

¿Qué es la verdad?

Comentario a los libros de Simon Blackburn, *La verdad. Guía de perplejos*, y Bernard Williams, *Verdad y veracidad*¹

Manuel García-Carpintero
Universitat de Barcelona

En boca de Pilatos (Juan, 18:38), la pregunta retórica del título sugiere una muy en boga actitud escéptica hacia la verdad, a la moda entre el público en general tanto como entre quienes se ocupan profesionalmente de cuestiones filosóficas como la de la naturaleza de la verdad. La línea de separación más prominente divide a los filósofos contemporáneos entre los “analíticos” (aquellos que atribuyen el origen de su tradición a las obras de Frege y Russell, cuyos más reconocidos representantes ocupan cátedras en los departamentos de filosofía de las más prestigiosas universidades anglosajonas, están atentos a lo que se publica en revistas como *Mind*, *Journal of Philosophy* y *Philosophical Review*) y “continentales” (aquellos que deben más bien familiarizarse en sus años de formación con la obra de Nietzsche y Heidegger, empleados en departamentos de filosofía de Francia, Italia y Alemania; o de literatura comparada en las universidades anglosajonas). Apelo a una distinción sociológica, porque no creo que puedan distinguirse las dos corrientes en virtud de qué propuestas filosóficas defienden unos y otros. La cuestión que nos ocupa es un buen ejemplo de ello: encontraremos egregios representantes del escepticismo que expresa Pilatos a uno y otro lado de la división.

Los dos libros que aquí reseñamos confrontan la actitud escéptica en los términos propios de la tradición analítica, con desiguales ambiciones: el libro de Blackburn es divulgativo; el de Williams cuenta entre las obras más

¹ Blackburn, Simon, *La verdad. Guía de perplejos*, traducción de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona: Crítica, 2006, 311 pp.; Williams, Bernard, *Verdad y veracidad*, traducción de Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi, Barcelona: Tusquets, 2006, 306 pp.

importantes de uno de los más importantes filósofos recientes (fallecido poco después de su publicación). Williams nos dice, en las páginas iniciales de su libro, que había considerado denominar “escépticos” o “subvertidores” a todos aquellos que comparten el punto de vista de Pilatos, pero que decidió utilizar un término menos halagador: “negadores” (entiendo que buscando una asociación de ideas con el sentido que se le da a la noción en la terapia psicológica cuando se dice de alguien, en inglés, que está en un estado de *denial* –que se resiste a aceptar verdades que alguien con sus capacidades cognoscitivas, pero sin sus barreras emocionales, está en posición de conocer).

Ambos autores ponen de relieve el carácter hasta cierto punto paradójico de la actitud negadora. Pues un típico partidario de la misma puede adoptar con igual carga emocional, pongamos por caso, la actitud que se manifiesta en una sonrisa despectiva ante las apelaciones por parte de las administraciones norteamericanas, desde el comienzo de la Guerra Fría hasta el segundo Bush, a la pretensión de extender la democracia para justificar lo que se juzgan fines imperialistas, mantener el privilegio económico y militar: una versión, adaptada a la retórica de la nueva potencia hegemónica anglosajona, de la apelación por parte de su predecesora a la “carga del hombre blanco”, tan vacía y manipuladora como ella. Estas actitudes de sospecha ante la retórica del poder y de lo que pasa por historia presuponen una alta estimación de la honestidad intelectual, de la *veracidad*: nosotros no nos dejamos engañar por las ilusiones destinadas a tranquilizar las conciencias, ni las de los otros ni las nuestras; sabemos poner coto al pensamiento desiderativo, podemos confrontar la realidad desnuda, la verdad tal y como es, por más que duela, por más que eso nos deje al descubierto, por más que nos obligue a considerar la necesidad de abandonar nuestra vida regalada, o a confrontar la culpa o la desesperación.

La actitud que manifiesta esa sonrisa irónica presupone así el valor de la veracidad, lo que presupone a la vez el carácter sustantivo de la verdad, que es sin embargo lo que la actitud negadora de Pilatos parece rechazar: ¿qué aprecio puede sentir por la veracidad quien quita importancia a su objeto, la verdad? Quienes hayan visto la película de Atom Egoyan *Ararat* (2002) habrán percibido en ella, sin duda, la paradoja bien desnuda. Egoyan, canadiense de origen armenio, denuncia en ella la eliminación, en 1915, por parte del gobierno turco, de dos tercios de su etnia, mediante la deportación o la masacre; hechos suficientemente bien establecidos por los historiadores, que Turquía sin embargo aún no admite oficialmente. Mas, por otro lado,

Egoyan es demasiado refinado como para afrontar su empresa de denuncia en la ausencia de reflexión: sin volver sobre sí ese escepticismo respecto de la pureza de las motivaciones, sin la prevención crítica ante el impacto del pensamiento desiderativo en nuestra vida mental; y para hacerlo echa mano con habilidad de los recursos característicos de la narración postmoderna. En la película, un director canadiense de origen armenio con nombre homófono con el de Egoyan está rodando una película sobre el genocidio armenio titulada *Ararat*; esto le permite sacarnos regularmente de la ilusión de estar percibiendo la realidad “tal como fue”, distanciarnos para permitir la reflexión, con recursos como que el retroceso de la cámara revele otra cámara y el equipo de rodaje.

