

## *Verdad y criterios: sobre la justificación pragmática del conocimiento*

La idea de este artículo proviene de la lectura de un ensayo titulado «La primacía de la razón práctica», del que es autor Nicholas Rescher<sup>1</sup>. Rescher argumenta en favor de una valoración pragmática de la actividad cognoscitiva como único camino para defender su racionalidad. Comparto plenamente la orientación del autor a este respecto, pero su ensayo me produjo la incómoda sensación de que defendía una tesis correcta con argumentos equivocados. Encontré que tales argumentos compartían ciertos presupuestos erróneos con las teorías contra las que iban dirigidos, y que la opción pragmatista no se podía justificar satisfactoriamente sin abandonarlos.

Rescher comienza su razonamiento formulando una paradoja en torno a los criterios de verdad y presenta luego el pragmatismo como su único antídoto. Por mi parte, considero que el antídoto de Rescher no es efectivo y que la formulación misma de la paradoja pone de manifiesto los malentendidos que creo necesario rectificar.

Así, en el primer apartado expongo la paradoja de Rescher. En el segundo discuto una primera tentativa de solución, tentativa que fracasa a causa de cierta oscuridad en la relación entre definiciones y criterios, según se ve en el apartado tercero. El cuarto da cuenta de una segunda estrategia para combatir la paradoja mediante el uso de la noción de evidencia. El quinto se ocupa de la solución pragmatista, que es la del propio Rescher. Finalmente, en el apartado sexto señalo la confusión que da lugar a la paradoja y cuya eliminación desemboca en un pragmatismo mejor fundado.

La versión del pragmatismo que voy a defender no tiene nada de nueva. Por el contrario, la considero mucho más fiel al espíritu de James y Dewey que la que presenta el propio Rescher. En cierto modo, la posición

---

1. Nicholas RESCHER, *The Primacy of Practice*, I. Basil Blackwell, Oxford, 1973. Hay versión castellana de Ana Sánchez Torres, Ed. Tecnos, Madrid, 1980. En adelante, las páginas citadas corresponderán a la edición española.

que aquí expreso podría interpretarse como una reivindicación de la ortodoxia pragmatista frente a otras versiones que, en su intento de hacer más persuasiva esta teoría, le restan la radicalidad que constituye —a mi entender— su principal virtud.

Por último, quisiera hacer una advertencia sobre el método de argumentación utilizado. Pese a que hablaré profusamente de criterios de verdad, no mencionaré ninguno en particular, pues el punto que ha de esclarecerse es el de la articulación de la noción de criterio —sea cual sea el propuesto— con las nociones relacionadas de verdad y justificación. Este es el terreno en el que Rescher plantea la discusión y a él nos ceñiremos en lo que sigue.

## I. LA PARADOJA DE RESCHER

En el discurso fáctico usamos el lenguaje para decir lo que ocurre en el mundo. De acuerdo con esa función, los enunciados que pertenecen a dicho discurso se agrupan en las categorías de verdaderos y falsos según juzguemos que dicen o no dicen lo que realmente ocurre. Esta descripción no constituye ninguna «teoría de la verdad»; antes bien, cualquier teoría de la verdad debe explicar lo que acabamos de describir. Que los enunciados verdaderos dicen lo que ocurre en el mundo, mientras que los falsos no, es una definición de lo que significa «verdadero» y «falso» que toda teoría relevante debe aceptar, precisamente para ser considerada relevante<sup>2</sup>.

¿Cómo sabemos qué enunciados caen en una y otra categoría? Sabemos cuándo un enunciado debe ser considerado verdadero, a saber, cuando dice lo que ocurre en el mundo; pero ¿cómo sabemos esto último? Responder a esta pregunta es construir un *criterio de verdad*. Un criterio de verdad, por tanto, no dice cuándo —en qué condiciones— un enunciado es verdadero (éste es el cometido de una *definición de la verdad*, como por ejemplo, y en nuestro caso, «un enunciado es verdadero si dice lo que ocurre en el mundo» o «p' es verdadero si, y sólo si, p»), sino qué debemos hacer para saber si un enunciado dado es verdadero o falso.

Es así como se ve que la pregunta por un criterio de verdad, a diferencia de la pregunta por una definición de la verdad, es *metodológica*. De lo que se trata es de ofrecer una pauta, de definir un procedimiento para obtener sistemáticamente enunciados verdaderos o, si se prefiere, para reconocer a éstos frente a los falsos.

Supongamos entonces que contamos con una definición de la verdad

---

2. Como es sabido, a esto es a lo que llama Tarski la *condición de adecuación material* que toda definición de la verdad debe cumplir. Yo no veo inconveniente en llamarlo una *definición* de la verdad, por pobre que sea. Véase, más adelante, el apartado 2.

y que disponemos de un criterio de verdad. Si es así, ya sabemos qué tenemos que buscar y cómo tenemos que buscarlo en lo que respecta a nuestro conocimiento del mundo. Naturalmente, la posesión de una definición y un criterio no es en sí misma ese conocimiento ni garantiza que podamos alcanzarlo. Y, a la inversa, nuestra actividad de conocer puede prescindir de la formulación expresa de una definición o un criterio de verdad. Pero definición y criterio son elementos que han de «manifestarse» en esa actividad y cuya explicitación es parte de nuestra comprensión de la misma y de su ejercicio consciente y sistemático.

Pero ¿qué sucede si, en lugar de tener un criterio de verdad, se nos da a elegir entre dos o más criterios? De momento, si no hubiéramos logrado ponernos de acuerdo sobre la definición de la verdad, sería natural que los criterios fueran igualmente diversos, en cuyo caso nuestra pregunta carece de interés. Sin embargo, podría suceder que, aun disponiendo de una única definición de la verdad, se nos ofrecieran como criterios de verdad varios candidatos<sup>3</sup>. En este caso, ¿qué debemos hacer?

En principio, no hay razón para decir que debemos elegir, y menos aún que debemos elegir *uno*. Es posible —e incluso probable— que haya más de un criterio válido, es decir, que exista más de un procedimiento para saber si un enunciado empírico es verdadero o falso, del mismo modo que hay más de un procedimiento para saber si un enunciado es contradictorio o si pertenece o no a determinado idioma. Pero esto es sólo «en principio»; en la práctica, algunos de los criterios propuestos seguramente prescribirán estrategias erróneas (que no conduzcan sistemáticamente a un juicio acertado sobre la verdad de los enunciados), e incluso en la situación ideal en la que todos los criterios fueran válidos, parece razonable pensar que unos serían preferibles a otros —en general o para cierto tipo de enunciados solamente—. En este último caso, la elección en cada circunstancia del criterio idóneo se basará principalmente en nuestra experiencia de uso de estos criterios y en consideraciones de economía y simplicidad; en otras palabras, su evaluación será estrictamente funcional. Pero bajo el supuesto anterior, esto es, en el caso de que hubiéramos de descubrir qué criterios son válidos y cuáles no lo son, ¿cómo procederíamos?

