutable, porque los datos nunca determinan unívocamente qué tipo de entidades existen y con qué propiedades. Por eso los objetos de la ciencia son *posits*, dice Quine, es decir, entidades meramente postuladas³⁶ e inmanentes a una determinada teoría. Además Quine no tiene dificultad alguna en extender estos resultados, sumamente plausibles en el campo de la ciencia empírica, al lenguaje cotidiano y a los objetos diarios: “Consideradas con relación a nuestras irritaciones de superficie, que agotan nuestras pistas sobre el mundo externo, las moléculas y su extraordinario linaje están así a la par con los objetos físicos más ordinarios. La postulación de esas cosas extraordinarias es sólo una llamativa analogía de la postulación o reconocimiento de las cosas ordinarias.”³⁷ Así los objetos científicos más exóticos (fotones, mesones, neutrinos, agujeros negros, ondas gravitacionales etc.) quedan equiparados (no sabemos si en dignidad o en cuestionabilidad) con las sillas, las mesas, los árboles y los perros, también, posiblemente con los seres humanos y sus cuerpos.³⁸

Davidson, por su parte, afirma explícitamente que el modo de determinar la ontología del lenguaje cotidiano, a través de una teoría semántica tipo Tarski como la que él defiende, es completamente análogo al modo de proceder de la ciencia: “Una vez que tenemos la teoría, podemos explicar la verdad de las oraciones sobre la base de su estructura y de las propiedades semánticas de las partes. *La analogía con las teorías de la ciencia es completa: para organizar y explicar lo que directamente observamos, postulamos (posit) fuerzas y objetos no observados o indirectamente observados*”³⁹. Es decir, los objetos cotidianos son entidades postuladas de la misma manera que el científico postula, a partir de los enunciados aceptados de su teoría (empíricamente indeterminada), el tipo de entidades que son necesarias para validarla. Son, pues, entidades teóricas, y sometidas por ello a la misma inescrutabilidad que afecta a los objetos de la ciencia, pues siempre podríamos elaborar teorías alternativas y ontologías distintas para dar cuenta de los mismos datos.

Ahora bien, supongamos que aceptamos esta continuidad entre la ciencia y el ámbito de nuestros conocimientos cotidianos. Entonces, debemos asumir, como la teoría de la ciencia contemporánea enseña, desde Neurath en adelante, que no podemos distinguir nítidamente entre enunciados teóricos y observacionales, pues estos últimos sólo pueden elaborarse e interpretarse desde el marco de una teoría. Por ello,

³⁶ Quine, *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge, 1960, p. 22

³⁷ *Ibid.*

³⁸ En otro lugar, Quine escribe: “Contemplo todos los objetos como teóricos. (...) Incluso nuestros objetos primordiales, los cuerpos, son ya teóricos” (*Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, p. 20).

³⁹ Davidson, “The Structure and Content of Truth”, *The Journal of Philosophy* 87, p. 300 (cursivas mías). Cfr. también Davidson, *Inquiries into the Truth and Interpretation*, p. 222.

dado este holismo, el científico puede considerar que, en conjunto su teoría es verdadera, en la medida en que supera las contrastaciones empíricas y predice con éxito los fenómenos. Pero no se atrevería a determinar como indubitable ningún elemento particular de su teoría, porque algún resultado experimental anómalo puede provocar cambios en cualquier lugar de ella. Si aceptamos, pues, que el lenguaje cotidiano está en continuidad con el lenguaje de la ciencia y se ve agobiado por los mismos problemas, entonces tendremos toda la razón para no apostar por la verdad de ninguna creencia particular, sino sólo por el sistema global de nuestras creencias⁴⁰. Igual que sucede en la ciencia, en principio cualquiera de nuestras creencias ordinarias podría eventualmente ser desechada.

