

El debate Putnam-Rorty sobre la naturaleza de la justificación

DANIEL KALPOKAS

CONICET

Universidad de Buenos Aires

fidias@radar.com.ar

Resumen: En este trabajo se examina el debate Putnam-Rorty sobre la naturaleza y el alcance de la justificación de las creencias a fin de sostener, primero, que la justificación no puede entenderse etnocéntricamente en ningún sentido interesante, y segundo, que desde el etnocentrismo rortiano no puede explicarse satisfactoriamente la reforma de nuestros estándares de justificación. Se concluye que, para hacer inteligible esta última idea, es preciso conceder, como Putnam lo hace, que tanto la justificación como la noción de “reforma” sean lógicamente independientes de los acuerdos fácticos de una comunidad particular cualquiera. Ello requiere, para su elucidación, la postulación de condiciones epistémicas “ideales” que trascienden todo contexto particular, las cuales hacen comprensible, al mismo tiempo, la posibilidad del falibilismo en la justificación.

Palabras clave: verdad, condiciones epistémicas ideales, reforma de estándares de justificación, falibilismo

¿Qué relación hay entre la verdad y la justificación? ¿Cuál es la naturaleza y el alcance de la justificación que esgrimimos para nuestros enunciados? ¿Cuál es la vinculación entre la justificación y nuestras prácticas lingüísticas? Estas preguntas aparecen, explícita o implícitamente, en la discusión que Putnam y Rorty han sostenido en los últimos años. Voy a considerar, pues, esta discusión a fin de evaluar los argumentos utilizados por uno y otro bando. A la luz de ello, intentaré mostrar dos cosas: primero, que la justificación no puede entenderse etnocéntricamente en ningún sentido interesante, y segundo, que desde el etnocentrismo no puede explicarse satisfactoriamente la reforma de nuestros estándares de justificación.

Putnam señala cinco principios que estarían involucrados en su concepción de la justificación de la creencia: 1) En circunstancias ordinarias, usualmente hay una materia objetiva sobre si los enunciados que las personas hacen están garantizados o no; 2) el que un enunciado esté garantizado o no es independiente del hecho de si la mayoría de nuestros pares culturales diría que está garantizado o no; 3) nuestras normas y estándares de asertabilidad justificada son productos históricos; 4) nuestras normas y estándares siempre reflejan nuestros intereses y valores; 5) nuestras normas y estándares de cualquier cosa —incluyendo la asertabilidad justificada— son capaces de reformas. Hay mejores y peores normas y estándares.

En su discusión con Putnam, Rorty dice aceptar los tres últimos principios, aunque cuestiona los dos primeros. Sin embargo, desde la perspectiva de Putnam, al poner en duda el segundo principio no puede explicar satisfactoriamente cómo es posible la reforma de nuestros estándares de justificación. Putnam intenta fundamentar la independencia lógica de la opinión de la mayoría, no en una realidad trascendente, sino aduciendo que es una propiedad que pertenece al concepto de justificación mismo.¹

Rorty critica los dos primeros principios de Putnam:

Ciertamente estoy de acuerdo en que es usualmente tan “objetivo” [...] si *S* tiene garantías o no al aseverar *p* como el que ella tenga más de cinco pies de alto o no. Esto es así porque veo la garantía como una cuestión sociológica, la cual debe determinarse observando la recepción que del enunciado de *S* hacen sus pares.²

Al señalar que la justificación es un asunto sociológico, Rorty rechaza la supuesta independencia lógica que Putnam concede a la justificación. En este punto, Rorty dice aceptar la primacía del punto de vista del agente, pero esta concesión a la perspectiva sociológica es en realidad un abandono de ella. En efecto, no bien adoptamos el punto de vista objetivante del observador sociológico que, para determinar si un enunciado *p* está justificado, procede sencillamente a observar la conducta que los miembros de una comunidad tienen con respecto a *p*, abandonamos aquella dimensión desde la cual se evalúan las razones que se ofrecen en justificación del enunciado en cuestión. Esto es, la consideración epistémica de por qué se acepta a *p* como verdadero es relegada por la observación de cómo considera la comunidad a *p*.³ La posición de Rorty implica que si la comunidad cree que *p* está justificado, *p* está *realmente* justificado. Pero predicados tales como “justificado” o “garantizado” no sólo tienen un uso descriptivo, sino también uno normativo. Cuando decimos que un enunciado está justificado por una comunidad, no pretendemos señalar únicamente que la comunidad en cuestión aprueba el enunciado, sino fundamentalmente que

¹ H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, p. 22.