El problema con esto es la duda que así se introduce sobre si una empresa como la que prístinamente persigue Egoyan pueda llevarse a cabo, sin fracasar en cuanto a la virtud esencial que sus pretensiones develadoras presuponen: la *veracidad*. Se nos hace ver cómo los intereses comerciales y económicos llevan a los responsables de la película, dentro de la película, a distorsionar lo que ellos creen fueron los hechos históricos. Asimismo, la película nos muestra conmovedoramente las resistencias psicológicas al reconocimiento de sucesos como el genocidio armenio y, a la vez, cómo la vida emocional y cognitiva y las acciones del presente están múltiplemente sesgadas por ellos. Enfatiza así el potencial adicional de distorsión que todo ello puede tener para el mismo proyecto develador en que la película se ha embarcado, potencial este, por su propia naturaleza, muy poco transparente, aun menos accesible al discernimiento y por ende al control racional que el influjo de los intereses comerciales y económicos. Tanto Blackburn como Williams señalan la prominencia de esta paradoja en nuestra cultura y su carácter desestabilizador. En palabras del segundo, la cuestión netamente filosófica que ello suscita sería: “¿Es posible formular intelectualmente las nociones de verdad y veracidad de modo que lo que entendemos por verdad y nuestras posibilidades de alcanzarla pueda hacerse corresponder con nuestra necesidad de veracidad?”².

1. *Precedentes*

307

La gran mayoría de los filósofos analíticos que se han ocupado de estas cuestiones han suscrito una de entre las dos más características formas que

² Williams, Bernard, *o.c.*, p. 15.

suele adoptar la actitud negadora. La primera de esas formas tiene su origen en las raíces del pragmatismo americano. Los filósofos que suscriben este punto de vista identificarían la verdad con lo cognoscible, o lo racionalmente aceptable, presuponiendo condiciones pragmáticas (condiciones sobre nuestros intereses y propósitos) respecto de qué es cognoscible o aceptable racionalmente. Quizás los más influyentes representantes contemporáneos de este punto de vista sean Hilary Putnam y Richard Rorty. La otra forma de la actitud negadora se puede ver como un refugio natural para quienes aceptan la fuerza última de la concepción pragmatista de la verdad, pero son sensibles a las dificultades que enseguida recuerdo; adoptan entonces una concepción de la verdad que se ha dado en calificar de “deflacionaria” o “minimista”, propuesta ya por Frege en el inicio de la tradición analítica y desarrollada después por el lógico polaco Alfred Tarski y por quien muchos consideran el más importante filósofo de la tradición, Willard Quine.

Dice el archinegador Richard Rorty en una brillante recensión del libro de Williams: “La mayoría de los no-filósofos considerarían la elección entre describir la búsqueda de la verdad en términos de correspondencia con la realidad o en términos pragmatistas como una nadería, algo sobre lo que solo un profesor de filosofía puede ser tan tonto como para emocionarse... Pero cabe recordar que quienes se apasionan con una u otra opción en estas disputas arcanas y aparentemente sin objeto luchan con la cuestión de cuál es la mejor auto-imagen para los seres humanos... La disputa sobre la verdad se reduce a la cuestión de si, en nuestra búsqueda de la verdad, debemos atender solo a nuestros congéneres, o más bien a algo no humano, tal como el Modo En Que Las Cosas Son En Sí Mismas”³. Rorty desliza aquí subrepticamente el argumento central en favor de la posición del negador, que consiste en rechazar por ininteligible, “metafísica” en el mal sentido de la palabra, la posición adversa del anti-negador o partidario de una concepción clásica, sustantiva de la verdad, al que aquí llamaré *realista*.

He dicho antes que esta forma pragmatista de la actitud negadora (tal como la presenta Rorty en esta cita, que es verdad lo que aceptan nuestros pares culturales, o, más refinadamente, que es verdad aquello que es para nosotros racionalmente aceptable) se enfrenta a grandes dificultades. Hay ámbitos respecto de los cuales este punto de vista pragmatista es muy razonable; por ejemplo, el de la verdad sobre el contenido de las novelas o de

³ Rorty, Richard, “To the Sunlit Uplands”, en: *London Review of Books* (2002).

las películas. Mas esos ámbitos tienen características que explican la adecuación a ellos de la concepción pragmatista de la verdad, pero a la vez los distinguen nitidamente del ámbito de la realidad empírica. Las novelas y las películas son entidades esencialmente comunicativas, esencialmente destinadas a estimular la imaginación de receptores con ciertas capacidades e intereses específicos. Es de esperar que la verdad sobre sus contenidos esté constreñida por esas capacidades e intereses. Justamente en virtud de esa asimetría, nada recomienda la identificación pragmatista para el caso de la verdad sobre la realidad empírica. ¿Por qué habría de estar constreñida por lo que seamos capaces de averiguar seres con nuestros intereses y manifiestas limitaciones cognoscitivas la verdad sobre cuántos árboles había en Canadá hace exactamente 15 000 años, o cómo accedieron los primeros humanos al continente americano? Para muchos, entre los que no nos incluimos solo los realistas sino, también, un buen número de negadores, no es posible encontrar en la enorme literatura al respecto una respuesta convincente a las variantes sofisticadas de la ingenua pregunta anterior, adecuadas a las igualmente sofisticadas variantes de la posición pragmatista.