Pero todo esto es, creo, muy discutible. Esa traslación de cuestiones y problemas desde el campo científico al de la vida cotidiana, no es muy convincente; y, al menos fenomenológicamente, parece un movimiento infundado. En primer lugar, cabe dudar que la inescrutabilidad de la referencia, que parece efectivamente correcta al tratar de las entidades científicas, pueda concebirse con la misma legitimidad en relación con los objetos cotidianos. Francamente no puedo entender cómo podemos poner en el mismo plano a los neutrinos que a las mesas, las sillas o los conejos⁴¹; o establecer entre ellos sólo una mera diferencia de grado⁴². Sin duda,

⁴⁰ Es cierto que, como señala Lakatos, los científicos suelen establecer un centro firme de proposiciones que, por *decisión metodológica*, no serán refutables por la experiencia. Pero esta garantía no es fruto de ninguna aprehensión directa, por así decirlo, de su verdad, sino sólo resultado de una opción estratégica. (Cfr. Imre Lakatos *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, 1983). Justamente la diferencia entre el lenguaje cotidiano y la ciencia es que las creencias cotidianas que asumimos como verdaderas, no son resultado aparentemente de ninguna decisión o pacto de carácter estratégico o metodológico. Se nos imponen como verdaderas antes de toda decisión y precisamente para abrir un campo en el cual se puedan tomar decisiones. No todo en el ámbito del lenguaje ordinario es fruto de nuestras decisiones metodológicas. Francamente, no veo modo de establecer, sobre esta cuestión, ninguna continuidad entre la ciencia y el lenguaje cotidiano.

⁴¹ Henry Jackman ha negado que la inescrutabilidad de la referencia pueda aplicarse a las entidades del discurso cotidiano; cfr. Jackman, "Radical Interpretation and the Permutation Principle", en *Erkenntnis*, v. 44, no. 3.

⁴² Quine dice que todos los objetos, científicos o cotidianos, son postulados; la única diferencia entre ellos es que "el científico los postula explícitamente por razones reconocidas, mientras que la hipótesis de las cosas ordinarias se pierde en la prehistoria" (*Word and Object*, p. 22). Pero ¿esta diferencia no debería quizá llevarnos a considerar que los objetos cotidianos no pueden tratarse como postulados análogos a los objetos científicos? En cualquier caso, debería mostrarse con más detalle que dicha asimilación es factible, y que hace justicia realmente a la persistencia de los objetos cotidianos. Por su parte, Davidson, quizá acuciado por este tipo de cuestiones, tiende a trivializar completamente la tesis de la inescrutabilidad de la referencia, asimilándola simplemente a la posibilidad de establecer dos sistemas diferentes de medir, por ejemplo, la temperatura: en grados Celsius o Fahrenheit. (Cfr. Davidson, *Truth, Language and History*, ed. cit. p. 40). Pero es dudoso que dicha tesis, al menos como la pensó Quine, pueda reducirse a una afirmación tan inofensiva e inocente como que podemos medir la longitud de los objetos en metros o en pulgadas. (Cfr., al respecto, por ejemplo, Michael Friedman, "Exorcising the Philosophical Tradition", en Nicholas H. Smith, *Reading McDowell*, Routledge,

podemos pensar, desde Kant al menos, que nuestra percepción de la realidad está de algún modo construida; y, en este sentido, las cosas mismas son ya reflejo de una precomprensión previa del ser (por decirlo como Heidegger). Pero, en todo caso, no debería darse por descontado que nuestros hábitos ontológicamente constructivos son, en el fondo, los mismos en el pensamiento cotidiano que en las ciencias. Sandra Laugier ha formulado la cuestión de esta manera: “Que hay varias maneras posibles de dar cuenta de lo dado, es un punto central, incluso inicial, del empirismo. Que lo dado está teorizado, la simple observación de la práctica de la ciencia lo muestra. ¿Es preciso, por ello, deducir que, al ser los objetos de la ciencia radicalmente indeterminados (pues la idea misma de lo que puede contar como objeto evoluciona), hay un problema fundamental en nuestra relación ordinaria con los objetos y en nuestra relación con los objetos ordinarios?”⁴³ Por supuesto, ni Quine ni Davidson llegan a afirmar que no sepamos qué es una silla, o que la inescrutabilidad de la referencia trastorne de algún modo nuestro trato ordinario con las cosas. Pero si esto es así, si en el ámbito cotidiano no surgen los mismos problemas que en el campo de la teorización científica, entonces convendría distinguir niveles, establecer diferencias y evitar analogías apresuradas que, al cabo, no parecen realmente fundadas.