Es claro que ahora no sirve una evaluación meramente funcional, puesto que se trata de distinguir los «verdaderos» criterios de verdad de los «falsos», y esta distinción es lógicamente anterior a la funcionalidad (economía, simplicidad, operatividad, etc.) de los mismos. La pregunta que ahora nos ocupa puede formularse de este otro modo: ¿cómo sabemos que un criterio de verdad lo es?

---

3. El que esta situación se corresponda o no con las disputas históricas sobre el problema de la verdad no debe preocuparnos aquí. En todo caso, no resulta fácil saber cuándo estas disputas giran en torno a definiciones y cuándo en torno a criterios.

Supongamos que, según el criterio  $C_1$ , el enunciado  $p$  es verdadero, mientras que, según el criterio  $C_2$ ,  $p$  es falso, y que el significado de «verdadero» y «falso» es invariable. En estas circunstancias, no cabe duda de que al menos uno de estos criterios no es un criterio de verdad, pues ningún enunciado puede ser verdadero y falso al mismo tiempo. Pero ¿cuál? La definición de la verdad no es aquí de ninguna ayuda: o bien  $p$  dice lo que ocurre, o bien  $p$  no dice lo que ocurre, pero recordemos que el modo de saber si un enunciado dice lo que ocurre o no es aplicar un criterio de verdad. Pero volvemos a preguntar: ¿cuál?

Cualquier respuesta parece condenada a ser arbitraria. La elección entre  $C_1$  y  $C_2$  depende simplemente de que  $p$  sea o no verdadero, pero no podemos determinar esto sin elegir antes entre  $C_1$  y  $C_2$ <sup>4</sup>. Se diría que todo criterio de verdad, por el hecho de presentarse como tal, es irrefutable y, consecuentemente, que podemos postular tantos criterios y tan diversos como queramos. Pero si todo criterio puede ser válido, esa forma de validez es vacía. Privados así de la herramienta metodológica del criterio de verdad, la distinción misma entre enunciados verdaderos y falsos parece quedar en entredicho.

Esta es, pues, la paradoja de Rescher<sup>5</sup>. Se trata de una paradoja escéptica, ya que su conclusión es que no podemos *saber* lo que es verdadero, o que no podemos justificar los medios por los cuales distinguimos las afirmaciones verdaderas de las falsas. A primera vista, sin embargo, no parece inexpugnable, y en seguida vienen a la mente varias alternativas para afrontarla. A continuación veremos las más importantes, y comprobaremos también que la paradoja ofrece más resistencia de la esperada.

## II. DE LA DEFINICIÓN AL CRITERIO

Lo primero que el sentido común nos indica es que la paradoja va demasiado lejos. Dada nuestra definición de la verdad, deberíamos poder descartar *ab initio* una multitud de criterios, empezando por los más ex-céntricos. No parece que el contenido de los sueños, los relatos literarios o

---

4. Es obvio que recurrir a un posible  $C_3$  no resuelve nada. Si  $C_3$  pretende ser a su vez un criterio de verdad, entonces no hemos hecho más que convertir el dilema en trilema. Si se postula como un «criterio de criterios», concepto éste bastante dudoso (se resumiría en que  $C_1$  y  $C_2$  no se toman seriamente como criterios, lo cual está fuera de la hipótesis), podríamos entonces introducir un  $C_4$  con el mismo estatuto y que discrepara con  $C_3$ , y estaríamos otra vez como al principio.

5. Rescher, *op. cit.*, pp. 15-16. La presentación que aquí se ofrece difiere formalmente de la original. De hecho, Rescher ni siquiera se refiere a este razonamiento como una paradoja, sino que lo considera más directamente como una *reductio ad absurdum* en favor del punto de vista pragmatista. La diferencia, en cualquier caso, es puramente expositiva.

la escritura automática puedan hacernos saber qué ocurre en el mundo. Incluso candidatos filosóficamente más respetables, como el criterio de coherencia, deberían desestimarse, ya que sabemos de antemano que una ficción coherente no equivale al curso real de las cosas<sup>6</sup>. Pero lo que la paradoja precisamente muestra es que no sabemos *de antemano* que el mundo no se revela en los sueños o en las ficciones, si con ello se quiere decir que lo sabemos sin necesidad de usar criterio alguno. Es cierto que lo verdadero ha de ser algo diferente de lo verosímil —no digamos ya de lo inverosímil—, pero lo que tenemos que probar es que somos capaces de justificar esa distinción. Deberíamos mostrar que estos criterios no producen verdades, pero esto significaría —dice la paradoja— haber optado ya por un criterio en particular, desvirtuando así la prueba.

Con todo, ciertamente la paradoja va demasiado lejos. Podemos requerir que todo criterio de verdad cumpla ciertas condiciones formales, sin que ello suponga que nos hemos comprometido ya con alguno. Así, si un criterio asigna a *p* el valor verdadero, no puede asignárselo también a *no p*; si dice que *p* es verdadero y que *p* implica *q* es verdadero, tiene que decir que *q* es verdadero, etc. Esto es tranquilizador por cuanto limita notablemente el repertorio de criterios que habría que considerar, pero en absoluto elimina la posibilidad de una pluralidad de criterios incompatibles entre sí que da lugar a la paradoja.

Aunque las exigencias de la lógica nos permitan rechazar un buen número de criterios, y aunque el sentido común pudiera ayudarnos a descartar alguno más (aunque éste es siempre un expediente filosóficamente dudoso), el resultado sería insuficiente, pues lo que necesitamos es que nuestra definición de la verdad excluya *todos* los criterios de verdad que no son válidos, con lo que sólo nos quedaría aplicar sobre los restantes una valoración funcional como la mencionada más arriba. Parece claro que esto es imposible dada la definición con la que contamos, pero se podría pensar que mejorándola obtendríamos más éxito.

Que una definición de la verdad excluya todos los criterios de verdad inválidos puede entenderse de dos modos: i) la definición de la verdad excluye, *como cuestión de hecho*, todos los criterios inválidos, exclusión que se realiza mediante una verificación empírica *a posteriori*; ii) la definición de la verdad excluye *a priori* todos los criterios de verdad inválidos o, lo que es lo mismo, los criterios de verdad son función analítica de la definición de la verdad.