Fundamentalmente por esa razón, archinegadores como Rorty o Putnam han acabado adoptando contemporáneamente la concepción minimista de la verdad, cuyos gérmenes están en la obra de padres de la filosofía analítica como Frege y Tarski, asimilados luego por filósofos analíticos “clásicos” como Strawson y Quine, que desarrollan contemporáneamente con lucidez autores como Robert Brandom, Hartry Field o Paul Horwich.

Hay muchas versiones de la concepción, porque proponer una formulación razonablemente precisa y adecuada conlleva refinamientos técnicos que admiten diferentes decisiones sobre cuestiones en absoluto triviales. Pero la idea central es fácil de presentar (el lector interesado encontrará en el libro de Wolfgang Kühne *Conceptions of Truth*⁴ una excelente introducción, expositivamente clara, en un lenguaje preciso y elegante, la más juiciosa selección posible de puntos de vista y argumentos pro y contra, y, lo que no encontrará en obras análogas escritas por anglosajones, una sólida base en la filosofía clásica, en griego o alemán). Si sus hijos o sobrinos ponen al lector en el brete de responder a la pregunta de Pilatos, lo más natural es que balbucee respuestas como: “mira, l’Hospitalet de Llobregat está en Catalunya, así que es verdad que l’Hospitalet de Llobregat está en

⁴ Cf. Kühne, Wolfgang, *Conceptions of Truth*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Catalunya; no está en Extremadura, así que es falso que l'Hospitalet de Llobregat esté en Extremadura"; o "el hombre no llegó a la Luna hasta el siglo XX, así que es verdad que el hombre no llegó a la Luna hasta el siglo XX y es falso que el hombre llegara a la Luna en el siglo XIX"; y así sucesivamente.

Las decisiones técnicas a las que me refería antes conciernen sobre todo al problema que conlleva "formular de una forma intelectualmente satisfactoria" ese "y así sucesivamente"; pero, dejándolas aquí de lado, la idea que hay contenida en explicaciones como esta es la siguiente: decimos que son verdaderas o falsas las cosas que aseveramos; y, cuando decimos que una de estas cosas es verdadera, lo que venimos a decir no es (apenas) más que lo que habríamos dicho más brevemente aseverando tal cosa. La verdad es así una propiedad casi "transparente", una propiedad sin apenas entidad. Si entendemos que al poner una frase entre comillas nos referimos a lo que aseveramos con ella, todo lo que hay que decir sobre la verdad lo recogeríamos perfectamente bien acotando la lista a que aludimos así: "l'Hospitalet de Llobregat está en Catalunya" es verdad si l'Hospitalet de Llobregat está en Catalunya, y solo lo es en ese caso; "l'Hospitalet de Llobregat está en Extremadura" es verdad si l'Hospitalet de Llobregat está en Extremadura, y solo lo es en ese caso; "el hombre no llegó a la Luna hasta el siglo XX" es verdad si el hombre no llegó a la Luna hasta el siglo XX, y solo lo es en ese caso... Adviértase que es esencial para la propuesta que, cualquiera que sea la caracterización precisa de la verdad, esté constituida por obviedades, por perogrulladas como las precedentes.

Un problema inmediato para este tipo de posiciones es explicar con qué finalidad habríamos de manejar en nuestro sistema conceptual una noción tan poco sustantiva. El primer paso de la respuesta usual de los minimistas es que nos permite evitar la cacofonía; si tú dices "el hombre no llegó a la Luna hasta el siglo XX" y yo quiero convenir con ello, diciendo "eso es verdad" hablo con más elegancia que si repitiera las mismas palabras y, según el minimista, por lo demás no voy (apenas) más allá. Pero hay casos más interesantes. Si una teoría T consta, irreductiblemente, de infinitos enunciados, y quiero afirmar la conjunción de todos ellos, de acuerdo con la concepción minimista me basta con decir "la teoría T es verdadera" para hacerlo; o, si no sé qué dijo A ayer, pero, teniendo confianza plena en A, quiero afirmar lo mismo, puedo hacerlo "a ciegas" aseverando que lo que dijo A ayer es verdadero (para que estas tesis minimistas sean convincentes, debe existir alguna formulación satisfactoria de la propuesta, adoptadas las decisiones técnicas necesarias a que he aludido antes; yo tengo serias dudas

sobre que tal cosa sea posible, pero para los efectos de la presente exposición estoy asumiendo que hay una formulación satisfactoria tal).

Michael Dummett (desde una posición interesante, aunque cercana a la concepción pragmatista inicial que objeté antes, y por ello a mi juicio rechazable por razones análogas) enunció en los años cincuenta el problema más serio para las concepciones minimistas, el indicio más claro de que no recogen adecuadamente nuestra concepción intuitiva de la verdad. En el supuesto de que estén bien formuladas, lo más que consiguen es efectuar una división de las cosas que afirmamos en dos categorías, la de las “verdaderas” y la de las “falsas” (o quizás en tres, si dejan lugar para una categoría de las que no son ni lo uno ni lo otro). Lo que no nos dicen es *a qué obedece* esta clasificación, cuál es su *función*, *propósito* o *sentido*. ¿Con qué finalidad distinguimos así unos decires de otros? El problema para el minimismo es que esta es una pregunta razonable; pero, si encontramos una respuesta igualmente razonable, la respuesta nos dirá algo sobre la verdad que irá más allá de lo que nos dice el minimista. La respuesta pondrá cuando menos así de relieve que la lista que nos proporciona el minimista no es *suficiente* para caracterizar la verdad, que deja fuera algo esencial. Aun peor para el minimista, la respuesta puede revelar que sus listas ni siquiera son *necesarias*, si eso que había quedado fuera resulta ser *lo único* realmente definitorio de la verdad.

