



NÚMERO 32

ABRIL 2021

Buenos Aires

**¿CONVENCER O PERSUADIR? RELEXIONES SOBRE LA
RACIONALIDAD DESDE EL PRAGMATISMO.**

ANA LUCÍA VALLE (Argentina)¹

Resumen

En los últimos años, la idea de una racionalidad ligada a criterios absolutos y atemporales, unida al concepto de verdad como correspondencia, ha sufrido

¹ Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Cursante del Doctorado en Humanidades perteneciente a dicha institución. Ha participado como ponente en diferentes congresos y simposios locales y regionales. Participa del Grupo de estudios de filosofía feminista del lenguaje, en la Universidad Nacional de Tucumán. Participación en el proyecto de investigación "*Filosofía desde la ciencia VI. Encuentros entre ética y ciencia.*", a cargo del Dr. Nicolás Zavadviker en el marco de la Secretaría de Ciencia y Técnica U.N.T.

numerosos ataques. En este trabajo señalaremos algunos realizados desde el pragmatismo, tradición que ha resaltado la relación ineludible de la razón y el conocimiento con nuestras prácticas sociales, históricas y particulares. Pero incluso dentro de la tradición pragmatista, encontramos divergencias con respecto a cómo entender la relación entre justificación, verdad y racionalidad. Nuestra intención es reflexionar sobre estas cuestiones, a partir del contraste de las perspectivas de Habermas y Rorty. Analizaremos también qué puede aportar al respecto el análisis realizado por Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, perspectiva que, consideramos, puede razonablemente enmarcarse en la línea del pragmatismo.

Palabras clave: razón - verdad - Rorty - antiesencialismo - relativismo

Abstract

Over the last years, the idea of a rationality linked to absolute and timeless standards, connected to the concept of truth as correspondence, has suffered many attacks. In this article, we are going to address some of them carried out by pragmatism, a tradition that has pointed out the unavoidable relation between reason, knowledge and our social practices, historical and particular. But even within the pragmatic tradition, we find divergences regarding the way we should understand the relationship between justification, truth and rationality. We intend to think about these issues, drawing from the contrast of Habermas's and Rorty's perspectives. We will also consider what contribution can Wittgenstein's analysis in *On Certainty* make in this regard, a view that we consider can be reasonably fitted into the pragmatic tradition.

Key words: reason - truth - Rorty - anti-essentialism - relativism

Durante la mayor parte de la historia del pensamiento humano ha dominado una idea de racionalidad ligada a criterios absolutos y atemporales, que se han supuesto como guía o fundamento de nuestras prácticas epistémicas y

argumentativas. La Razón, con mayúscula, se presentó como una facultad privativa de los seres humanos, facultad que le permite al hombre conocer la realidad, acceder a la verdad, y justificar esos conocimientos de manera correcta.

En los últimos años, este tipo de perspectiva sobre la racionalidad, unida al concepto de verdad como correspondencia, ha sufrido numerosos y variados ataques. En este trabajo señalaremos algunos realizados desde el pragmatismo, tradición que ha resaltado la relación ineludible de la razón y el conocimiento con nuestras prácticas sociales, destacando la imposibilidad de entender estos conceptos sin apelar a su funcionamiento en la práctica real.

Podemos resumir los argumentos presentados por esta corriente filosófica, en contra del concepto tradicional de racionalidad, en las siguientes ideas:

1- Lo que se considera razonable o no (los criterios de racionalidad que se consideran válidos) está imbricado ineludiblemente en nuestras prácticas sociales e históricas. Esto implica que lo que constituye “buenas razones” es siempre dependiente del contexto.

2- No podemos “elevarnos” por encima de nuestras prácticas para determinar cuál de los diferentes modos de abordar la realidad es el correcto. De la misma manera, no podemos justificar racionalmente nuestros criterios de justificación.