---

6. Siempre y cuando, claro está, no se acepte un monismo idealista en el que todas las verdades sean interdependientes, y por tanto necesarias, de modo que sólo habría un mundo *posible*. C.I. Lewis mostró que no puede haber un único mundo posible y que, por tanto, la coherencia es un criterio necesario, pero no suficiente, de verdad. v. *Collected Papers of C.I. Lewis*. John D. Goheen y John L. Mothershead Jr. eds. Stanford University Press, Stanford, Cal., 1970, pp. 392-393.

En cuanto a la primera interpretación, es claro que conduce directamente a la paradoja de la que intentamos salir. La verificación empírica de que un criterio está excluido por la definición de la verdad no puede ser otra cosa que la comprobación de que ese criterio no produce enunciados verdaderos en el sentido estipulado por la definición. Pero no hay modo de saber esto, pues sólo el criterio puede decirnos qué enunciados son verdaderos y cuáles no lo son con respecto a la definición adoptada.

La segunda interpretación tampoco es viable, aunque resulta más escurridiza. El problema estriba en que hay definiciones de muchos tipos, pero esta interpretación no especifica a cuál de ellos se refiere. Aquí nos interesa distinguir las cuestiones epistemológicas de las cuestiones lingüísticas, ya que la paradoja de Rescher arranca del hecho de que disponemos de una estipulación lingüística clara para «verdadero» y «falso», mientras que no sucede lo mismo con su garantía epistemológica: una cosa es que estas expresiones tengan o no sentido para nosotros en cuanto *hablantes*, y otra muy distinta que poseamos los medios para aplicarlas correctamente en cuanto *conocedores*. Nosotros hemos mantenido esta distinción al llamar *definición* a la respuesta a la pregunta de en qué condiciones un enunciado es verdadero, y *criterio* al procedimiento para establecer que esas condiciones se dan. Si alguien dijera que la definición resultante de este planteamiento es muy «pobre», estaría manifestando con ello su protesta porque tal definición no resuelve sus inquietudes epistemológicas, y tendría toda la razón. Se trata de una definición epistemológicamente neutra (o, si se prefiere, epistemológicamente inútil), pero tiene la virtud de que, precisamente por ello, no necesitamos discutirla. A pesar de todo, nada impide declararse partidario de una definición de la verdad epistemológicamente más comprometida, difuminando así la distinción entre definición y criterio y —en cierto modo— entre lingüística y epistemología. Volveremos más adelante sobre esta posibilidad<sup>7</sup>, ya que por el momento se desentiende del punto de partida de la paradoja que ahora nos ocupa.

Ya hemos admitido que la definición de la verdad con la que contamos carece de relevancia epistemológica, por lo que no podemos esperar que de ella se siga criterio alguno. Sucede con muchos términos no empíricos que su definición no da ninguna indicación sobre sus criterios de aplicación. Las definiciones, a diferencia de los criterios, no tienen por qué formularse atendiendo a las condiciones de adquisición del conocimiento, esto es, a la peculiar constitución cognoscitiva de los sujetos que deben aplicarlas. Por eso podemos definir «Dios» como «el creador del universo» o «Historia» como «el conjunto de todos los acontecimientos relacionados con la especie humana desde la aparición de la escritura hasta el momento presente»<sup>8</sup>.

7. Al final del apartado 5; véase también el apartado 3.

8. El hecho de que esta limitación afecte a los criterios de verdad, pero no a la defi-

Negamos, por tanto, que la definición de la verdad que podemos adoptar como punto de partida nos permita identificar qué criterios de verdad son válidos sin necesidad de una justificación independiente, lo que nos haría escapar fácilmente a la conclusión del escéptico. Pero, antes de continuar con el hilo principal de nuestro razonamiento, diremos algo más sobre la relación entre criterios y definiciones en general.

### III. DEL CRITERIO A LA DEFINICIÓN

En primer lugar, no hemos pretendido negar *cualquier* vinculación lógicamente necesaria entre criterios y definiciones; lo que hemos negado es que esa relación sea de derivación lógica. En cambio, es cierto que, si un criterio dice que algo cae bajo la definición de un concepto, entonces eso es así *necesariamente*. Aunque estas dos afirmaciones son bien distintas, pueden llegar a confundirse merced a la amplitud del término «definición».

Tomemos el modo en que Wittgenstein explica la naturaleza de los criterios, para lo cual se sirve de la distinción entre criterio y síntoma<sup>9</sup>. Si A es síntoma de B (por ejemplo, si el humo es síntoma de que hay fuego), afirmar B sobre la base A es formular una hipótesis, ya que A se relaciona con B a través de una generalización empírica. Pero si A es criterio de B (por ejemplo, si tener un encefalograma plano es criterio de que una persona está muerta), afirmar B sobre la base de A es enunciar una verdad necesaria (una tautología), ya que A se relaciona con B por medio de una definición.

Esta explicación es aceptable, si bien con las siguientes precisiones:

Primero, decir que A se relaciona con B «por medio de una definición» —donde A es un criterio y B el concepto del que A es criterio— no es decir que la definición de B contenga analíticamente el criterio A; es

---

definición de la verdad, explica por qué el escepticismo epistemológico niega la posibilidad de hallar criterios de verdad, pero no la posibilidad de definir ésta. Precisamente el escepticismo necesita formular una definición de la verdad para luego mostrar que, *asi definida*, la verdad de nuestras afirmaciones no puede ser decidida mediante criterio alguno.

9. L. Wittgenstein, *Cuaderno Azul*, p. 53; *Investigaciones filosóficas*, §354. La distinción wittgensteiniana entre criterio y síntoma se parece mucho a la que Rescher introduce en otro lugar entre criterios garantizadores y criterios autorizadores (N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1973. Caps. 1 y 2). Sin embargo, hay cierta ambigüedad en la postura de Rescher, ya que *cualquier* definición produce trivialmente un criterio garantizador: por ejemplo, si Dios se define como «el creador del universo», que *x* sea el creador del universo es un criterio de que *x* es Dios. Esto se contradice con el carácter esencialmente metodológico de los criterios que el propio Rescher defiende en «La primacía de la razón práctica».

tan sólo una manera algo oscura de decir que A permite construir una *definición operacional* de B. Que los criterios producen analíticamente definiciones (operacionales) es verdadero, ya que llamaremos a algo un criterio de X si, y sólo si, selecciona sistemáticamente ejemplares de X, que es lo mismo que decir que ese «algo» es una característica esencial —o, si se quiere, definitoria— de X. Pero no debe confundirse la deducción de una definición (operacional) a partir de un criterio con la pseudo-deducción de un criterio a partir de una definición.

Segundo, una característica esencial o definitoria de algo no tiene por qué aparecer en —ni ser lógicamente deducible de— su definición. Sólo si entendemos por definición el análisis completo de un concepto, podremos decir que las características definitorias son parte —de hecho, el todo— de una definición. Pero este tipo de definiciones no es el único ni el más frecuente, ni desde luego el que aquí tenemos en mente cuando hablamos de una definición epistemológicamente neutra de la verdad.