La concepción de la verdad alternativa al pragmatismo y al minimismo más razonable que responde a este reto es la propia del realista que Rorty ridiculizaba en la cita anterior, tradicionalmente descrita en términos de correspondencia con los hechos o con la realidad. De nuevo, hay un sinnúmero de formulaciones precisas diferentes (y aquí remito otra vez al lector que desee una buena presentación suficientemente detallada al libro de Kühne), pero la idea central es también fácil de comprender. No todo lo que juzgamos o aseveramos tiene por qué estar enunciado en una de nuestras lenguas vernáculas; juzgamos a tenor de lo que nos revelan nuestras impresiones perceptivas o mnemónicas, sin recurrir para ello necesariamente a lenguaje vernáculo alguno. Pero en la gran mayoría de los casos juzgamos afirmando enunciados de nuestras lenguas vernáculas, que proferimos oralmente, por escrito, o imaginamos “en nuestro fuero interno”. De acuerdo con la concepción de la verdad como correspondencia, estos enunciados, como cualquier cosa susceptible de verdad o falsedad, están (en los casos centrales) en una relación de *representación* con la realidad. Esta es una relación sustantiva, en cuanto

que el que se dé o deje de darse no se puede establecer enunciando obviedades sin más, ni está constreñida por nuestras limitaciones cognoscitivas o por nuestros intereses.

Imaginemos a una persona del siglo XVIII perfectamente familiarizada con la ciencia de su época, que afirma (el equivalente en su lengua vernácula de) (i) “hay aquí agua”, (ii) “hay aquí un proceso canceroso” y (iii) “hay aquí flogisto”. Ninguna perogrullada de aquellas a las que cabe apelar para caracterizar lo que según los minimistas se entiende por *verdad* bastaría para deducirlo; pero, a la luz de lo que hoy sabemos gracias a la investigación científica, diríamos (y nuestro sujeto imaginario, informado de tales resultados, convendría con ello) que (i) puede muy bien haber sido verdadero, porque puede muy bien haber habido ante él una cantidad de una sustancia natural, constituida por moléculas de H₂O, con lo que su enunciado puede muy bien haber *representado* un hecho que así le conferiría verdad; que (iii) no puede haber sido ni verdadero ni falso, porque no hay tal cosa como el flogisto, con lo que (iii) en realidad *no representa* como pretende hacerlo; y que, en cuanto a (ii), las espadas están aún en alto, la ciencia habrá de vindicar o no en último extremo si representa o no –si hay en realidad una clase suficientemente bien acotada de procesos naturales que respondan a lo que clasificamos como procesos cancerosos.

De acuerdo con una concepción de la verdad así, las listas de los minimistas no bastan para caracterizar la verdad; es preciso apelar además a una relación sustantiva de representación entre aquello que clasificamos como verdadero o falso y la realidad objetiva. En rigor, las listas ni siquiera son necesarias, porque la verdad se puede caracterizar fundamentalmente en términos de esta relación de representación, que no solo se da entre decires en lenguajes vernáculos y la realidad, sino también, pongamos por caso, entre esta y cosas tales como nuestras impresiones perceptivas o mnemónicas. Y esa función o propósito que Dummett pensaba que faltaba en las clasificaciones de los minimistas tiene que ver con la aspiración (en los casos centrales) de esos decires que clasificamos como verdaderos a caracterizar la realidad con arreglo a sus “junturas” naturales o rasgos objetivos.

2. Blackburn

El libro de Blackburn, que tiene, como dije, a diferencia del de Williams, fundamentalmente una ambición divulgativa, guía al lector a través de un

bien escogido recorrido por la historia de la filosofía, presentando con gran claridad y examinando con refinamiento crítico y sensatez británica las más influyentes de las consideraciones a que apelan los negadores. Así, Blackburn examina las oscuras razones en favor de que no hay tal cosa como la verdad, sino verdades “para ti” o “para mí”, con que Platón propone en el *Teeteto* interpretar la doctrina del *homo mensura* de Protágoras. Blackburn presenta las formas más persuasivas de estas consideraciones, tales como la variabilidad subjetiva de las impresiones sensoriales, y expone las más persuasivas razones en contra, tales como el famoso argumento de la “autorrefutación” que Sócrates ya invoca en el diálogo platónico, una sucinta versión contemporánea de la cual encontramos en la obra de Thomas Nagel, *The Last Word*: “la tesis ‘todo es subjetivo’ tiene que ser un sinsentido, porque ella misma habría de ser o bien subjetiva o bien objetiva. Pero no puede ser objetiva, ya que en ese caso sería falsa si verdadera. Y no puede ser tampoco subjetiva, porque en ese caso no excluiría ninguna tesis objetiva, incluida la de que es objetivamente falsa”⁵.

En respuesta, Blackburn enuncia convincentemente una versión de la posición negadora relativista capaz de sustraerse a estas objeciones. El negador refinado que Blackburn describe admite que la verdad es una norma o valor que aspira a alcanzar nuestras aseveraciones y juicios, incluidos los suyos propios cuando resta importancia a la verdad. El negador insistirá, sin embargo, en que el carácter específico de cualquier norma o valor, incluidos los asociados a la verdad, es relativo a una perspectiva, social o subjetiva. En el texto antes citado, Rorty apunta a una posición negadora refinada como esta al sostener que, si no perseguimos quimeras, “en nuestra búsqueda de la verdad debemos atender solo a nuestros congéneres”.