Lo mismo cabría decir de la diferencia entre enunciados observacionales y teóricos. En el terreno de la ciencia, ciertamente esta distinción puede ser, hasta cierto punto, convencional y cambiante. Pero ello no debería llevarnos a considerar que aquellas oraciones del lenguaje cotidiano que expresan nuestras creencias más básicas están sometidas al mismo grado de incertidumbre que los enunciados de la ciencia. Deberíamos poder seguir distinguiendo enunciados como “la sangre es roja” o “tengo dos piernas” de enunciados como “los neutrinos no tienen masa” o “la metáfora es un fenómeno pragmático, no semántico”. No deberíamos permitir que ningún holismo nos obligue a renunciar a esta distinción. Sobre la verdad de los dos primeros enunciados no tengo duda alguna; los dos últimos, al poseer mucho contenido teórico, no gozan de este privilegio inmediato. A este respecto merece citarse por extenso un texto de Rorty. En él, defendiendo la postura de Davidson frente a la de Dummett, se niega a considerar la posibilidad de distinguir entre esos dos tipos de enunciados (y de creencias). Dice así Rorty:

El paradigma de Dummett de lo que es captar el contenido de una expresión es lo que haces cuando observas que algo es rojo. Dummett piensa que el contraste entre “Esto es rojo” y casos como “César cruzó el Rubicón”, “El amor es mejor que el odio” y “Hay cardinales transfinitos” es algo que cualquier filosofía del lenguaje correcta debe preservar. Pero para el holismo de Davidson y de Wittgenstein simplemente no hay con-

London, 2002, p. 55, n. 40; y Simon Evnine, “On the Way to Language”, en L.E. Hahn, (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. cit. pp. 297 y 303).

⁴³ Sandra Laugier, *Du réel à l'ordinaire*, Vrin, Paris, 1999, p. 74

traste. En opinión de ellos, captar el contenido es, en *todos* esos casos, captar las relaciones inferenciales entre esas oraciones y las otras oraciones del lenguaje⁴⁴.

Ciertamente Rorty tiene razón cuando atribuya a Davidson una firme negativa a trazar ese contraste. Como vimos, admitirlo, sería hasta cierto punto, epistemologizar la verdad y renunciar al holismo global que él defiende. Pero en lo que concierne a Wittgenstein Rorty está equivocado. Por ejemplo, Wittgenstein escribe: “¿Cómo reconozco que este color es rojo” –Una respuesta sería: ‘He aprendido castellano’”⁴⁵ Este aforismo afirma, no que el color de las cosas sea una pura cuestión lingüística, sino que hay efectivamente una clara distinción entre aquellas oraciones que reconozco que son verdaderas al aprender el lenguaje (tipo “la sangre es roja” o “tengo dos piernas”); y aquellas otras que no corresponden a este orden de cosas. En efecto, sería absurdo afirmar que puedo establecer la verdad de que los neutrinos no tienen masa o de que hay números cardinales transfinitos sólo porque conozco el castellano. Wittgenstein no sólo no se negaba a establecer diferencias entre las proposiciones, sino que ese contraste, como veremos, es una pieza clave de su filosofía. La lectura de Rorty es, pues, profundamente equivocada⁴⁶. Wittgenstein reconocía sin problemas la verdad de ciertas proposiciones empíricas, y les atribuía una especial función en el seno de nuestra vida.

En definitiva, si no establecemos una apresurada analogía entre el lenguaje de la ciencia y el lenguaje cotidiano, perdemos uno de los presupuestos de fondo para poder sostener que no sabemos cuáles de nuestras creencias son verdaderas; y podemos entonces dar un paso más y atrevernos a establecer no sólo sistemas globales de creencias, sino creencias concretas que estimamos verdaderas sin ninguna duda.