De modo que el problema de hallar un criterio para un concepto es parte del problema más general de hallar su análisis completo. Se puede sostener que ese análisis es la «verdadera» definición del concepto (lo que justifica la explicación de Wittgenstein), pero, en este caso, decir que el criterio se extrae analíticamente de la definición es una trivialidad que no responde a la pregunta de cómo se halla un criterio, sino, a lo sumo, a la de qué es.

Por otro lado, la confusión entre conceptos operacionales *stricto sensu* y conceptos operacionalmente definidos conduce a un error en el análisis de las relaciones entre definiciones y criterios. Los primeros tienden a hacernos pensar que toda definición ha de contener un criterio, de modo que éste es parte de la *comprensión* del concepto. Pensemos, por ejemplo, en el término «combustible». Su definición contiene qué operaciones deben realizarse para saber si algo cae bajo ella, de manera que nadie puede comprender su significado si no sabe cómo se verifica el enunciado «x es combustible». Pero tomemos ahora el término «dolor», y supongamos que aceptamos un criterio conductista para el mismo. Esto no equivale a *definir* «dolor» en términos conductistas; el que la conducta de dolor sea un criterio del dolor no implica que «dolor» signifique «conducta de dolor». Podemos definir el dolor como un proceso interno y aceptar sin contradicción un criterio conductista para su reconocimiento: «un 'proceso interno' necesita criterios externos»<sup>10</sup>, no definiciones externas<sup>11</sup>.

Lo mismo, en definitiva, vale para el concepto de verdad. Si dispusié-

10. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 580.

11. Una *teoría* psicológica puede construir una definición operacional de dolor a partir del criterio conductista, pero esto no evitará que, cuando yo hable de tu dolor sobre la base de tu conducta, me siga refiriendo a un proceso interno, no a un comportamiento. Lo que aquí subyace es la distinción entre conductismo lógico y conductismo epistemológico.

ramos *ya* de un criterio de verdad aceptable, podríamos construir sobre él una definición operacional (epistemológicamente útil) de ese concepto. Tendríamos entonces una teoría de la verdad y, consecuentemente, la deducción del criterio a partir de la definición sería una operación trivial. Pero la paradoja de Rescher de momento nos impide justificar la elección del criterio.

#### IV. EVIDENCIA

Tras este paréntesis, volvamos sobre la cuestión principal. Habíamos comenzado formulando una paradoja: la aceptabilidad de un criterio de verdad depende de su aptitud para producir verdades; pero no podemos reconocer una verdad si no disponemos de un criterio; luego cualquier criterio (que cumpla ciertos requisitos formales) debe ser aceptado, pues todo criterio se valida a sí mismo. Después hemos visto que las definiciones de la verdad no producen criterios, al menos mientras no se resuelva la paradoja misma.

Esta argumentación escéptica, empero, descansa sobre un supuesto en torno a la función de los criterios de verdad que muchos encontrarán discutible. En efecto, se sobreentiende que esta función es doble: *producir* verdades y *justificarlas*. Hemos dicho que sólo mediante un criterio podemos *saber* si un enunciado es verdadero, y esto vale tanto como decir que es el criterio el que justifica en última instancia —es decir, agotadas las instancias de justificación mediante otros enunciados— la verdad del enunciado. Muchos filósofos estarían dispuestos a negar esta forma de justificación —o a negar que sea la única posible—, escapando así a la paradoja de Rescher.

Ante todo, estarían los partidarios de alguna forma de *evidencia*. Si hay proposiciones evidentes —ya sean leyes lógicas, informes de la experiencia inmediata o de la memoria, ciertas proposiciones empíricas, algunos juicios de valor, etc.—, éstas podrían ayudarnos de algún modo a valorar los distintos candidatos a criterios de verdad sin caer en circularidad.

Lo primero que debe notarse es que, si ésta pretende ser una estrategia efectiva contra el argumento escéptico, ha de evitar hablar de un criterio «de evidencia»: si convertimos la evidencia en un criterio de verdad, no hay modo de escapar a la paradoja, pues ahora es inevitable asignar a ese criterio la doble función de producir y justificar verdades. Si la evidencia se ofrece como un criterio válido para reconocer enunciados verdaderos, y al mismo tiempo se sostiene que llamamos verdaderos a esos enunciados a causa de su evidencia, entonces todo lo que se ha conseguido es ejemplificar la paradoja, no evitarla: cualquier otro criterio de verdad podría competir con el criterio de evidencia.

El modo en que suele caracterizarse la evidencia impide, en cualquier caso, convertirla en un criterio. La evidencia es algo que acompaña a cier-

tos enunciados, o que se le da al sujeto con el enunciado mismo: no es, pues, algo que pueda obtenerse, que resulte de ninguna acción ni que pueda alcanzarse por ningún procedimiento específico. Los criterios implican operaciones, pero la evidencia no está en relación con operación alguna.

Ahora bien, la evidencia podría ser útil para construir un criterio de verdad. Podría descubrirse que las proposiciones evidentes son de un cierto tipo, y éste nos daría la clave del criterio correcto. Supongamos que sostenemos la evidencia de los informes de la experiencia interna: afirmamos que «siento dolor», «tengo una sensación de rojo» o «sueño con unicornios» son proposiciones incuestionablemente verdaderas (no *obtengo* su verdad mediante un criterio, simplemente *me consta* de manera inmediata). Podríamos entonces establecer el criterio de que toda proposición que pueda reducirse a informes de la experiencia interna que sean verdaderos (que se me presenten con esa misma evidencia) es verdadera. La especificación completa del criterio contendrá una serie de reglas de transformación o reducción de enunciados, esto es, de operaciones y procedimientos universalmente aplicables.

Habríamos anulado así la paradoja. Tenemos un criterio que descansa sobre proposiciones cuya verdad puede establecerse independientemente de él mismo. Sin embargo, lo que las reglas que constituyen el criterio transmiten a las proposiciones a las que se aplican no puede ser, desde luego, la evidencia de las proposiciones que sustentan el criterio, sino —así se pretende— su verdad. La evidencia no es algo que pueda transmitirse; unas proposiciones la poseen, otras no. Pero ¿qué garantías tenemos, *bajo este punto de vista*, de que esas reglas identificarán correctamente las proposiciones verdaderas? *Bajo este punto de vista*, no hay más garantía que la evidencia, pero no podemos *convertir* proposiciones meramente verdaderas en proposiciones evidentes. Aun cuando declaremos ciertas proposiciones como evidentes, todavía necesitamos justificar las reglas que relacionan a aquéllas con otras no evidentes, reglas que conforman el criterio de verdad. El que la verdad de las proposiciones evidentes se transmita a las proposiciones no evidentes en virtud precisamente de esas reglas es algo que no está garantizado. Las reglas son innecesarias para identificar las proposiciones evidentes, pero tampoco bastan para *justificar* las meramente verdaderas; siendo así, ¿por qué habríamos de pensar que las *producen*?