Pero en el marco de posturas que han manifestado este tipo de cuestionamientos a un ideal ahistórico de racionalidad, incluso dentro de la tradición pragmatista, encontramos divergencias con respecto a cómo entender la relación entre justificación y verdad, o sobre cómo interpretar la razón una vez que se le ha removido su fundamento trascendente. Si bien Putnam y Habermas comparten la primera premisa, no es muy claro que acepten la segunda, en tanto creen en la posibilidad de justificar racionalmente nuestros criterios, sin que esto implique acceder a un punto de vista neutral (el ojo de Dios). Richard Rorty por otro lado, no tiene reparos a la hora de asumir ambos puntos, abandonando el intento de defender su propia postura apelando a algún aspecto “racional”.

Lo que preocupa a los primeros autores es el deseo de conciliar la idea de que no podemos escapar a nuestros léxicos particulares con la creencia de que existen modos correctos e incorrectos de hablar sobre el mundo, es decir, la intuición de que

nuestras creencias sobre la realidad pueden ser verdaderas o falsas, más allá de si están justificadas o no.²

Intentaremos en este trabajo reflexionar sobre estas cuestiones, a partir del contraste de las perspectivas de Habermas y Rorty. Ambos parten de la creencia en una razón arraigada en el lenguaje, y, por lo tanto, en las prácticas lingüísticas. Comparten también cierta perspectiva holista sobre la justificación, en el sentido de que no podemos confrontar nuestras creencias con algo que no esté ya interpretado lingüísticamente (no podemos salir de nuestras prácticas). Se distancian, sin embargo, a la hora de responder a algunas de las cuestiones que se presentaron inicialmente.

En el último apartado analizaremos qué puede aportar al respecto el análisis realizado por Wittgenstein en *Sobre la Certeza*, perspectiva que, consideramos, puede razonablemente enmarcarse en la línea del pragmatismo, dado que, como será manifiesto, el autor vuelve a trazar los vínculos entre la lógica, la certeza y la acción, donde efectivamente están las raíces del conocimiento.

Justificación y verdad. Condiciones epistémicas ideales.

Mientras Habermas se muestra reticente a dejar de lado la idea regulativa de verdad³, Rorty es más propenso a desestimarla como algo relevante para nuestras prácticas.

Lo que preocupa a Habermas es la idea, que Rorty reconoce, de que nuestras creencias pueden estar justificadas y aun así ser falsas. Cree que el pragmatismo debe

² Para los defensores de la objetividad y el realismo tradicional, el ligar la objetividad con nuestras prácticas sociales implica inevitablemente caer en un relativismo, entendido como la idea de que no existe una verdad que no sea lo que *nosotros* entendemos por verdad, ni podemos apelar a criterios universales de objetividad. El problema que plantea el relativismo es que parece llevarnos a aceptar que toda idea es tan válida como cualquier otra, dado que no existe un criterio racional que nos permita decidir cuál es más adecuada.

³ Habermas cree que la noción tradicional de verdad como correspondencia, aun cuando debe ser dejada de lado, mantiene cierta intuición esencial sobre el significado del predicado verdad, que tiene que ver con la noción de validez incondicional.

responder a la intuición realista de que hablamos sobre un mundo objetivo⁴, y de que existe una diferencia entre lo que es verdad y aquello que es tenido como verdadero.⁵

Como ya se señaló, Habermas considera que debe existir cierta independencia o trascendencia de nuestros estándares de justificación. Al formular una pretensión de verdad se está postulando una pretensión de validez que trasciende las prácticas concretas. Para resolver esta pretensión, en conflicto con la idea de que los criterios son siempre internos a un contexto particular, se apela a la postulación de condiciones epistémicas “ideales” que trascienden los contextos particulares. Existiría entonces una independencia lógica de la justificación.