4. De Davidson a Wittgenstein

A lo largo de las páginas anteriores se ha ido perfilando, como en contrapunto, una posición alternativa a la de Davidson, la postura del segundo Wittgenstein. En mi opinión, su obra nos permite escapar de las aporías del subjetivismo mejor que la de Davidson; y como Wittgenstein jamás sintió la atracción de cientifismo, también se mantuvo libre de ciertos problemas que aparecen cuando contemplamos las cuestiones semánticas y epistemológicas en general a la luz de la actividad científica.

⁴⁴ Rorty, *Pragmatism, Davidson and the Truth*, ed. cit. p. 350.

⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, & 381. Rorty cita en su artículo este texto de Wittgenstein como apoyo de su tesis; pero, en mi opinión, esta lectura lo interpreta erróneamente.

⁴⁶ Cfr., al respecto, Anat Matar, op. cit. pp. 91 y ss.

De entrada, es preciso mencionar una consideración de Wittgenstein que, si se acepta, cambia completamente el panorama con relación a Davidson. Wittgenstein pensaba que no se puede admitir que todas nuestras creencias sean susceptibles de duda, porque sin estar cierto de algunas cosas no podríamos siquiera haber aprendido el lenguaje y conocido el significado de nuestros términos. El libro *Sobre la certeza* contiene abundantes afirmaciones como éstas: “Con la *verdad* de mis enunciados se prueba que *comprendo* esos enunciados”; “Es decir, si hago cierta clase de enunciados falsos no está claro que los comprenda”; “La verdad de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencia”; “Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras”⁴⁷.

Ciertos hechos deben estar seguros para mí porque, si yo dudara de ellos, lo razonable sería más bien sostener que no entiendo el significado mismo de las palabras. Si alguien me viene diciendo que puede perfectamente concebir una duda sobre el hecho de que tiene un cuerpo o dos manos, probablemente yo pensaría que no conoce el significado de los vocablos que está empleando. La certeza sobre la verdad de algunas creencias empíricas no es una opción aventurada que nunca podamos atrevernos a asumir, como piensan Davidson y Rorty; es más bien, el presupuesto mismo de que podamos entender el lenguaje. Como escribe Jacques Bouveresse:

Nuestro concepto de *juicio* no sería en absoluto lo que es o, más exactamente, no tendríamos probablemente ningún concepto de este género, si una duda o un error fuesen posibles en todos los casos. “Quiero decir: Utilizamos juicios como principio(s) de juicio”. (*Sobre la certeza*, 124). Que ciertas cosas se sepan con una certeza total, eso forma parte de lo que llamamos “saber”; es una regla (informulada) de nuestro saber. El error del escepticismo radical es suponer que podemos investigar *lo que* sabemos utilizando un *concepto* de “saber” que no presupone en sí mismo ningún saber particular y que permanece estable bajo toda especie de duda que podamos imaginar.⁴⁸

No puedo saber lo que entiendo por conocer si no puedo estar seguro de ningún hecho firmemente conocido que me sirva de modelo de conocimiento y de cuya verdad no tenga sentido dudar. Es más, yo no podría tener el concepto de verdad sin conocer algunas verdades concretas. Puedo tener el concepto de “sirena” o de “extraterrestre” sin haberme encontrado nunca con ningún ejemplar de ellos. No sucede lo mismo con la verdad. Si tengo tal concepto, entonces lo he adquirido a través del reconocimiento de verdades concretas, seguras y firmes, a través de las cuales sé lo que es la verdad y puedo distinguirla de la falsedad. Como nos recordaba Merleau-Ponty, haciéndose eco de Spinoza, *Habemus ideam veram*.⁴⁹ Si tengo

⁴⁷ Wittgenstein, *Sobre la certeza*, §§ 80, 81, 83, 114.

⁴⁸ Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Minuit, Paris, 1987, p. 594.