Con la misma lucidez expositiva y ecuánime juicio recorre Blackburn las más significativas polémicas tradicionales y contemporáneas sobre estas cuestiones, tales como la polémica entre Clifford y James sobre la existencia de deberes respecto de nuestras creencias; los debates sobre si las impresiones perceptivas constituyen una base cognoscitiva independiente del resto de nuestras creencias, desde Locke y Berkeley hasta Sellars, Davidson o McDowell; la cuestión de si la ciencia desempeña un papel privilegiado en nuestro conocimiento de la realidad o no es más que un “discurso” entre otros; o la pretensión de Davidson de que todo posible lenguaje o sistema de creencias debe ser interpretable por nosotros. Los puntos de vista que

⁵ Nagel, Thomas, *The Last Word*, Nueva York: Oxford University Press, 1997, p. 15.

Blackburn adopta sobre todas estas cuestiones son siempre sensatos; incluso el lector discrepante apreciará tanto la exposición como las argumentaciones ofrecidas en favor de unas u otras opiniones.

Sin embargo, respecto de la cuestión central en estos debates, Blackburn (en consonancia con su obra más propiamente académica) adopta la concepción minimista de la verdad que, a mi juicio, no es adecuada para sustentar ese sobrio buen juicio que le he atribuido. A mi parecer, pues, los puntos de vista que propone Blackburn en su libro constituyen una amalgama inestable de razonables opiniones anti-negadoras sobre cuestiones específicas como las mencionadas y una posición básicamente negadora sobre la cuestión central, la de la naturaleza misma de la verdad. Blackburn, naturalmente, considera correcta esta posición; insiste (al igual que otros minimistas igualmente sensatos, como el antes referido Künne) en que las cuestiones que realmente dividen a negadores y anti-negadores no conciernen a la naturaleza de la verdad, sino, pongamos por caso, a si hubo “objetivamente” un genocidio armenio en 1915, y a si, en caso de que lo hubiera, podemos conocerlo “objetivamente”; y esto es lo que predice el minimismo, que nos lleva a interpretar el debate sobre si un decir es verdadero o no como uno sobre lo dicho.

Yo discrepo; creo con Williams que una “formulación intelectualmente adecuada” de los problemas a que apunta la paradoja ilustrada al comienzo con el caso de *Ararat* requiere *también* conceder un papel sustantivo a la verdad misma, en parte porque solo así cabe concedérselo a virtudes como la veracidad o la honestidad intelectual. Pero antes de dejar a Blackburn, es de justicia señalar que su posición minimista no es gratuita. En la exposición anterior de la concepción de la verdad como correspondencia inserté dos veces una condición de salvaguardia, “en los casos centrales”. Lo hice anticipando objeciones basadas en afirmaciones a las que es muy poco razonable aplicar sin más una noción sustantiva de representación como la que bosquejé allí. Las más destacadas entre ellas son los juicios deónticos o evaluativos, cuyo estudio ha estado en el centro de las ocupaciones profesionales de Blackburn. Yo no pienso que una formulación intelectual satisfactoria de su carácter requiera adoptar el minimismo, pero la cuestión es cuando menos controvertida.

3. Williams

Como ha señalado Colin McGinn en otra interesante reseña del libro de Williams⁶, paradójicamente este libro, que sí se alinea claramente con la concepción consistentemente anti-negadora a que me he venido adhiriendo hasta aquí, no discute sin embargo la cuestión misma de la naturaleza de la verdad; ni se menciona siquiera el debate entre minimistas y partidarios de la correspondencia. Ello está en consonancia con las aspiraciones intelectuales de Williams, que este último libro suyo, como los otros que le han precedido, brillantemente refleja. Aunque el libro no comparte los fines divulgativos del de Blackburn, creo que al público no profesionalmente interesado en la filosofía atraído por estas cuestiones (como también al profesional) va a interesarle y a iluminarle más. Williams, como acertadamente señalan Rorty y McGinn en sus reseñas, ha ocupado una posición de privilegio entre los filósofos contemporáneos, contando entre los más respetados por colegas que, por lo demás, se ocupan de cuestiones muy diversas. Sin restarles un ápice de su importancia, los áridos aspectos formales o técnicos necesarios para discutir con la requerida precisión los avatares del minimismo no cautivan su curiosidad, como lo hacen las cuestiones más “humanistas” a las que enseguida me referiré. Comprensiblemente, un número significativo de sus lectores, profesionales o no, compartirán tal estimación.

A mí (como al resto de los comentaristas que aquí menciono) me caben pocas dudas de que las simpatías de Williams están mucho más próximas a la concepción de la verdad como correspondencia que a la minimista. De lo que se ocupa en su libro no es tanto de la verdad, como de dos virtudes o valores a su juicio centrales asociados a ella: la sinceridad (la proclividad a decir solo lo que se cree) y lo que los traductores de la versión castellana vierten con acierto como *precisión* (*accuracy*), la honestidad intelectual de tomarse tanto esfuerzo como sea preciso para acercarse al ideal cliffordiano de formar solo creencias verdaderas. El núcleo del libro es un argumento destinado a establecer que sinceridad y precisión son valores intrínsecos, que no son reducibles, como no lo son las normas asociadas a ellos, a valores utilitarios o pragmáticos. Para establecerlo, sin embargo, Williams recurre a una estrategia que, como han señalado Rorty, McGinn y Blackburn⁷, parece poco prometedora.

