

**LA VERDAD Y EL MUNDO OBJETIVO:
Crítica a la epistemologización del concepto de verdad en
la hermenéutica de G. Vattimo y en el pragmatismo de R.
Rorty**

EDUARDO A. RUEDA B*

RESUMEN

Este trabajo se divide en tres partes. En la primera parte muestro cómo, de acuerdo con la hermenéutica de G. Vattimo, los enunciados verdaderos *no son más* que enunciados idealmente justificados. En la segunda explico cómo, para R. Rorty, los enunciados verdaderos *no son más* que enunciados justificados para nosotros, herederos de un léxico fortuito. En la última, examino las críticas que elabora Habermas en contra de una epistemologización del concepto de verdad que se satisface como aseverabilidad discursivamente justificada. Al elaborar estas críticas, Habermas hace valer un tipo de realismo pragmático distinto del realismo epistémico que devuelve fuerza a la idea de un único mundo objetivo.

Palabras clave: Verdad, Mundo objetivo, Realismo pragmático, Realismo epistémico, Aseverabilidad.

*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

**TRUTH AND OBJECTIVE WORLD:
Epistemologization of the concept of truth in G. Vattimo's
hermeneutics and R. Rorty's pragmatism. A critique.**

EDUARDO A. RUEDA B*

ABSTRACT

This paper has been divided in three parts. In the first one, it is shown how, according to Vattimo's hermeneutics, true statements are *not more* than statements justified in an ideal way. In the second one, it is explained how, according to R. Rorty, true statements are *not more* than justified statements *for us*, namely, heirs of a contingent lexicon. Finally, what Habermas has said against a conceptualization of truth, given in terms of a justified discursively assertionability, is examined. The author explains how Habermas' viewpoint argues in favour of a kind of pragmatic realism, endorsing the idea of a unique objective world and maintaining its differences from the well known epistemic realism.

Key words: Truth, Objective World, Pragmatic Realism, Epistemic Realism, Assertionability.

*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

ESTE TRABAJO SE DIVIDE en tres partes. En la primera parte mostramos cómo, de acuerdo con la hermenéutica de G. Vattimo, los enunciados verdaderos *no son más* que enunciados idealmente justificados. En la segunda explico cómo, para R. Rorty, los enunciados verdaderos *no son más* que enunciados justificados para *nosotros*, herederos de un léxico fortuito. En la última, examino las críticas que elabora Habermas en contra de una epistemologización del concepto de verdad que se satisface como aseverabilidad discursivamente justificada. Al elaborar estas críticas Habermas hace valer un tipo de realismo pragmático distinto del realismo epistémico que, no obstante, devuelve fuerza a la idea de un único mundo objetivo.

I

LA CONDICIÓN NIHILISTA de toda formulación de verdad –según la cual todo enunciado verdadero no es más que una interpretación intersubjetivamente compartida– constituye, según Vattimo, el punto de partida de la hermenéutica de inspiración nietzscheana. De esta condición nihilista de todo enunciado con pretensión de validez se desprende, a su vez, una conclusión para la propia hermenéutica: la “verdad” de la hermenéutica –según la cual “todo [enunciado con pretensión de validez] es una interpretación”– es también una interpretación (Vattimo, 1997, p. 82)¹. Esta conclusión lleva a reconocer, de acuerdo con Vattimo, primero, que la hermenéutica “no podrá presentarse sólo como la teoría de la pluralidad de las interpretaciones, porque ello seguiría siendo una especie de posición metafísico-descriptiva”, y, segundo, que al constituirse como una “racionalidad histórico-narrativa-interpretativa” la hermenéutica asume los asuntos de la sociedad y de la cultura

interpretándolos de acuerdo con un hilo conductor, no determinista porque se lo reconoce sólo *a posteriori* y sin la menor pretensión de anticipación, que llamamos nihilista porque entiende la historia de la modernidad como un proceso de disolución, en múltiples niveles, de todas las estructuras fuertes: secularización de la tradición religiosa, secularización del poder político, disolución de las ultimidades incluso en el seno del sujeto, fragmentación de toda racionalidad central con la multiplicación de las ciencias especiales y su tendente irreductibilidad a un esquema unitario; pluralización de los universos culturales contra la idea de un curso

1. Introduce el paréntesis.

unitario de la historia humana (Vattimo, 1997, pp. 82- 83).