⁴⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, ed. cit. p. 453.

el concepto de verdad (y ciertamente Davidson mismo reconoce que lo poseemos antes de que podamos elaborar cualquier teoría sobre ella, sea o no tarskiana, y para poder eventualmente elaborarla), entonces es que tengo también acceso a verdades concretas, firmes y seguras. No puedo saber cuál es la intensión de dicho concepto, sin conocer también ejemplares de su extensión. En este sentido, el concepto de verdad difiere de otros conceptos cuyo significado puedo adquirir antes de asegurarme que poseen una extensión no vacía. Desde este punto de vista, no es posible que yo tenga el concepto de verdad sin estar seguro de ninguna verdad concreta.

Si ciertos hechos empíricos no fuesen considerados como indiscutiblemente verdaderos, si llegásemos realmente a ponerlos en duda, no podríamos ya estar seguros del sentido de nuestras palabras, en particular del sentido de palabras como ‘verdadero’, ‘falso’, ‘saber’, ‘estar seguro’, ‘dudar’, etc.⁵⁰

La cautela davidsoniana de la que venimos hablando (“no puedo saber cuáles de mis creencias son verdaderas”) simplemente no es pertinente; es una especie de contradicción performativa en la cual afirmo algo que se contradice con el hecho de decirlo. Frente al subjetivismo y frente al escéptico, simplemente hay que afirmar que conozco verdades, tengo creencias verdaderas, creencias que puedo detallar y expresar. Mi adhesión a la verdad no remite sólo a un sistema global de creencias epistemológicamente indiferenciadas en cuanto a su valor de verdad efectivo, sino que mi compromiso con ella permite la especificación y el detalle: tales y cuáles creencias son indubitavelmente ciertas. Esto, sin duda, puede suponer introducir un mínimo de contenido epistémico en el concepto de verdad. Pero si las consideraciones anteriores son correctas, entonces ese precio hay que pagarlo necesariamente, mal que le pese a Davidson⁵¹. Es, a pesar de todo, un precio pequeño, porque no le exige al teórico de la verdad que especifique en general y para cada caso en concreto *cómo* reconocemos la verdad, sino sólo *que* efectivamente y en algunos casos privilegiados la reconocemos. Se trata simplemente de admitir que la verdad no está fuera de nuestro alcance; y que no necesitamos ninguna teoría compleja que nos garantice argumentativamente que el global de nuestras creencias proporciona un saldo positivo, o sea que es verdadero; es decir, se trata de reconocer que nosotros no estamos epistemológicamente ciegos, por utilizar la expresión de Bilgrami. En ocasiones, y sin ningún problema, reconocemos la verdad. Hasta qué punto esto sea humanizar la verdad o epistemologizarla es otra cuestión, tal vez sólo terminológica. Pero, en cualquier caso, creo que ese mínimo de “verdad con rostro humano” (parafraseando un título de Putnam) debe ser aceptado.

Es cierto que yo no puedo tener una sola creencia verdadera; si acepto la ver-

⁵⁰ Bouveresse, op. cit. p. 590.

⁵¹ Cfr., Davidson, “The Structure and Content of Truth”, p. 298.

dad indiscutible de la proposición “la sangre es roja” es porque tengo el concepto de color, soy capaz de distinguir el rojo de otros colores, sé qué es la sangre (al menos superficialmente), etc. Debo saber muchas cosas, pues, para poder saber algo como cierto. Por eso Wittgenstein, reconoce que “cuando empezamos a creer algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones”.⁵² Pero esta circunstancia no debería conducirnos a un holismo global en el cual ya no se pudiera establecer la distinción entre aquellas proposiciones que sirven de base y que son indubitables y aquellas otras de cuya verdad se puede dudar con sentido. Por eso Wittgenstein reconoce que “Nuestras ‘proposiciones empíricas’ no forman una masa homogénea”.⁵³ Es preciso, pues, mantener juntas estas dos condiciones: las proposiciones verdaderas no vienen aisladas, sino en conjunto. Lo cual, sin duda, es una premisa cara al holismo. Pero, en segundo lugar, debemos admitir que existe una diferenciación dentro del seno de nuestros enunciados empíricos. No podemos poner en el mismo nivel, por ejemplo, “la sangre es roja” y “los neutrinos no tienen masa”. Es necesario conciliar esas dos tesis. Sin duda Rorty y Davidson, partidarios acérrimos de la primera, no ven forma de conciliarla con la segunda, y por eso rechazan esta última. Pero la posición de Wittgenstein precisamente consiste en aceptar ambas. Ello supone reducir el alcance del holismo y establecer, de alguna manera, la distinción entre proposiciones observacionales y las teóricas. De esto, se sigue toda una cascada de consecuencias que configuran otra posición filosófica, que esquivada de entrada toda tentación subjetivista