No es preciso examinar la cuestión de si hay proposiciones evidentes en absoluto. Sean éstas cuales fueren, no nos librarán de la paradoja. Pueden ahuyentarla en el estrecho ámbito para el que se postulan, sencillamente porque ése es un ámbito en el que se afirma que no hemos de usar criterio alguno. Pero, salvo que se llegue al extremo de sostener que toda proposición, o es evidente o es falsa, antes o después habrá que dejar de pisar suelo firme, salir al campo abierto de la verdad no evidente y formular un criterio. Y aquí la evidencia, definida como un rasgo intrínseco e intransferible de ciertas proposiciones, no puede ser ya de ninguna ayuda.

## V. LA JUSTIFICACION PRAGMATICA

Podemos, sin embargo, seguir la línea marcada en el apartado anterior al indicar que la aparición de la paradoja de Rescher podría explicarse por la atribución indebida a los criterios de verdad de la doble función de producir y justificar verdades. Reconsideremos este punto.

Los filósofos de orientación pragmatista suelen llamar la atención sobre la que ellos consideran observación casi trivial —por lo evidente— de que la verdad de un enunciado no es una propiedad que éste posee, sino un valor que nosotros le asignamos (no en vano hablamos de *valores de verdad*). A este respecto, podríamos comparar una proposición *verdadera* con un producto *de buena calidad*; aquí también, la buena calidad es un valor, no una propiedad del producto (precisamente, es una valoración sobre sus propiedades). La situación en la que nos encontramos con respecto a los criterios de verdad puede comprenderse mejor si comparamos ahora un criterio de verdad con el «control de calidad» dentro de una cadena de producción: los productos que superan el control son automáticamente considerados como productos de buena calidad. Nuestra paradoja, en su versión industrial, tomaría entonces la siguiente forma: un control de calidad está bien concebido si selecciona sistemáticamente productos de buena calidad; pero, para saber si un producto es de buena calidad, hemos de someterlo a un control de calidad; luego cualquier cosa que seleccione un control de calidad es de buena calidad, o —lo que es lo mismo— cualquier control de calidad está bien concebido.

Hay que reconocer que esta versión de la paradoja de Rescher resulta muy poco inquietante. A nadie se le escapa que la calidad de un producto, aunque se *mide* por el éxito con el que supera el control de calidad, no *deriva* de este éxito, sino de las propiedades del producto. Si éste es, pongamos por caso, leche embotellada, y resulta que los consumidores de esa *marca enferman al poco de probarla, tendremos razones para pensar que algo va mal en el control de calidad de la factoría*. Podemos conjeturar si un producto es de buena calidad por medios independientes del control de calidad; por tanto, podemos juzgar si un determinado control de calidad está bien o mal concebido<sup>12</sup>.

---

12. Alguien podría pensar que el «verdadero» criterio de calidad es el efecto de la leche sobre el consumidor, y que el cumplimiento de ciertos requisitos químicos es sólo un criterio secundario pero más práctico y, sobre todo, más humanitario. Pero ¿y si el efecto dañino de la leche sobre el consumidor fuera debido a que éste está previamente infectado por un virus que se activa al ingerir productos lácteos? En ese caso, aceptaríamos el análisis químico de la leche como defensa por parte del fabricante de la calidad de su producto, invirtiendo así la prioridad de los criterios.

Este dilema guarda algún parecido con la putnamiana disputa sobre la definición del agua; pero no necesitamos profundizar en ella. Podemos aceptar que, aunque sea en un lenguaje ligeramente corregido con fines técnicos —por ejemplo, en un lenguaje

En la medida en que los criterios de verdad sean asimilables, en este contexto, a los controles de calidad, comprobamos que, efectivamente, la paradoja descansaba en un error: un control de calidad selecciona productos de buena calidad, pero no justifica la calidad del producto. En circunstancias normales, tal vez sí podamos decir que el producto es bueno *porque* ha superado el control, pero la menor irregularidad puede hacer que esta explicación no resulte suficiente.

Esto constituye una respuesta satisfactoria a la paradoja siempre y cuando seamos capaces, tomando ejemplo de la comparación anterior, de apreciar la verdad de un enunciado sin apelar a un criterio de verdad. Pero ello ha de hacerse sin usar recursos del estilo de las proposiciones evidentes, pues lo que necesitamos es un medio de apreciar la verdad de *cualquier* proposición, no de un grupo privilegiado de ellas.

Buscamos, pues, algún tipo de relación que, como la que se da entre la calidad de la leche y la salud del consumidor, nos dé información sobre la verdad de nuestros enunciados. Nótese que esa relación tiene que ser contingente, ya que, de lo contrario, no estaríamos haciendo otra cosa que sustituir un criterio por otro sin lograr avance alguno. Tendremos así una cierta constancia de la verdad de los enunciados (propiamente hablando, sólo *sabremos* que son verdaderos usando *el* criterio correcto), y con ella un fundamento racional para elegir entre criterios alternativos.

La propuesta pragmatista (la única plausible, según creo) es que semejante relación es la que se da entre los enunciados verdaderos y la satisfacción de nuestros fines prácticos. Según esta propuesta, lo que un criterio de verdad *hace* —o debe hacer— es proporcionarnos un conocimiento verdadero, pero lo que lo *justifica* es su éxito en proporcionarnos una guía fiable para la acción, pues existe una estrecha relación (contingente, pero bien fundada) entre el conocimiento verdadero y la acción efectiva. De este modo, un criterio que seleccionara como verdaderos enunciados que, tomados como guía de nuestra acción, nos condujeran con frecuencia a la frustración de nuestras expectativas, al fracaso en el logro de nuestros fines y al error en nuestros cálculos prácticos, carecería de justificación como criterio de verdad.

¿Qué garantías tenemos de que realmente exista esa relación entre conocimiento verdadero y acción efectiva? Una tentación comprensible sería la de incluirla en la definición de la verdad, pero entonces la habríamos convertido en una relación necesaria, con la consecuencia indicada más arriba. Por lo demás, justificar pragmáticamente un criterio de la ver-

---

legal—, la calidad de la leche se *determina* por su composición química. Ahora bien — y éste es el punto que más nos interesa—, admitimos que existe una relación (muy estrecha, aunque no necesaria, como lo prueba la hipótesis del virus) entre la calidad de la leche y su efecto en el organismo, y esta relación puede llevarnos a cuestionar un determinado control de calidad.

dad pragmática no pasa de ser una trivialidad carente de interés. Más bien, la forma de pragmatismo que estamos considerando se sitúa en un plano metodológico, pues el elemento pragmático interviene únicamente en la justificación de los criterios (no pragmáticos), no en su formulación<sup>13</sup>.