⁶ Cf. McGuinn, Colin, “Isn’t It the Truth?”, en: *New York Review of Books* (2003).

⁷ Cf. Blackburn, Simon, “Where the Tiger Went”, en: *Times Literary Supplement* (2002).

Williams recurre a una genealogía ficticia, llevándonos a imaginar cómo podría haber surgido la apreciación de la disposición a la precisión y a la sinceridad, y el concepto de verdad que tal cosa presupone, en un “estado de naturaleza” de sujetos por lo demás con experiencias próximas a las nuestras, del que aquellos estarían ausentes. La genealogía no se propone como una suerte de conjetura de explicación evolutiva; es declaradamente ficticia. Diversos filósofos han echado mano a este tipo de recurso, tanto con fines vindicativos (como ocurre con diversas versiones invocadas en teorías contractualistas de los valores morales o políticos) como derogatorias (como en la famosa genealogía nietzscheana de los valores cristianos). Con su ficción, Williams trata de poner de relieve cómo la introducción de una práctica dirigida a posibilitar la puesta en común del conocimiento podría ser de gran valor en una comunidad carente de ella, constituida por seres como nosotros, cuyo conocimiento basado en la percepción o la memoria está severamente restringido a la perspectiva propia. Williams examina con agudeza las posibilidades de esta metodología anticipando bien conocidas críticas, comenzando por la duda de si el estado de naturaleza es coherentemente concebible. Al igual que los comentaristas que he mencionado antes, empero, yo no he sido persuadido de que este recurso permita reivindicar el carácter intrínseco de las virtudes de la verdad o su carácter sustantivo. A diferencia de ellos, sin embargo, creo que las intuiciones de Williams apuntan en la dirección correcta.

Mediante los recursos para la representación que nos proporcionan nuestras lenguas vernáculas, llevamos a cabo muy diversos *actos del habla*: preguntamos, damos órdenes, creamos ficciones. Williams tiene el buen sentido de centrarse en uno de ellos cuando de lo que se trata es de “formular intelectualmente” una concepción de la verdad capaz de “articular mejor nuestra auto-imagen”: el que (por defecto) ponemos en obra profiriendo oraciones declarativas, lo que he llamado antes *aseverar* o *afirmar*. Esto está en la línea de la objeción de Dummett a los minimistas y, en vista de la oposición de Williams al anti-realismo, es mi principal dato para enrolarlo en las filas de los partidarios de la correspondencia.

Williams pone certeramente en el núcleo de su formulación intelectual de la naturaleza de la aseveración la función de transmitir conocimiento; es fácil reparar en que en una enorme medida, el testimonio constituido por las aseveraciones de otros (no la percepción o la memoria) es la fuente de nuestro conocimiento. Hay en la literatura reciente dos concepciones contrapuestas de la aseveración; ambas tienen en común el objetivo de acomodar el que las

aseveraciones tengan esa función de transmitir conocimiento. Una (brillantemente desarrollada por el filósofo de Oxford Timothy Williamson) las asimila a las promesas: aseverar es “empeñar la palabra”, asumir el compromiso de saber lo que dice y la responsabilidad de no extraviar a la audiencia al hacerlo. Otra –aquella por la que se inclina Williams– las asimila más bien a las lágrimas o al sonrojo; en los casos fundamentales, las aseveraciones serían una manifestación espontánea, un indicio expresivo, así, de lo que uno cree.

En contra de Williams, yo pienso que la concepción correcta es la primera y no me convencen sus críticas a la misma en el capítulo cuarto. Lo que es más importante, yo creo que esta concepción de la aseveración permitiría justificar mejor las tesis centrales de Williams, concediendo incluso un cierto papel a sus consideraciones genealógicas, en la línea de las muy influyentes ideas de John Rawls en un célebre artículo de los años cincuenta, “Two Conceptions of Rules”. Rawls discute las promesas, pero lo que dice podría aplicarse a las aseveraciones, entendidas de acuerdo con el modelo normativo. Aseverar es someter lo que uno hace a ciertas normas, esencialmente la obligación de posibilitar a la audiencia la adquisición de conocimiento. Esta norma es una regla en un sentido distintivo de regla, una norma “intrínseca” en cuanto que irreductible a reglas en otro sentido, en el de regularidades observables en el mundo natural en la conducta de determinados animales explicables por los beneficios que les reportan. Ahora bien, hay muchas normas así, conceptualmente irreductibles a regularidades benéficas en la naturaleza. ¿Qué le da a la norma de la aseveración su carácter privilegiado, consistente en que los seres humanos disponen en sus lenguas vernáculas de recursos expresivos (el modo declarativo) para indicar (por defecto) que uno se somete a ellas? Para responder a esta pregunta serán muy relevantes consideraciones relativas a qué es beneficioso o no para los seres humanos, a las regularidades conductuales que es natural encontrar en ellos dado el medio en que habitan, etc., muy cercanas a las imaginadas en la genealogía de Williams.