² R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, *The Journal of Philosophy*, vol. XC, no. 9, 1993, p. 449.

³ Podría alegarse que “observar la conducta de los agentes con respecto a *p*” no es algo distinto de “evaluar las razones que los agentes tienen, según sus criterios, para sostener como justificado *p*”. Todo depende de qué se entiende por “hecho sociológico”. Si es esto último, ciertamente habría una evaluación epistémica de acuerdo con los propios estándares de los agentes, sólo que ésta no parece ser la posición de Rorty; si éste fuera el caso, entonces podría suceder que los agentes tuvieran por justificado algo que no está realmente justificado según sus propios criterios. La justificación sería lógicamente independiente de *sus propios* criterios. Está claro que Rorty no quiere llegar tan lejos.

hay *buenas razones* para creer que el enunciado es verdadero. Y aquí la mayoría no cuenta, pues la mayoría puede estar equivocada. Lo que importa son las razones aducidas, no el hecho de que la mayoría haya aceptado un enunciado como garantizado.

Ante la pregunta “¿puede un enunciado no estar garantizado aun cuando la mayoría de nuestros pares dice que sí lo está?”, Rorty en principio concede que tal vez la mayoría podría estar equivocada. Supongamos que la mayoría de los pares de *S* sostiene que *p* no está garantizado, pero que *S* cree que *p* está realmente garantizado. ¿Podría *S* tener justificación para afirmar *p*? “Sólo si hubiera alguna forma de determinar la garantía *sub specie aeternitatis*, algún orden natural de razones que determine, completamente aparte de la habilidad de *S* para justificar *p* ante quienes lo rodean, si ella está realmente justificada al sostener *p*.”⁴ Ciertamente, Rorty acepta que *p* podría ser verdadero aunque ninguno de los pares de *S* lo tuviera por justificado. Pero, desde su punto de vista, Putnam sólo puede fundamentar su segundo principio haciendo que coincidan “garantizado” con “verdadero”, poniendo juntas una afirmación sustentada por el examen de la conducta de los pares de *S* y una afirmación para la cual esta conducta es irrelevante. En el caso específico de Rorty, esto resulta sorprendente, pues ha sido el mismo Rorty quien en varias ocasiones ha intentado borrar la distinción verdadero-justificado aduciendo que tal contraposición no hace ninguna diferencia en la práctica. ¿Qué entiende Rorty por “verdadero” —como algo contrapuesto a “garantizado”? ¿Sostiene que, mientras la justificación depende siempre de un contexto, la verdad no? La reciente contestación de Putnam es ésta:

Es difícil ver cómo el sociólogo, *qua sociólogo*, podría determinar que *S* está garantizado al aseverar *p* cuando la mayoría de los pares culturales de *S* no está de acuerdo. (¿Cómo es que “Una mayoría podría estar equivocada” puede ser coherente con la afirmación de que lo que está garantizado para aseverar algo, y lo que no lo está, es una cuestión sociológica? ¿Puede un sociólogo, *qua sociólogo*, determinar que una mayoría está equivocada?)⁵

En efecto, si Rorty concede que *S* podría estar en lo cierto al sostener justificadamente que *p* aun cuando sus pares culturales no estén de acuerdo, debería recurrir a un enfoque estrictamente epistemológico, y no meramente sociológico, para poder decir eso. Hasta el momento Rorty no ha ofrecido una respuesta convincente a estas críticas.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que la garantía ofrecida para un enunciado es lógicamente independiente de lo que piensan nuestros pares culturales? Si entiendo bien, Putnam quiere dar a entender lo siguiente: que

⁴ R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, p. 450.