En primer lugar, esa distinción en el seno de las proposiciones y de las creencias reintroduce de nuevo algo parecido a la dicotomía analítico-sintético. Mal que les pese a Quine y a Davidson, una distinción tal parece insoslayable⁵⁴. Las proposiciones analíticas, así concebidas, no son aquellas trivialidades que recogen meramente estipulaciones lingüísticas (tipo “los solteros no están casados”)⁵⁵, sino que son aquellos juicios indubitables que constituyen los fundamentos básicos de nuestro sistema de creencias. Proporcionan las células básicas de nuestras verdades conocidas y con ello nos permiten saber lo que es la verdad. “Esas proposiciones son comparables a las proposiciones analíticas en el sentido de que si las contesto o niego, esa actitud se interpreta necesariamente como un índice de que no *comprendo* o no comprendo bien lo que digo.”⁵⁶ Son proposiciones-gozne sobre las que giran y se articulan las demás proposiciones.

⁵² *Sobre la certeza*, & 141. En el párrafo 225 se lee: “No me aferro a una proposición, sino a una red de proposiciones”.

⁵³ *Sobre la certeza*, & 213.

⁵⁴ Cfr., Manuel García-Carpintero, *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona, 1996, pp. 517-8.

⁵⁵ Cfr. McDowell, *Mind and World*, p. 158. En esta obra, McDowell propone una recuperación de la dicotomía analítico-sintético.

⁵⁶ Bouveresse, op. cit. p. 596.

Pero una vez admitida esta distinción, genera inexorablemente una versión de la distinción esquema-contenido. En efecto, las proposiciones analíticas constituyen sin duda el esquema general o marco de nuestra visión del mundo, dentro del cual y en consistencia con el cual son discutidas y evaluadas las demás proposiciones de mayor contenido teórico. Su peculiar posición reside no tanto en que tengan algún rasgo semántico indiscutible no poseído por las demás proposiciones (por ejemplo, que el concepto del sujeto contenga el del predicado), sino en que tienen un valor *funcional* específico en nuestra visión del mundo. Las proposiciones que Wittgenstein selecciona como verdaderas cumplen un papel distinto al de las otras proposiciones. Son ese lecho de roca que me permite cumplir todas mis tareas cotidianas, ya sean cognoscitivas o prácticas. Esta diferencia funcional es lo que podemos traducir diciendo que son incontestablemente verdaderas. Estas proposiciones constituyen el mejor ejemplo que tenemos de lo que es la verdad; y si les negamos ese valor o lo ponemos en duda nos quedamos ya sin derecho a afirmar que poseemos todavía un concepto de “verdad”.