La existencia de esta relación descansa, antes bien, en ciertos supuestos de carácter general acerca del conocimiento y del mundo. En primer lugar, se supone que las acciones de los hombres vienen determinadas por sus creencias. En principio, no es necesario suponer que *toda* acción responda a una creencia o que *toda* creencia determine una acción. Si lo sería si estuviéramos proponiendo un criterio pragmático de verdad o un criterio de la verdad pragmática, pues, de no hacerlo así, no podríamos determinar el valor de verdad de ciertas proposiciones que normalmente consideramos susceptibles de ser verdaderas o falsas. Pero, como lo que nos preocupa es la justificación de criterios (no pragmáticos), basta con que esa relación entre acciones y creencias sea un rasgo *suficientemente característico* de nuestro conocimiento o, al menos, de nuestro conocimiento empírico. De este modo, el supuesto resulta bastante más plausible: consiste en pensar que, de manera general y típica, nuestras creencias no son un fin en sí mismas y nuestras acciones no contradicen nuestras creencias.

En segundo lugar, se supone que el mundo no es indiferente a la acción del hombre. Si la naturaleza estuviera dispuesta de tal modo que el hombre que actúa conforme a una creencia falsa obtuviera el mismo resultado (en términos de satisfacción o frustración) que aquél que actúa desde una creencia verdadera, entonces el éxito sería sólo una consencuencia del azar o del capricho, o de cualquier otra cosa, pero no de la adecuación de nuestro conocimiento. Este supuesto tampoco es incompatible con la posibilidad de que, en ciertas ocasiones, sea efectivamente el azar o el destino, o la buena o mala suerte lo que decida sobre el éxito de una acción. El supuesto sólo pide que consideremos una buena política el orientar nuestra acción conforme a las creencias que consideramos verdaderas, es decir, que esperemos del mundo una tendencia a responder en términos de satisfacción a las acciones que traducen creencias verdaderas.

Podemos comprobar que estos supuestos efectivamente apuntan a una determinada situación de hecho, contingente. Es perfectamente concebible un mundo poblado por individuos pasivos dedicados a un conocimiento estrictamente contemplativo, o un mundo inerte que no recompensara o castigara en absoluto las acciones de sus pobladores. Para el pragmatista metodológico, en tales mundos podría seguir hablándose de

---

13. Rescher, que es quien defiende esta postura, ilustra el caso mediante la distinción entre utilitarismo del acto y utilitarismo de la regla en ética. V. Rescher, «La primacía de la razón práctica», p. 21.

conocimiento, de verdad, de criterios, pero su propuesta de justificación sería inaplicable. El simplemente supone que nuestro mundo no es así<sup>14</sup>.

Este intento de justificación parece amenazado por la circularidad, aunque en un primer momento la acusación quizá se dirija al lugar equivocado. Se podría pensar que los dos supuestos antedichos, al no expresar ninguna verdad necesaria, deben someterse a un criterio de la verdad fáctica. Pero, entonces, tal criterio no puede justificarse apelando a una propiedad de los enunciados verdaderos que éstos sólo tienen en caso de que los supuestos mismos sean verdaderos. La respuesta del pragmatista a esta observación ha de ser que él no pretende que tales supuestos sean verdaderos (más exactamente, no pretende *tener derecho a decir* que lo son). No son parte de lo que él *afirma*, aunque lo que él afirma (que un criterio está justificado si constituye una guía fiable para la acción) descansa en esos supuestos. Todo lo que tiene que reconocer es que, si se demostrara la falsedad de los supuestos, se vería obligado a abandonar la afirmación que sustentan. Es un privilegio lógico de los supuestos el que no requieren ser afirmados ni, por tanto, sometidos a criterio alguno.

*Fijémonos, pues, en lo que el pragmatista sí afirma. ¿Cómo vamos a establecer que este o aquel criterio es una guía fiable para la acción? Es decir, ¿cómo sabemos si las creencias garantizadas por determinado criterio producen la satisfacción de nuestros fines o el cumplimiento de nuestras expectativas, o cualquier efecto de que se trate? Estas son, a todas luces, cuestiones igualmente empíricas. Si lo que nos pide la justificación pragmática es que acudamos a la experiencia para comprobar si las creencias garantizadas por el criterio tienen determinadas consecuencias, ¿no se nos está pidiendo que establezcamos la verdad de ciertas cuestiones de hecho? Pero ahora, ¿mediante qué criterio lo haremos? Se diría que la justificación de un criterio de la verdad fáctica requiere el establecimiento previo de algunas verdades fácticas.*

Resulta claro que esta dificultad es diferente a la anterior. Ahora el pragmatista ya no puede aducir que no afirma que tales consecuencias se dan; antes al contrario, la afirmación de que se dan es la condición misma que él establece para justificar el criterio. La amenaza de circularidad es, en este caso, realmente seria. Un recurso a su alcance es convertir la afirmación en cuestión en un postulado sobre la base de su plausibilidad, adjudicándole un valor tentativamente verdadero. Lo que se tiene en mente con este modo de proceder es lo siguiente: o bien el ulterior despliegue de nuestro conocimiento corrobora el postulado, en cuyo caso ya pode-

---

14. El pragmatista *sustantivo*, en cambio, tendría que decir que nuestro mundo no puede ser así, ya que desde su punto de vista, las nociones mismas de verdad, creencia, conocimiento, etc., implican lógicamente la actividad del hombre y la respuesta del mundo.

mos afirmarlo de pleno derecho, o bien lo desmiente, y en tal caso lo anulamos, pero esta corrección posterior no afecta a su utilidad inicial<sup>15</sup>.

Es dudoso que esto resuelva formalmente la dificultad, y más dudoso aún que logre acallar las suspicacias del escéptico. El pragmatista concibe sus postulados como un préstamo: si sabe invertir convenientemente el capital prestado, obtendrá una plusvalía suficiente para saldar su deuda y embolsarse un beneficio, o incluso —en el mejor de los casos— para comprar el banco y convertirse en su propio acreedor. El escéptico encuentra este símil discutible; porque, ciertamente, ¿qué valor «en efectivo» tienen las creencias independientemente de los postulados en los que descansa su aceptabilidad? ¿Qué justifica el criterio que las garantiza una vez que los postulados desaparecen? No sirve decir que, en ese tiempo, nuevas creencias verdaderas han venido en su respaldo, pues esas otras creencias estarían exactamente en la misma situación. Por otra parte, aun cuando el resultado fuera la corroboración de los postulados y no su anulación, todavía podríamos preguntarnos si un incremento cualquiera de conocimiento puede corroborar de manera no trivial el supuesto del que depende su propia validez<sup>16</sup>. En definitiva, lo que el escéptico piensa es que el capital del primer empréstito se está usando como aval para obtener otro, y éste para un tercero, y así sucesivamente. Naturalmente, por este procedimiento toda ganancia es puramente ilusoria.