Nuestras aseveraciones (nuestros juicios, las aseveraciones que hacemos en nuestro fuero interno, y las que hacemos para beneficio de los demás) aspiran a constituir conocimiento y, por ende, aspiran a la verdad, porque no hay conocimiento sin verdad. Cualquiera que sea la concepción correcta de la aseveración, la expresiva de Williams o la normativa de Williamson, una historia genealógica como la que describe Williams permite

elucidar este “aspirar a” en términos teleológicos. Es así que cabe vindicar el valor intrínseco de las disposiciones virtuosas asociadas, la precisión y la sinceridad.

Nuestras aseveraciones aspiran sin embargo también a otros valores; aspiran, por ejemplo, a ser razonables, a ser justificables ante “nuestros congéneres”. En rigor, en cada caso particular en que hacemos un aserto, no podemos distinguir el objetivo de garantizar que el aserto es verdadero del objetivo de garantizar que sea justificable según nuestros criterios de justificación, cualesquiera que sean, porque el único medio de poner por obra el primero es ejecutar el segundo. Este hecho da lugar al argumento que, en mi experiencia, más convincente resulta a todos los que se oponen a la verdad como correspondencia, a los negadores de cualquier pelaje, los que apelan al minimismo y los que, rechazándolo como Dummett, proponen directamente entender la aspiración a la verdad como aspiración a la aceptación racional. El texto de Rorty que cité al comienzo evoca ese “argumento de la indiscernibilidad”, como Williams lo denomina: los pragmatistas sostienen que la actividad de alcanzar acuerdos con los demás sobre qué creer se parece exactamente a la actividad de tratar de adquirir creencias verdaderas, y que no tiene objeto postular dos fines distintos para una misma empresa.

En su sucinta discusión de este argumento⁸, Williams objeta que diferentes grupos tienen diferentes criterios de justificación; para algunos grupos, la exégesis de las Escrituras o la disposición de los planetas tienen un valor probatorio del que carecen por entero para los hijos de la Ilustración como Rorty y como nosotros. Más en general, aunque en ningún caso particular en que nos comprometemos con un aserto podemos distinguir la verdad de la justificación según nuestros criterios, que los dos conceptos son distintos se pone de relieve en que sí podemos distinguirlos relativamente a nuestros asertos previos, o a los de los demás, aquellos con los que no nos comprometemos en ese mismo momento dado; asertos tan justificados como pueda estarlo un aserto se revelan falsos, y los criterios de justificación que se aplicaron inadecuados, y viceversa. En último extremo, la noción de justificación o aceptación racional presupone una noción distinta de verdad, pues lo que hace a ciertos criterios de justificación más adecuados que otros es su disposición a maximizar la verdad.

⁸ Cf. Williams, Bernard, o.c., pp. 132-134; Blackburn lo discute más por extenso, en: *La verdad. Guía de perplejos*, pp. 212-230.

La réplica de Rorty es previsible, y prevista por Williams; es cierto que apelar a las Escrituras carece de valor probatorio, pero esto no tiene nada que ver con la verdad, sino con nuestros criterios de justificación de los criterios de justificación mismos. Por supuesto, apelar a las Escrituras no justifica un aserto, concuerda Rorty con su característica “ironía liberal” –mientras, con un guiño, nos recuerda que esto es solo así a la luz de nuestros propios criterios de justificación, que por lo demás, en último extremo, se justifican a sí mismos tanto como puedan hacerlo los del creyente. La ironía, liberal o no, corre el riesgo de transmutarse en cinismo. En su recensión, Rorty caracteriza así la posición de Williams y, en general, la de los partidarios de la concepción de la verdad a que se opone el negador: “Williams... parece pensar que los profesores de filosofía poseen conocimientos y técnicas especiales que les permiten... mostrar que los procedimientos que ahora pensamos que conducen a la verdad realmente lo hacen... su crítica del ‘argumento de la indiscernibilidad’ se mantiene, o no, junto con el aserto de que los filósofos analíticos realmente pueden hacer las cosas maravillosas que nos dicen; que no son solo concienzudos agentes de relaciones públicas de instituciones y prácticas contemporáneas, sino expertos independientes cuyo soporte de los modos actuales de justificar creencias se basa en un conocimiento superior de qué es ser verdaderas para diversas proposiciones”⁹. A ojos de Rorty, la distinción entre verdad y justificación-ante-los-pares que propone el partidario de la correspondencia no es más que la distinción entre sus propios criterios de justificación y los de los demás, y la decisión respecto de unos u otros, una cuestión de quiénes manejan mejor las relaciones públicas –una cuestión de poder.

La experiencia me hace consciente de que nada que yo pueda decir aquí va a aportar algo nuevo a este debate. El lector interesado en “elaborar intelectualmente” sus actitudes ante estos dilemas adoptará su propia postura. Cada uno de nosotros debe decidir en qué medida la “ironía liberal” del negador socava la seriedad de nuestras denuncias del poder –en qué medida eso ocurre cuando se crea la paradoja que ilustré con *Ararat*. Se trata de decidir en qué medida la actitud negadora ante la verdad no es sino una más de esas fantasías románticas que nuestra proclividad al pensamiento desiderativo nos hace atractivas, quizás la fantasía de todas las fantasías: la de que no tiene sentido pensar que nuestros asertos aspiran a representar

⁹ Rorty, Richard, *o.c.*

fielmente una realidad con rasgos objetivos independientes de nuestros mejores criterios para discernirlos, algo que no está en absoluto garantizado de antemano que consigan hacer y que requiere esfuerzo y afinamiento constante de los medios que empleamos al efecto.