Es cierto que esta distinción entre dos tipos funcionalmente distintos de proposiciones no coincide exactamente con lo que Davidson rechaza como tercer dogma del empirismo, pues él se refiere a una dualidad en la cual se contraponen un esquema de conceptos frente a un contenido en bruto preconceptual. Aquí, por el contrario, estamos ya siempre en el nivel conceptual, en el nivel de las creencias o de las proposiciones. Sin embargo, a ciertos autores les parece que cualquier forma de la dualidad esquema-contenido es rechazable. Rorty, por ejemplo, piensa que todo discurso que establezca un esquema frente a un contenido introduce necesariamente intermediarios epistemológicos (*tertia* en su terminología) entre nosotros y el mundo, intermediarios que nos separan de la realidad y nos separan de las cosas. Y dentro de esos *tertia* introduce no sólo la versión original de Davidson de lo dado preconceptual frente a la aportación de la mente, sino también indistintamente “un esquema conceptual, un modo de ver las cosas, una perspectiva, una constitución trascendental de la conciencia, un lenguaje o una tradición cultural”.⁵⁷ Pero justamente hay que establecer diferencias entre estos supuestos *tertia*, pues no todos ellos son ilegítimos ni puede entenderse como pantallas que obstruyen el paso a la realidad. Es sabido que el planteamiento de Wittgenstein admite unas “formas de vida”, caracterizadas entre otras cosas por aquellas creencias reconocidas como verdaderas; y estas formas configuran lo que llamamos un esquema o visión del mundo al cual deben ajustarse los demás contenidos. Dicho en general, no toda versión del dualismo esquema-contenido tiene por qué ser rechazable.⁵⁸ Lo que es preciso

⁵⁷ “Pragmatism, Davidson and Truth”, p. 344.

⁵⁸ Sobre el sentido y necesidad de aceptar alguna visión de dicha dualidad, cfr. Robert Kraut, “The Third Dogma”, en Ernest LePore, (ed.), op. cit.; y Charles Taylor, “Foundationalism and the inner-outer distinction”, en Nicholas H. Smith, (ed.), op. cit. pp. 116-117.

tener en cuenta es que, ciertamente, el esquema debe ser entendido no como un conjunto de ideas o datos mentales, autónomos e independientes, que luego no sabemos cómo conectar con las cosas mismas, sino como un modo efectivo de apertura al mundo. Esta forma de entender el esquema conceptual es la que intenta elaborar John McDowell en su libro *Mind and World*. En su opinión, siguiendo a Wittgenstein y a Gadamer, podemos hablar perfectamente del lenguaje o de la tradición cultural como dimensiones de apertura al mundo y establecer así una versión, no sólo inocente sino también indispensable, de la dicotomía esquema contenido.⁵⁹

En resumen, el tercer dogma del empirismo, tal como lo expuso originalmente Davidson, es efectivamente rechazable; pero no todas las variantes de la idea de una dualidad entre esquema y contenido lo son. Algunas no sólo tienen sentido, sino que se nos imponen necesariamente si queremos poder distinguir entre aquellas creencias básicas nuestras que actúan como goznes y ejes de nuestras habilidades cognitivas y prácticas, y aquellas otras proposiciones “secundarias” que se apoyan sobre las primeras.

Esas verdades, por otra parte, no es correcto decir que están bien fundadas (como podrían decir Davidson o Rorty). Son simplemente verdaderas; pero no tenemos ningún fundamento, diferente a lo que ellas mismas expresan, sobre las que basarlas. Fundada está una creencia cuando se establece, de manera no circular, sobre otras proposiciones que damos por verdaderas. Así podemos decir que las proposiciones “los neutrinos no tienen masa” y “los agujeros negros emiten cierto tipo de radiación” pueden estar (más o menos) justificadas, porque tenemos disponible, en principio, una batería de observaciones, datos y principios, distintos de las proposiciones en cuestión, que las corroboran y fundamentan. En este orden de cosas, por el contrario, la proposición “tengo dos manos” carece de toda fundamentación, porque no podría aducir ninguna prueba independiente a favor de ella. Es simplemente verdadera, sin fundamento ni corroboración. Todo lo que podría decir es que la oración “tengo dos manos” es verdadera porque tengo dos manos. ¿Qué otra cosa podría alegar frente a quién me pidiera pruebas evidentes de ella? Le podría enseñar las manos, pero eso no le convencería porque precisamente él duda de esas supuestas evidencias inmediatas. Finalmente, como dijimos antes, lo más seguro es que yo llegara a la conclusión de que mi interlocutor no entiende bien el significado de las palabras que emplea.