La adopción de un postulado como punto de partida es legítima siempre y cuando lo alcanzado posteriormente consiga tenerse en pie por sus propios medios, como cuando rompemos el molde de escayola de una estatua de bronce. Sin embargo, en el caso de la justificación de un criterio de verdad, eso no parece posible. Necesitamos *constatar* que el criterio funciona —y, desde el punto de vista de una justificación pragmática, esta constatación ha de ser empírica—; pero no se ve cómo puede hacerse tal cosa sin el intermedio de un criterio de la verdad fáctica.

## VI. LA DOBLE NATURALEZA DE LA JUSTIFICACION

Contra lo que cabría esperar, la paradoja de Rescher se resiste a desaparecer. Se trata de un caso peculiar: ya al ocuparnos de las teorías de la

---

15. «No hay nada de fatal si en algunos casos los resultados de una postulación resultan ser tales que su status consecuente sea el de la falsedad. Un postulado garantizado —a diferencia de una verdad establecida— es anulable, y en un último análisis puede resultar ser no verdadero sin por eso anular su status inicial como garantizado. Su aceptación regulativa no lo hace incorregible en el nivel constitutivo». N. Rescher, *op. cit.*, p. 30.

16. Para ser exactos, el supuesto del que depende la validez del conocimiento previo que ha hecho posible ese incremento de conocimiento.

evidencia vimos que podía resolverse con sólo encontrar un modo de atestiguar la verdad de un enunciado sin hacer uso del criterio de verdad. Pero las proposiciones evidentes no nos dieron la solución, mientras que el intento pragmatista de recurrir a la «rentabilidad práctica» de los enunciados ha resultado ser circular.

La noción de criterio que desde el principio venimos manejando se corresponde con la más comúnmente aceptada, y puede caracterizarse así: «mientras (que) una definición da el significado de la palabra 'verdadero', un criterio da un test mediante el cual decir si una oración (...) es verdadera o falsa»<sup>17</sup>. Se supone que los enunciados verdaderos presentan algún tipo de propiedad o característica común que los hace reconocibles y que constituye la base de un test de verdad. ¿Cómo podemos determinar cuál es esa propiedad que todos los enunciados verdaderos comparten? De modo general, al confeccionar un test pueden seguirse dos estrategias, una inductiva y otra deductiva. En el primer caso, observamos que la característica *X* acompaña siempre a la característica *Y*, o que el fenómeno *a* se da siempre que se da el fenómeno *b*. La estrategia deductiva consiste en mostrar que *X* o *a* es una consecuencia lógica de *Y* o *b*. En ambos casos, si la presencia de *X* o de *a* es más fácil de constatar que la de *Y* o la de *b*, adoptamos aquéllos como criterio de éstos. Creo que, por lo visto hasta aquí, debemos descartar la estrategia inductiva como método para establecer un criterio de la verdad fáctica. En cuanto a la estrategia deductiva, es claro que exige el abandono de nuestra definición de la verdad epistemológicamente neutra y su sustitución por otra más comprometida.

A modo de ejemplo, resulta evidente que podemos deducir un criterio pragmatista de verdad si definimos la verdad en términos pragmatistas, aunque —como más atrás vimos— al precio de comprometernos a justificar ese criterio en términos completamente distintos. En general, éste será el efecto de cualquier intento por alcanzar un criterio desde una definición. Ahora podemos contestar a la pregunta —que dejamos abierta en el apartado 2— de si una modificación en la definición de la verdad permitiría sortear la paradoja de Rescher: sólo formalmente, ya que la pregunta que origina esa paradoja —cómo se justifica un criterio de verdad— se ve remitida a una instancia anterior —cómo se justifica una definición de la verdad—. En realidad, esto no es más que moverse en círculos. Que ahora debatamos sobre una definición en lugar de sobre un criterio no significa que la cuestión haya sido «reducida» de algún modo a un contexto más manejable<sup>18</sup>. Si fuéramos capaces de responder satisfactoriamente a la pregunta por la definición, no habríamos tenido dificultad en responder a

17. Susan Haack, *Filosofía de las lógicas*. Ed. Cátedra, Madrid, 1982. Versión castellana de Amador Antón, p. 109.

18. Recuérdese lo dicho en el apartado 3 sobre cuestiones lingüísticas y epistemológicas.

la pregunta por el criterio. Si podemos justificar una definición de la verdad epistemológicamente comprometida, podemos justificar igualmente un criterio de verdad con respecto a una definición epistemológicamente neutra. El tipo de razones que hayan de aducirse en uno y otro caso serán del mismo género. Por tanto, un fracaso en el primer intento sólo puede presagiar el fracaso del segundo.

Es hora de empezar a pensar que la falta de una respuesta satisfactoria al problema planteado se debe a un error de principio; y es muy razonable sospechar que la noción de criterio de verdad tiene algo que ver en ello.

Nuestras dificultades arrancaban de la pregunta «¿cómo sabemos que un criterio de verdad lo es?» La conclusión a la que parecemos haber llegado es que no hay manera de saber tal cosa. Ahora bien, ¿es adecuada la pregunta? Recordemos por un momento la analogía con los controles de calidad; ¿sería adecuado preguntar cómo sabemos que un control de calidad lo es? En realidad, la única respuesta natural a esta última pregunta sería algo así como: «viendo para qué se utiliza». Entonces, ¿no será que el que algo sea un criterio de verdad depende en última instancia de cómo lo utilicemos? Sin embargo, es claro que no era esto lo que queríamos preguntar. En efecto, lo que *queríamos* preguntar era cómo sabemos que un criterio de verdad funciona, es decir, *por qué lo adoptamos* con preferencia a otros.