Su propuesta radica en considerar como verdadera a una proposición si puede ganar un acuerdo alcanzado argumentativamente en una situación ideal de habla. En otras palabras, se considera verdad aquello que es aceptado como racional en condiciones ideales. Se supone que esta idea, si bien reconoce que no existe La Razón en un sentido metafísico y trascendente, desligado de las prácticas, permite conservar la intuición de que lo que está justificado o lo que se considera verdadero tiene pretensiones de universalidad y objetividad.⁶ Pero esta idea, presente también en Apel y Putnam, y que tiene su origen en los escritos de Peirce, presenta serias dificultades. Señalaremos la más importante: si tomamos este argumento como un intento de idealizar las condiciones formales de la argumentación en un sentido regulativo, es claro que cae en el riesgo de ser simplemente una idealización de lo que *nosotros hoy* consideramos como criterios válidos de argumentación. Lejos de representar un punto de vista trascendental y universal, sería simplemente una glorificación de lo que actualmente consideramos correcto.

⁴ Como destaca Habermas, la cuestión no es si efectivamente hay un mundo ahí afuera, o si nuestro mundo es una ilusión, dado que la concepción pragmática que liga conocimiento, lenguaje y prácticas, deja inmediatamente de lado un escepticismo de tal tipo. Se trata de romper la dicotomía sujeto-objeto, interior-exterior. El entretejido entre juegos de lenguaje y prácticas implica que como hablantes estamos inmersos en contextos intersubjetivos y acciones instrumentales. Es decir, estamos en contacto con las cosas y es sobre ellas que hablamos.

⁵ Rorty, R. y Habermas, J.: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Amorrortu editores, Buenos Aires, 2007, p.104-109.

⁶ *Ibíd*, p. 127-129.

Si bien compartimos con Habermas la idea de que existe cierta noción de verdad que orienta nuestras prácticas argumentativas, no vemos cómo la postulación de condiciones ideales resuelve el enigma de la justificación. Es bastante claro que nuestros estándares de justificación han cambiado a lo largo del tiempo, lo cual implica que es dudoso que hoy podamos determinar qué es lo que ha de constituir una “buena razón” en el futuro. Sin embargo, creemos que está en lo correcto al señalar que cuando consideramos que algo está justificado, no queremos decir que está justificado sólo *para nosotros*. Parece existir cierta normatividad cuando hablamos de justificación.

Lo que no queda muy claro es qué utilidad presenta esta presuposición de condiciones ideales. Habermas mismo reconoce que esta idealización no es el presente de nuestras prácticas, y éstas, en su contingencia y finitud, serán siempre falibles y determinadas contextualmente. Es decir, no podemos saber si lo que afirmamos como justificado y verdadero “soportará todo intento de refutación” en un futuro de condiciones racionales ideales. Por lo tanto, concluimos en el punto de partida de la discusión: no podemos saber si accedemos a la verdad, por lo que aceptamos la asertabilidad justificada como una prueba suficiente de la misma.

Rescatando la contingencia

En algunas ocasiones Rorty se refiere a su postura con el término de “etnocentrismo”, lo cual entiende como la afirmación de que no es posible acceder a una justificación objetiva de nuestras prácticas y léxicos, y que, por lo tanto, debemos renunciar al intento de encontrar criterios firmes que los fundamenten⁷.

Señala que se trata de un “conductismo epistemológico”, es decir: “...explicar la racionalidad y autoridad epistemológica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo segundo por lo primero...”⁸. Para Rorty la racionalidad no es la aplicación de una facultad especial llamada razón, que nos conecta con el mundo, ni

⁷ Rorty, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Ed. Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, 1996.

⁸ Rorty, Richard: *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. Cátedra, Madrid, 1995, p. 165.

tampoco es el uso de un método. “Es simplemente cuestión de estar abierto y ser curioso, y de confiar en la persuasión en vez de en la fuerza.”⁹

Uno de los problemas que se presentan es que parecería que desde esta mirada no es posible explicar en qué sentido hay mejores o peores argumentos y criterios de racionalidad, o por qué deberían revisarse y reformularse estos. Implicaría un relativismo epistémico, en el que todos los léxicos, o los sistemas de conocimiento alternativos, serían igualmente válidos, sin admitir justificación racional.