5. Conclusión

Hemos analizado las razones y los presupuestos que podrían explicar la afirmación cautelosa de Davidson de que no sabemos qué creencias nuestras son verdade-

⁵⁹ McDowell, op. cit. 155.

ras. Como reconoce Rorty, esta afirmación es contraintuitiva.⁶⁰ Naturalmente, el hecho de que una tesis filosófica haga violencia al sentido común no supone, en principio, nada contra ella. La historia de la filosofía abunda en tales afirmaciones; y le acompaña desde antiguo una dimensión “paradójica” que constituye, sin duda, una de sus señas de identidad. También es cierto que la filosofía teme, desde antiguo, la posibilidad de dejarse engañar. Frente al atrevimiento del pensamiento cotidiano, que afirma sin rubor igualmente sentencias y sofismas, la filosofía ha presentado siempre una palabra cautelosa. Ha recelado encubrimientos, engaños y errores donde el común de los mortales sólo veía luz y claridad. Asustada ante la posibilidad de pillarse los dedos en alguna afirmación aventurada, teme por doquier un equívoco, un fraude, una permanente amenaza y una constante posibilidad de errar.

Pero a veces la filosofía apura demasiado sus cautelas y sus recelos. Creo que la afirmación de Davidson que estamos discutiendo es un caso de ello. Es cierto que la verdad contiene una dimensión absoluta que la hace indisponible a giros como “verdadero para mí, pero no para ti” o “verdadero antes, pero no ahora”. En esto consiste su peculiar objetividad y su rechazo a ser embargada por la subjetividad, cambiante, falible y parcial. Pero ello no debería hacernos pensar que la verdad no está a nuestro alcance, o que, como nuestra visión de las cosas es siempre lateral, finita, situada y sensible, no podemos tener acceso a ella. Esto es a la vez menoscabar nuestras capacidades y exagerar en demasía el prestigio de la verdad. Nuestro lenguaje, los sentidos, el entendimiento, en definitiva nuestras capacidades prácticas y cognoscitivas, no nos cierran ante el mundo ni nos impiden acceder a la verdad. Esta no es la Verdad con mayúscula, aquella que representaría la realidad desde ningún punto de vista o desde el absoluto. La verdad se expresa en las sencillas afirmaciones de que el cielo es azul, tengo dos pies, la sangre es roja, etc. No hay por qué reservar el término “verdad” sólo a afirmaciones que correspondan fielmente a la íntima constitución en sí de la realidad; es decir, a esa postura que cabe llamar “realismo metafísico”.⁶¹ No deberíamos permitir que la objetividad de la verdad nos la aleje definitivamente. En cierto sentido, es cierto, como afirman Rorty y Davidson, que la verdad no es una meta de la investigación; pero no porque sea inalcanzable (y tengamos que conformarnos con la creencia justificada) sino porque ya estamos en ella⁶².

No deberíamos permitir que nuestro contacto con el mundo se convierta en algo de lo que jamás podemos estar seguros, algo cuya consistencia es tan tenue que estamos amenazados constantemente con su quiebra o desaparición. Estamos ya siempre en el mundo; y la verdad no remite sino a esta conexión indisoluble. Las

⁶⁰ Rorty, “Response to Akeel Bilgrami”, ed. cit. p. 262.

⁶¹ Cfr., Akeel Bilgrami, art. cit. p. 246.

⁶² Esto es lo que, de maneras ciertamente distintas, pero, en este punto convergentes, nos proponen autores como Wittgenstein y McDowell, Heidegger y Merleau-Ponty.

diversas verdades afirman que las cosas del mundo son de una cierta manera; apuntan, pues, a la configuración misma de lo real. Si esto es así, nuestra relación con la verdad no puede ser más dudosa o problemática que nuestra relación con la realidad. Si no pudiéramos estar seguros de ninguna verdad, ¿cómo podríamos siquiera saber que estamos en el mundo?

Pedro Rojas Parada
Universidad de Castilla La Mancha
PedroAlfonso.Rojas@uclm.es