Al comienzo de estas páginas suponíamos que teníamos dos criterios,  $C_1$  y  $C_2$ , tales que, según  $C_1$ ,  $p$  es verdadero, mientras que, según  $C_2$ ,  $p$  es falso. Allí preguntábamos: ¿cuál de estos criterios es un —o el— criterio de verdad? Pero lo que debemos preguntar es: ¿por qué elegimos  $C_1$  —o  $C_2$ , o ninguno—? Y la respuesta *correcta* es: porque, según  $C_1$  —o  $C_2$ —,  $p$  es verdadero. Elegimos un criterio de verdad porque selecciona precisamente aquellos enunciados cuya verdad nos interesa mantener. Esto no quiere decir, sin embargo, que esa verdad haya sido ya establecida como tal antes —o independientemente— del criterio. Al contrario, únicamente el criterio da el valor de *verdadero* a un enunciado, pero es *lo que dice el* enunciado, el interés que manifestamos en considerarlo como parte de nuestra imagen del mundo, lo que nos impulsa a hacer la elección<sup>19</sup>. Un

19. Este sería un ejemplo de «circularidad virtuosa» al estilo de Dewey: una norma rige una práctica y ésta, a su vez, condiciona la norma. La justificación del conocimiento vendría a ser un delicado ajuste entre las creencias que nos interesa admitir y las normas que determinan nuestra admisión de creencias. Podemos rechazar ciertas creencias porque invalidan un criterio que deseamos conservar, y rechazar ciertos criterios porque excluyen una creencia que no queremos abandonar. Un autor fuertemente influido por el pragmatismo como Nelson Goodman ha usado exactamente la misma idea para explicar la relación entre los principios deductivos e inductivos y nuestra práctica inferencial; v. Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983 (4.ª ed.), III, pp. 62-64.

criterio de verdad, en contra de lo comúnmente aceptado, no es un test, pues no hay ninguna característica que todos los enunciados verdaderos compartan, salvo —naturalmente— que todos dicen lo que ocurre en el mundo y que todos responden al criterio de verdad. La noción misma de criterio de verdad sobre la que descansa la paradoja de Rescher es un error.

Desentrañar por completo ese error y subsanar todas sus consecuencias es tarea que supera ampliamente los límites de este artículo. Por fortuna, no puede decirse que ese trabajo no haya sido ya parcialmente realizado, pues es una parte importante de la contribución del pragmatismo a la teoría del conocimiento. Trataré de esbozar en lo que resta lo que esa línea de pensamiento puede aportar a la solución de los problemas aquí planteados.

La piedra de toque de toda epistemología es su análisis de la naturaleza de la verdad, y ya hemos visto cómo el pragmatismo hace especial hincapié en que la verdad es un *valor*. Por tanto, la verdad es algo *adjudicado* a los enunciados, no algo que éstos exhiban o deban exhibir. Bajo este punto de vista y hablando estrictamente, el único test que cabe aplicar a la verdad es nuestra disposición a asentir o no a cada enunciado en particular. La idea de criterio que hemos venido manejando está asociada a la detección de lo que de algún modo está presente, pero resulta más o menos inaccesible a la inspección directa. Así, un criterio de verdad sería un *método de acceso* a la verdad. Pero —por decirlo de un modo algo llamativo— nada hay más accesible que la verdad de un enunciado, ya que ésta consiste en *nuestro* compromiso epistemológico, compromiso que —en el caso del discurso fáctico— se traduce en la aceptación de que lo que el enunciado dice ocurre en el mundo.

Lo que llamamos «criterios de verdad» son en realidad nuestras pautas de investigación. Los criterios no se adoptan tomando la verdad como punto de referencia, sino que la situación es justamente la contraria: la verdad es el resultado de la adopción de un criterio satisfactorio. Verdadero es aquello producido por nuestro criterio, o —en términos abiertamente deweyanos— la verdad es el resultado de nuestra investigación. La sustitución de la noción de verdad por la de aceptabilidad racional como nota distintiva del conocimiento tiene su origen justamente en Dewey<sup>20</sup>. Pero esta sustitución suele ser mal entendida: no se trata de rebajar la cota de nuestras aspiraciones epistemológicas reemplazando una noción fuerte —verdad— por otra más débil —aceptabilidad—, sino de *explicar* la una por la otra. La referencia al mundo —sobre la que descansa el concepto de verdad— no es, como la visión tradicional parece pensar, un oscuro «efecto» del discurso fáctico, algo que éste misteriosamente produce, sino la *in-*

---

20. John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*. Henry Holt and Co. Nueva York, 1938.

tención manifestada por nosotros en ese discurso. La pregunta adecuada no es cómo conseguimos hacer referencia al mundo, sino cómo nos ponemos de acuerdo sobre esa referencia. Y la respuesta a esta pregunta es que lo hacemos porque compartimos criterios de verdad, es decir, seguimos las mismas pautas de investigación.

Pero —se dirá— esto no zanja en absoluto la cuestión, ya que tales pautas requerirán a su vez algún tipo de justificación. La demanda es perfectamente razonable, pero nótese que ahora se trata de justificar *procedimientos*, no enunciados o creencias. La pregunta por la justificación de las creencias apunta al régimen interno de nuestra práctica cognoscitiva: por qué sostenemos ciertas creencias, por qué rechazamos otras, a qué pruebas las sometemos, qué controles usamos, son todas cuestiones que se responden observando nuestro comportamiento en cuanto que participes en esa práctica. La pregunta por la justificación de nuestras pautas de investigación, en cambio, pertenece a un orden superior, ya que requiere una evaluación de la práctica cognoscitiva misma. Se trata, pues, de dos niveles *discontinuos* de justificación: por una parte, lo justificado intrasistemáticamente, que se traduce en verdad y falsedad de los enunciados, y por otra, la justificación del sistema como práctica.

Es lógico pensar que este segundo nivel de justificación sólo puede satisfacerse en términos pragmáticos. Es ahora cuando necesitamos apelar al cumplimiento de expectativas y al logro de fines. El conjunto de nuestra práctica cognoscitiva descansa finalmente en la efectividad de nuestras intervenciones en el curso de las cosas. La diferencia entre este planteamiento y la forma de pragmatismo que anteriormente consideramos es que aquél convertía el elemento pragmático en una garantía para los enunciados de su correspondencia con los hechos, incurriendo así en una circularidad inevitable. La verdad figuraba allí todavía como una propiedad de los enunciados que los criterios ayudaban a descubrir. Por el contrario, bajo este nuevo punto de vista, verdad y falsedad aparecen como valoraciones cuyos criterios establece la misma práctica cognoscitiva. Por qué esa práctica es la que es sólo puede ser explicado desde una perspectiva pragmática<sup>21</sup>. La paradoja de Rescher ignoraba esta doble naturaleza de la justificación; una vez que tomamos conciencia de ella, la paradoja se disuelve por sí sola.

Angel MANUEL FAERNA  
(U.C.M.)

---

21. Y —deberíamos añadir— holística. Son las consecuencias totales del todo de nuestra práctica lo que, en su caso, habría que cuestionar. El que la aceptación de tal o cual enunciado particular satisfaga o no alguno de nuestros fines puede considerarse como una afirmación empírica justificable intrasistemáticamente.