Esa actitud fundamental, un sobrio realismo (en el sentido en que el término se opone a “romanticismo”) que rehúye por encima de todo la fantasía autocomplaciente, es la más notoria característica intelectual de Williams. Esta actitud se pone de manifiesto en las restantes muy estimulantes discusiones que conforman el libro, en torno al núcleo central que he presentado hasta aquí. Entre ellas: el contraste entre las ideas de Diderot y de Rousseau sobre la autenticidad, favorable al primero por apreciar adecuadamente la riqueza de nuestra vida mental, que no incluye solo creencias y deseos, sino también una gran variedad de estados emotivos, con las dificultades que ello conlleva para la posibilidad de conocerse bien a uno mismo exclusivamente “desde dentro”, por así decirlo; el contraste entre Habermas y sus críticos, en la línea de Foucault, respecto de la posibilidad de legitimar ideas políticas en virtud de su libre competencia en un “mercado de ideas” en condiciones ideales, igualmente favorable a los segundos por razones análogas, por su mayor sensibilidad al impacto, difícil de acotar, de las relaciones de poder; la apreciación favorable de algunas de las ideas de Hayden White respecto de la incidencia de elementos interpretativos discrecionales en la elaboración de narraciones históricas; o la discusión de los elementos distintivos introducidos por Tucídides respecto de Herodoto en cuanto a la tarea del historiador.

Para mi gusto, el capítulo quinto, sobre la virtud de la sinceridad, manifiesta aun mejor las virtudes intelectuales de Williams. Entre otras consideraciones brillantes, rechaza aquí la relevancia de la distinción entre *mentir* y *llevar a engaño*, en que se especializan los políticos: llevar a engaño es decir algo que, si bien no es literalmente falso, en el contexto en que se dice nadie interpreta literalmente, sino como diciendo otra cosa, esta sí falsa. Clinton era un maestro consumado en este arte, pero no creo que tuviesen mucho que envidiarle los aprendices de brujo locales aficionados a citar a Deng Psiao Ping sobre la importancia relativa del color de los gatos. Williams discute también qué está mal en el engaño, argumentando que el mentiroso trata de controlar las creencias de su víctima, limitando su autonomía y ejerciendo con ello un poder abusivo. Por otro lado, con su característico sentido común, Williams nos recuerda que no siempre tenemos derecho a la

verdad y que, en tales casos, si insistimos en preguntar, bien podemos *merecernos* el engaño.

Como se habrá advertido, en todos los ejemplos que he mencionado la esencial sensatez de Williams le lleva a adoptar ideas muy caras a los negadores. En consonancia con su interpretación de Nietzsche, quien no sería para Williams en absoluto un negador, sino un anti-negador consistente como él, que se limita coherentemente a perseguir con celo en su propia actividad intelectual la proclividad a la fantasía romántica, Williams nos dice que podemos y debemos admitir las enormes dificultades que se oponen al proyecto de establecer la verdad, especialmente en los casos que más nos importan, aquellos en que nuestras convicciones y emociones fundamentales están en tela de juicio, sin caer por ello en el lado oscuro, como la consecuencia necesaria de la obligación impuesta por la búsqueda de la verdad. Así entendida, la paradoja que nos presenta *Ararat* no constituye en sí misma una contradicción; el deber de veracidad es necesariamente reflexivo, y, embarcados en una empresa como la de Egoyan, exige que adoptemos una distancia crítica respecto de nuestras creencias y actitudes, por razones como las que brillantemente pone de relieve la película, de esa manera emocionalmente vívida que solo las ficciones (en contraste con un ensayo) pueden conseguir.

La tarea del traductor es quizás una de aquellas en que de manera más ingrata se ponen de relieve diferencias en cuanto a la virtud de la verdad que Williams denomina *precisión*. Ambas traducciones permitirán al lector en español hacerse una idea adecuada del contenido de los libros comentados. Sin embargo, a mí me ha parecido particularmente meritorio el trabajo de los traductores del libro de Williams, Alberto Enrique Álvarez y Rocío Orsi. Yo no he sabido encontrar errores manifiestos, esos casos en que el lector que viene captando correctamente el contenido advierte que se hace decir al autor algo que no puede haber dicho, comprobando después mediante el cotejo del original que la impresión era correcta. Mientras que, por ejemplo, en un pasaje en que Blackburn cuestiona “la falsa creencia de que podemos eliminar la importancia del *input* ambiental de nuestro modo de pensar en la creencia y la verdad. El resultado es catastrófico”, en la traducción encontramos “la falsa creencia de que podemos eliminar la importancia del *input* ambiental en el mismo sentido en que pensamos en la creencia y la verdad”¹⁰, lo que, catastrófico o no, no parece tener mucho sentido; y se trata solo de un ejemplo

¹⁰ Blackburn, Simon, *La verdad. Guía de perplejos*, p. 227.

ilustrativo entre varios otros. Otra muestra importante de la diligencia de los traductores del libro de Williams es que, cuando existen traducciones castellanas de textos citados, las han cotejado y usado cuando les ha parecido adecuado. También se han preocupado de hacer coincidentes sus traducciones de términos más o menos técnicos con las ya existentes en las traducciones al castellano de obras filosóficas en la tradición analítica.