⁵ H. Putnam, “Richard Rorty on Reality and Justification”, en R. Brandom (comp.), *Rorty and His Critics*, Blackwell, Massachusetts, 2000, p. 84.

un enunciado p esté justificado no depende de lo que una comunidad particular crea, sino de las razones que potencialmente (tal vez, idealmente) puedan ofrecerse en apoyo de p . Dicho de otro modo: del consenso fáctico de que p está garantizado no se infiere sin más que p está realmente justificado. Esta diferencia entre las razones que *de facto* se han dado para p y las razones posibles que podrían esgrimirse a favor de p establece el espacio epistémico necesario para que cobre sentido la pregunta “¿Está p verdaderamente justificado?” Ello hace inteligible el hecho de que podamos equivocarnos al fundamentar p . En efecto, es preciso desarrollar una concepción de la justificación que deje abierta la posibilidad de que p sea verdadero y, sin embargo, que no esté realmente garantizado, aun cuando la mayoría de nuestros pares crea que sí lo está. La concepción de Rorty parece implicar necesariamente que si una comunidad cree que p está garantizado, entonces p está realmente garantizado. No hay aquí margen para el error en la justificación. Pero si la justificación no depende de lo que de hecho acepta la mayoría, ¿desde dónde puede decirse que una creencia no está garantizada? Dice Putnam: “Hay épocas en las que es necesario pararse sobre uno mismo como su fundamento.”⁶ No creo que ésta sea la mejor manera de salir del paso, aunque tampoco me parece que una concepción como la de Putnam involucre un punto de vista que trasciende nuestras prácticas, como Rorty sugiere. Simplemente se trata de contraponer comunidades actuales con comunidades posibles en mejores condiciones epistémicas.⁷ En este punto es posible echar mano de la estrategia idealizadora de Putnam. El interés de este tipo de estrategia reside no sólo en que permite dar cuenta de la universalidad que usualmente atribuimos a la verdad, sino que también ofrece el espacio lógico, por así decirlo, para el falibilismo, apuntando a la siempre insuficiente evidencia que tenemos para fundamentar nuestros enunciados acerca del mundo. Aunque no creo que el concepto de “verdad” pueda explicarse satisfactoriamente en términos de aceptabilidad racional idealizada, tal vez pueda ser de utilidad para explicar *algunos* de los aspectos del concepto de “garantía”. Estas condiciones ideales contienen elementos tales como poseer buena visión, estar en condiciones suficientemente buenas de iluminación, no estar bajo los efectos de algún alucinógeno, etc. No hay un método formal y universal para determinar estas condiciones. Todo depende del juego de lenguaje en el que estemos involucrados y de la información empírica de la que dispongamos. En este sentido, estas condiciones epistémicas no sólo son relativas

⁶ H. Putnam, *Realism with a Human Face*, p. 26.

⁷ Actualmente Putnam parece haber dejado a un lado la estrategia idealizadora de condiciones epistémicas ideales, aunque, en cualquier caso, puede decirse lo siguiente: primero, que en su discusión con Rorty echa mano de ellas constantemente, y segundo, que en el sentido débil utilizado, por ejemplo, en *Realism and Reason* no parece que esta estrategia sea muy comprometedoras ni incompatible con sus ideas actuales.

a nuestros intereses y nuestro contexto, sino que también son revisables a la luz del incremento de nuestro conocimiento empírico. Las condiciones epistémicas ideales surgen, pues, de la proyección de rasgos concretos que, de acuerdo con nuestra experiencia, aseguran del mejor modo hasta ahora conocido la fundamentación de nuestras creencias. Toda vez que tenemos por justificada una creencia asumimos que tales condiciones han sido logradas (aunque sea aproximativamente). Al mismo tiempo, nos sirven como criterio normativo para criticar nuestras actuales prácticas siempre que no se adecuen a esas condiciones. La crítica de Rorty es la siguiente:

No puedo ver qué puede significar “aceptabilidad racional idealizada” excepto “aceptabilidad para una comunidad ideal”. Ni puedo ver cómo, dado que ninguna comunidad tendrá un punto de vista del Ojo de Dios, esta comunidad ideal puede ser algo más que *nosotros* tal como nos gustaría ser [. . .]. Identificar “aceptabilidad racional idealizada” con “aceptabilidad para *nosotros* en nuestra mejor versión” es justamente lo que tenía en mente cuando dije que los pragmatistas debían ser etnocéntricos antes que relativistas.⁸

Esto lleva a Rorty a explicar el quinto principio de Putnam (el que se refiere a la reforma de los estándares de justificación) en los siguientes términos: “En el proceso de contrastar vocabularios y culturas entre sí, nosotros producimos nuevas y mejores formas de hablar y actuar —no mejores por referencia a estándares previamente conocidos, sino simplemente mejores en el sentido en que llegan a *parecernos* claramente mejores que sus predecesores.”⁹