Reconocer, gracias a esta disolución progresiva de las estructuras fuertes, que toda pretensión de validez no es más que una interpretación, ¿implica admitir cierta forma de relativismo epistemológico? Al pensarse a sí misma como una “filosofía de la historia nihilista”, ¿no reconoce la hermenéutica de inspiración nietzscheana la imposibilidad de decidir entre pretensiones de verdad alternativas? Sin embargo, la hermenéutica, al relatar e interpretar “de cierta manera (nihilista) los asuntos que los interesados tienen en común” (*Ibidem.*), sólo puede asumir como enunciados candidatos al estatuto de enunciados verdaderos a aquellas pretensiones de verdad que se ofrezcan no como imposiciones de la objetividad sino como argumentos que una comunidad de debate puede aceptar o rechazar. Los argumentos se distinguen de los enunciados impositivos no sólo por su disposición abierta a la crítica sino porque dicha disposición pone en evidencia un presupuesto que también se verifica sólo *a posteriori*: el presupuesto según el cual todo enunciado verdadero no es más que un enunciado idealmente justificado (justificado para todos). De acuerdo con este punto de vista, el escenario apropiado para decidir entre interpretaciones alternativas es, siguiendo el presupuesto hermenéutico de que toda pretensión de verdad no es más que una interpretación candidata al asentimiento intersubjetivamente compartido, la discusión argumentativa y “no la lucha física e imposición del más fuerte, circunstancia que volvería a ser una forma de exaltación metafísica de la objetividad, la asunción del hecho, la fuerza, como derecho” (Vattimo, 1997, p.82).

II

TAMBIÉN PRAGMATISTAS como Rorty defienden la idea antirrealista según la cual todo enunciado verdadero *no es más* que un enunciado ampliamente compartido: “Para los pragmatistas el deseo de objetividad no es el deseo de huir de las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de coincidencia intersubjetiva lo más amplia posible” (Rorty, 1996, p. 41). Fiel al paradigma lingüístico Rorty defiende la concepción de acuerdo con la cual “la verdad no puede estar ahí afuera” (ni allí adentro) sino que es una propiedad de las proposiciones: “sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas” ya que sin estas descripciones “el mundo de por sí no puede serlo” (Rorty, 1991, pp. 24- ss). Sin embargo, para Rorty la evaluación de la validez de las descripciones que se ofrecen como pretensiones de verdad

no puede rebasar el contexto de justificación que proporciona “nuestra” comunidad. Según su punto de vista, la referencia a un contexto ideal de justificación no podría ser sino a un contexto ya conocido: “No alcanzo a ver lo que “aceptabilidad racional idealizada” puede significar, excepto que signifique “aceptabilidad para una comunidad ideal”. Ni alcanzo a ver, dado que ninguna comunidad de este tipo va a disponer del punto de vista del ojo de Dios, que esta comunidad ideal pueda ser otra cosa que nosotros tal como deberíamos ser. Ni alcanzo a ver lo que “nosotros” puede significar aparte de: nosotros, liberales educados, sofisticados, tolerantes y antiprohibicionistas, el tipo de gente que está siempre dispuesta a escuchar a la otra parte, a sopesar todas sus implicaciones, etc.”(Rorty, 1993, p. 443).

La práctica de justificación no es entonces para Rorty algo que pueda ser algo más que eso, una práctica particular: nuestra práctica. Esa práctica depende a su vez de nuestro léxico habitual, es decir, del conjunto de proposiciones por las cuales se guían nuestro entendimiento y nuestra existencia social. Según Rorty, debemos considerar la argumentación como la práctica lingüística orientada a la expansión de las posibilidades de uso que nuestro léxico permite. Argumentar es, entonces, entretejer sistemáticamente proposiciones con el propósito de aclarar una materia, de responder *familiarmente* ante un caso problemático. La convicción que mueve el pensar de quien argumenta es la seguridad de obtener resultados satisfactorios mediante la aplicada “observación de las relaciones existentes entre las diversas trivialidades que proporcionan las definiciones de los términos de su léxico”. Quien argumenta muestra así *la coherencia* entre enunciados y sistemas de enunciados ya conocidos.

Rorty concibe sin embargo nuestro léxico habitual –el de la ciencia y la cultura de la Europa del siglo XX– no como el producto de las argumentaciones que surgieran contra el trasfondo de problemas que viejos paradigmas legaran, sino como algo que cobró forma a raíz de un gran número de acontecimientos meramente contingentes. Su concepción de nuestra historia intelectual es pues la de una “sucesión contingente de paradigmas inconmensurables entre sí” (Habermas, 2002, p. 234): “Es cierto que el esquema según el cual la filosofía antigua y medieval se interesaba por las cosas, la filosofía del siglo XVII por las ideas y la ilustrada escena contemporánea por las palabras, tiene una plausibilidad notable. Pero no deberíamos creer que esta sucesión ofrece tres concepciones contrapuestas sobre lo primario o el fundamento. No se trata de que Aristóteles creyera

poder explicar mejor las ideas y las palabras con el esquema conceptual de las cosas, y que Descartes y Russell cambiaran la dirección de la explicación. Sería más correcto decir que Aristóteles ni disponía de una teoría del conocimiento ni vio ninguna necesidad de ello, y que Descartes y Locke no poseían ninguna teoría del significado. Las observaciones de Aristóteles no se nos ofrecen ni como buenas ni como malas respuestas a las preguntas de Locke, de la misma forma que las observaciones de Locke sobre el lenguaje no dan respuesta alguna a las preguntas de Frege” (Rorty, 1995, p. 242).

Así concebida, la historia de la cultura se presenta sin *telos* –“ni el descubrimiento de la verdad ni la emancipación humana”. Se presenta, según Rorty, como un relato de cambios de creencia motivados por el advenimiento de *metáforas nuevas* y no como una secuencia de transformaciones originadas en el esclarecimiento progresivo de las cosas mismas. Se presenta, en fin, como una narración en que unas metáforas sustituyen a otras, en que unos léxicos reemplazan a otros: un proceso en el que se eliminan viejas herramientas y surgen otras nuevas. Un proceso ciego, contingente, azaroso, de renovación de las formas de vida, no destinado a cumplir con propósitos “elevados” como los de los positivistas –para quienes la historia de la cultura es un proceso ascendente de descubrimiento del mundo tal y como este es– o como los de los románticos –para quienes la historia es un proceso gradual en que el Espíritu es captado por la conciencia–.

Rorty está así de acuerdo con Nietzsche en que “el creador del lenguaje se limita a denominar las relaciones de las cosas para con los hombres y (que) para expresarlas acude a las metáforas más audaces” (Nietzsche, 1980, p. 86). Y también en que la verdad es:

una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas, y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas, vinculantes: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado lo que son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas (Nietzsche, 1980, p. 88).

Es, de hecho, lo que dice Rorty cuando afirma que las metáforas nuevas, una vez se incorporan a la costumbre, se convierten en “lo que la mayoría de los enunciados de nuestro lenguaje son: metáforas muertas”.

La revolución metafórica –la incorporación de nuevos léxicos– sucede de cuando en cuando. Sucede y afecta diferentes campos. En el ámbito de la ciencia, según lo han explicado filósofos como Thomas S. Kuhn, constituye “la piedra de toque de un cambio revolucionario”:

Si tengo razón –escribe– la característica esencial de las revoluciones científicas es su alteración del conocimiento de la naturaleza intrínseco al lenguaje mismo, y por tanto anterior a todo lo que puede ser completamente descriptible como una descripción o una generalización, científica o de la vida diaria (Kuhn, 1989, p. 92).

III

En *Excurso sobre teoría de la argumentación* el Habermas de los 70s aborda las siguientes preguntas: “¿Cómo pueden las pretensiones de validez, cuando se tornan problemáticas, quedar respaldadas por buenas razones? ¿Cómo pueden a su vez estas razones ser objeto de crítica? ¿Qué es lo que hace a algunos argumentos más fuertes o más débiles que otros?” (Habermas, 2001, p. 46). A estas preguntas Habermas busca responder mediante el examen de las condiciones de validez de un enunciado. Según su punto de vista, estas condiciones no pueden resolverse satisfactoriamente ni como condiciones para la aceptación o vigencia social de un enunciado², ni como condiciones institucionales –necesarias para establecer la validez de un enunciado según éste contribuya o no a la realización de los propósitos racionales que las instituciones (empresas racionales) persiguen³.