Para Putnam, sin embargo, esto significa un rechazo de la idea de reforma de las normas y estándares de justificación. Su argumento es como sigue: para cualquier enunciado p podría ser el caso que, de adoptar los estándares de acuerdo con los cuales p está garantizado, nosotros podríamos arreglárnoslas mejor con el mundo en el sentido de que nos llegaría a parecer que estamos tratando mejor con él; y si sucediera que nosotros quisiéramos adoptar estándares de acuerdo a los cuales está garantizado $\neg p$, nosotros también podríamos arreglárnoslas mejor en el sentido de que nos llegaría a parecer que estamos tratando mejor con el mundo. El concepto de “arreglárnoslas mejor” no es equivalente —sostiene Putnam— a aquel que señala la existencia de mejores y peores estándares:

Justamente, como es interno a nuestra concepción de garantía el que sea lógicamente independiente de la opinión de la mayoría de nuestros pares culturales, así también es interno a nuestra concepción de ‘reforma’ el que si el

⁸ R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, pp. 451–452.

⁹ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. xxxvii.

resultado de un cambio es bueno [...] o malo [...] sea lógicamente independiente de si *parece* bueno o malo.¹⁰

Así pues, tanto el concepto de “garantía” como el de “reforma” suponen la independencia lógica de la opinión de nuestros pares. La movida sociologizante de Rorty sólo permite la contraposición de distintos estándares, pero no la evaluación de los mismos en términos de mejores o peores formas de hablar o de condiciones epistémicas. Además, la estrategia de Putnam, si bien parte de la idealización de condiciones particulares, no es etnocéntrica en ningún sentido interesante de la palabra. Cuando decimos que el gozar de buena vista o tener suficiente iluminación es una condición indispensable para hacer reportes perceptivos confiables, no estamos señalando que esas condiciones son necesarias sólo para nosotros, sino para todo sujeto o comunidad que pretenda conocer. No puede haber aquí diferencias relevantes entre “nosotros” y “ellos”. “Nosotros en nuestra mejor versión” se torna equivalente a “Ellos en su mejor versión”. Naturalmente, Rorty aduciría que no hay premisas comunes a toda comunidad y que, por ende, no es posible una auténtica discusión intercomunidades que haga plausible algo así como una comunidad indefinida de investigación, con estándares comunes y creencias compartidas. Pero ello tornaría difusa su posición: por un lado, necesita hacer del otro uno de nosotros para rechazar la posibilidad de esquemas conceptuales inconmensurables; pero, por otro, precisa hacer de ese otro (que ya es tan parecido a su “nosotros” como para descartar la posibilidad de la incomunicación) un extraño para sustentar su etnocentrismo y rechazar, así, cualquier pretensión de universalidad que pueda atribuirse a la verdad o la justificación. Con ello queda sin explicación, sin duda, el hecho de cómo es posible la determinación de las mejores y peores condiciones epistémicas de cada comunidad. El argumento es sencillo.¹¹ El problema que afronta Rorty es que su distinción entre discurso normal y anormal le impide explicar el pasaje de uno a otro como algo racionalmente motivado. En efecto, según su enfoque, cuando las normas y criterios que rigen el discurso normal son cuestionados, ya no hay criterios ni normas a los cuales apelar para decidir qué vocabulario adoptar.¹² Pero si no hay razones para los cambios de vocabulario, enton-

¹⁰ H. Putnam, *Realism with a Human Face*, p. 24.

¹¹ Un segundo argumento tiene que ver con el etnocentrismo rortiano. Si los estándares son relativos a cada comunidad, esto es, si son válidos sólo para cada comunidad en cuestión, no hay posibilidad de establecer una comparación con los otros. Por tanto, no podemos decir que nuestros estándares son mejores, pues ello supone precisamente lo que se niega en la premisa: que no hay estándares válidos para toda comunidad.

¹² *Cfr.*, por ejemplo, el siguiente pasaje: “Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del particular vocabulario temporal e históricamente condicionado que actualmente estamos usando, desde el cual juzgar este vocabulario, es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes tanto como razones en los lenguajes para creer

ces tampoco puede hablarse de reformas, de mejores y peores estándares ni, por ende, de progreso. La aceptación, por parte de Rorty, del quinto principio de Putnam no parece ser sino un gesto retórico y una salida *ad hoc* para evitar posiciones escépticas.