Estas condiciones deben garantizar, en cambio, ese punto de vista imparcial desde el cual pueda evaluarse la validez de una pretensión de validez. “Una pretensión de validez equivale a la afirmación de que se cumplen las condiciones de validez de una manifestación o emisión” (*Ibidem*, p. 63). Frente a ella los interlocutores asienten o disienten con razones, esto es, con argumentos. “Los argumentos son los medios con cuya ayuda puede

2. A la perspectiva de Wolfgang Klein, dentro de la cual se equiparan vigencia social y validez de los argumentos, Habermas reclama tanto el limitar su explicación de la lógica de la argumentación a procesos comunicacionales entendidos en “clave empirista”, como el de ser incapaz de reconstruir los criterios con base en los cuales evaluar “la racionalidad de las razones” dentro del proceso mismo de argumentación.

3. Habermas piensa que Toulmin confunde que las pretensiones de validez resulten reconocibles a partir del contexto en el que se producen, con que ellas se *constituyan* como tales a partir de dicho contexto.

obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber” (*Ibidem*, p. 47).

Vista desde un punto de vista pragmático, la argumentación se define entonces como tal bajo tres aspectos. Si se la considera como proceso, la argumentación presupone “una situación ideal de habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad”; si se la considera como procedimiento, presupone la validez de un enunciado únicamente si él es el resultado de un acuerdo racionalmente motivado; si, finalmente, se la considera como producto, la argumentación presupone la intención de fundamentar enunciados, es decir, de demostrarlos, por medio de razones. Ninguno de estos aspectos de la argumentación es, si se le considera aislado, suficiente para entender lo que ella significa.

Estas presuposiciones sobre las cuales descansa, en la práctica, la argumentación, definen las condiciones bajo las cuales una pretensión de validez puede llegar a considerarse verdadera. De acuerdo con este punto de vista, un enunciado es verdadero si y sólo si puede tomarse como una manifestación aceptada tras exhaustivo examen discursivo, esto es, tras un examen racional “suficientemente abierto” y suficientemente duradero. Verdad en esta reconstrucción del Habermas de los 70s *no es más* que aseverabilidad idealmente justificada.

Esta epistemologización del concepto de verdad es, no obstante, criticada por el propio Habermas en su polémica de fines los 90s con el contextualismo rortyano. Habermas se inquieta por la cuestión de “cómo compatibilizar la circunstancia de que no podemos trascender el horizonte lingüístico de nuestras creencias justificadas con la intuición de que los enunciados verdaderos se ajustan a los hechos” (Habermas, 2002, pp. 236-237). Su inquietud surge de reconocer que bajo el paradigma lingüístico el predicado verdad perdería la propiedad de validez incondicional. Bajo este paradigma “verdad” tendría que entenderse a lo sumo “como coherencia con otros enunciados o como aseverabilidad justificada dentro de un sistema articulado de afirmaciones” (*Ibidem.*, 238). ¿Por qué la coherencia o la aseverabilidad ofrecerían “el menor indicio” de que nuestras creencias son verdaderas? ¿Qué explica la “enigmática fuerza” del acuerdo discursivo que autoriza a los participantes de la argumentación a “aceptar sin reservas como verdades las afirmaciones justificadas”?

Habermas supone, en efecto, que debe existir un modo de distinguir entre “ser verdadero” y “tener por verdadero”. Supone un tipo de realismo distinto del realismo epistemológico –ese realismo que sostiene que estamos en presencia de “hechos”. Se trata aquí de un realismo pragmatista que toma en cuenta la intuición cotidiana según la cual “verdad” no puede reducirse a coherencia o acuerdo justificado. ¿Existen, pregunta Habermas, explicaciones plausibles “para sostener que una justificación acertada –siempre dentro de nuestro contexto– habla a favor de la verdad –independientemente del contexto– del enunciado justificado?”

Según su punto de vista, ni un concepto semántico de verdad, pensado en términos de una relación de equivalencia entre dos expresiones lingüísticas, las de un lenguaje objeto y las de un metalenguaje, ni un concepto puramente epistémico, pensado como el enunciado justificado que surge de “hinchar” hasta el límite la participación y la duración de un debate, hace justicia a un concepto pragmático de verdad que “media entre la certeza de acción y la aseverabilidad discursivamente justificada” (*Ibidem*, 244). Mientras para Habermas al concepto semántico de verdad cabe reclamarle el que no tome en cuenta que toda pretensión de validez lleva consigo un significado específico que es el que busca hacerse valer, al concepto epistémico cabe reclamarle el que no explique qué nos autoriza a mantener, a un enunciado que suponemos idealmente justificado, como verdadero.

Habermas quiere mostrar cómo para que consideremos un enunciado como verdadero –y no meramente como justificado– es menester una referencia a algo en el “único mundo objetivo”. Pero, no se trata aquí de un regreso a la concepción de la verdad como correspondencia entre lenguaje y mundo. Se trata de poner en evidencia aquella suposición formal responsable de que en el trato con el mundo las personas procedan de manera realista: las personas suponen, dada la “acreditación” de sus afirmaciones y de sus prácticas, un mundo objetivo (*Ibidem*, p. 251)⁴. Sólo cuando se dan interpretaciones controvertidas sobre ese “mundo objetivo” los enunciados llegan a acreditarse no por vía de la acción sino por medio de razones.

El supuesto de un mundo objetivo exige a los actores “operar con la distinción entre creer y saber” (*Ibidem*, p. 253). Al operar con ella los actores

4. “Las rutinas cotidianas descansan en la confianza *sin reservas* tanto en el saber de los legos como en el saber de los expertos. No cruzaríamos ningún puente, no utilizaríamos

diferencian entre actitudes hipotéticas y certezas de acción en tomo a *un mundo objetivo único*. Es el conjunto de certezas que posee el actor—su saber de un mundo objetivo—el que explica la orientación a la verdad incondicional que tienen los participantes en debates sobre asuntos controversiales. La pregunta por el nexo interno entre verdad y justificación no se resuelve ya únicamente a través de una explicitación de las condiciones de justificación discursiva bajo las cuales un enunciado podría ser considerado verdadero: “la circunstancia de que las condiciones de verdad estén satisfechas no se convierte ella misma en una circunstancia epistémica por el hecho de que el desempeño discursivo de la pretensión de verdad sea la única vía para poder comprobar si estas condiciones están satisfechas” (*Ibidem*, p. 249). Resolver la pregunta por este nexo exige, además, poner en evidencia el modo en que interactúan entre sí “el saber de los que actúan”, preñado de certezas, de verdades incondicionales, y “el saber de los que argumentan”, preñado de falibilidad. Pues, sólo si se atiende este “entrecruzamiento” es posible explicar por qué puede contar como incondicionalmente verdadera una afirmación justificada, más allá del contexto de justificación, y también por qué podemos llegar a tener por equivocadas afirmaciones bien fundamentadas. Sólo cuando las afirmaciones justificadas son retraducibles a “verdades que orientan la acción”, pueden gozar del status de “verdades incondicionales”.

BIBLIOGRAFÍA

Habermas, J. 2001. “Excurso sobre teoría de la argumentación”, en Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo 1, Taurus, Bogotá.

———. 2002. “Verdad y Justificación: el giro pragmático de Rorty”, en: Habermas, J., *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid.

Kuhn, T. 1989. *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.

Nietzsche, F. 1980. “Introducción teórica al problema de la verdad y la mentira en sentido extramoral”, en: *El libro del filósofo*, Anagrama, Bogotá

ningún automóvil, no nos someteríamos a operación alguna y ni tan sólo tomaríamos una comida exquisitamente preparada si no estuviéramos seguros de los conocimientos puestos en práctica y no tuviéramos por verdaderos los supuestos utilizados en su producción y ejecución”. p. 245. Introduce la cursiva.

D.C.

Rorty, R.. 1996. “¿Solidaridad u objetividad?”, en R. Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Paidós, Barcelona.

Rorty, R. 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.

Rorty, R. 1995. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

Rorty, R. 1993. “Putnam and the Relativist Menace”, *The Journal of Philosophy*, XC.

Vattimo, G. 1997. “Hermenéutica, Democracia y Emancipación”, *Leviatán*, Número 63.