Implícitamente, Rorty reconoce alguna trascendencia del contexto. El “nosotros” rortiano se refiere a “usuarios del lenguaje a quienes nosotros podamos reconocer como mejores versiones de nosotros mismos”.¹³ Pero para que nosotros podamos reconocer una mejor versión de nosotros mismos, una versión en mejores condiciones epistémicas, es preciso suponer, no sólo algún elemento en común (nuestra distinción actual entre persuasión y fuerza, según Rorty), sino además alguna forma de trascendencia. Sólo tiene sentido señalar una mejor versión de nosotros si se puede establecer una evaluación comparativa de los criterios de justificación entre comunidades distintas. Se supone que algunos estándares son mejores que otros, no porque nos parezcan mejores, sino porque conducen a la verdad o a una fundamentación de las creencias más adecuada. Si ahora consideramos que ciertos estándares de racionalidad y justificación son correctos, quiere decir que cualquier otra comunidad, incluidos nosotros mismos en el pasado, debería reconocerlos como tales. Dicho de otro modo: las normas y estándares de justificación no pueden ser sólo “nuestros” —como Rorty sostiene— si es que tiene sentido la idea de una reforma de los mismos. ¿En dónde nos situamos cuando decimos que nuestras condiciones epistémicas son mejores que las de nuestros antepasados? Ineludiblemente, en nuestra comunidad. Cuando decimos algo así, estamos sosteniendo que comunidades pasadas, aunque creyeran que su situación epistémica era óptima, estaban equivocadas al garantizar sus enunciados como lo hacían. Aunque *creyeran* que, confiando en sus propios criterios, daban una buena justificación a sus aserciones, en realidad no lo estaban haciendo. Ello explica cómo es posible sostener con sentido y justificadamente que una comunidad puede estar equivocada al creer que sus enunciados están garantizados —aun cuando haya acuerdo al respecto— sin apelar al punto de vista del Ojo de Dios.

En conclusión: para que podamos hablar de una reforma de nuestros estándares de justificación hay que poder distinguir —como Putnam sugiere— entre lo que *parece* correcto y lo que *es* correcto. Ello implica que la corrección de los estándares es lógicamente independiente de lo que pueda llegar a creer una comunidad determinada. La mencionada independencia apunta hacia cierta trascendencia del contexto que el etnocentrismo de Rorty rechaza. Sin trascendencia del contexto sólo podría afirmarse, en

en los enunciados”, R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 48. Cfr. También R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?: Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997, pp. 65 y 66.

¹³ R. Rorty, “Putnam and the Relativist Menace”, p. 454.

rigor, una pluralidad de estándares de justificación, pero no, de un modo consistente, la idea de que hay mejores o peores estándares. El etnocentrismo de Rorty sostiene incoherentemente que ciertas normas son mejores que otras, pero, al mismo tiempo, que esas normas son sólo válidas para nuestra comunidad. Con ello pierde de vista el punto desde el cual los diversos estándares podrían contrastarse entre sí para determinar cuál es mejor. Cuando decimos que ciertas condiciones epistémicas son las correctas, afirmamos que ellas son correctas para toda comunidad, pasada, presente y futura. La misma estrategia se aplica a la justificación. Cuando decimos que un enunciado está justificado no podemos, sin embargo, olvidar que tal vez hemos omitido razones relevantes para el caso. Por eso es preciso introducir la distinción entre lo que *creemos* justificado y lo que *está* justificado. Pero esta distinción no precisa ser elucidada desde un punto de vista allende nuestras prácticas. Las posibles razones que nosotros ahora no podemos tal vez siquiera imaginar pueden ser esgrimidas en principio por una comunidad futura. Pero como la distinción entre “justificado” y “aparentemente justificado” nunca puede resolverse a favor del primero de esos términos (ya que, de otro modo se estaría postulando un estadio de justificación absoluta), hay que conceder que esa tensión se hace presente siempre que afirmamos haber justificado nuestros enunciados. La persistencia irreductible de esa tensión es la que explica la posibilidad siempre abierta del falibilismo.

Recibido el 19 de junio de 2002; aceptado el 26 de noviembre de 2002