En oposición a Habermas, Rorty considera que no tiene sentido preguntarse si la justificación conduce a la verdad, dado que no podemos salir de los contextos de justificación, de lo condicionado, hacia un plano de incondicionalidad desde el cual analizar dicha relación. Esto no quiere decir que el filósofo esté negando la existencia de una relación entre verdad y justificación. Simplemente no se trata de una cuestión que pueda resolverse filosóficamente. Señala, en respuesta al cuestionamiento de Habermas, “...no creo que la práctica de justificar nuestras creencias requiera justificación.”¹⁰ La cuestión es que no podemos, y estamos de acuerdo en esto con Rorty, ofrecer una justificación de nuestras prácticas que se funde en algo independiente de ellas. La justificación es siempre justificación desde un léxico, para un contexto determinado, con un fin determinado. No puede entenderse fuera de ese contexto. No podemos dar argumentos lógicos para defender la lógica.

Peter Winch señala algo similar, inspirándose, a su vez, en Wittgenstein, al destacar que: “...los criterios de lógica no son un don directo de Dios, sino que surgen y sólo son inteligibles en el contexto de las formas de convivencia (...) Por lo tanto, no se pueden aplicar criterios de lógica a los modos de vida social como tales.”¹¹

Es decir, cada práctica tiene criterios de inteligibilidad propios, lo cual implica que las acciones pueden ser, dentro de esa práctica, lógicas o ilógicas, racionales o irracionales, pero las prácticas en sí no son ni racionales ni irracionales; son no-

⁹ Rorty, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. p. 91.

¹⁰ Rorty, R. y Habermas, J.: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, p. 42.

¹¹ Winch, P.: *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2011, p. 102.

lógicas¹². “Comprender que la inteligibilidad adopta muchas y muy variadas formas es comprender que la realidad no tiene clave alguna.”¹³

En términos de Rorty, lo único que puede trascender una estrategia discursiva es otra estrategia discursiva, que apunte a objetivos diferentes y mejores. Pero sostiene que ese objetivo no tiene nada que ver con la verdad o la incondicionalidad, en tanto considera que son predicados superfluos, que no aportan una diferencia.

Habermas, sin embargo, tiene conflictos con este tipo de justificación. Como vimos, cree que es importante mantener el concepto de verdad, dado que, al reemplazarlo por la aceptabilidad justificada, se pierde el punto de referencia normativo que explicaría por qué debemos defender nuestras afirmaciones fuera de los límites de nuestro propio grupo. Ante las declaraciones de Rorty podemos preguntar, con Habermas: Si lo que es justificado es siempre en referencia a un “nosotros”. ¿Cuál es el motivo racional por el que deberíamos ampliar esa comunidad para que abarque a otros?¹⁴.

La clave está en la palabra *racional*. Rorty diría que no tiene sentido preguntar por un motivo racional en el sentido de *incondicional*. Su apuesta a expandir el “nosotros” no se basa en nada más que un reconocimiento de rasgos centrales de su cultura (rasgos absolutamente contingentes): apertura al diálogo, tolerancia, el valor de la igualdad, etc.¹⁵

Observa a nuestro sentimiento de obligación de trascender nuestros límites como un accidente afortunado, el hecho de que pertenecemos a una cultura que es

¹² Como veremos, estas ideas mantienen una fuerte resonancia con respecto a la descripción que Wittgenstein realiza sobre las creencias básicas de nuestra certeza.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Rorty, R. y Habermas, J.: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, p.137-138.

¹⁵ “Tendríamos que decir que, en la práctica, debemos privilegiar a nuestro propio grupo, aun cuando puede no haber una justificación no circular para hacerlo. Hemos de insistir en que el hecho de que no haya nada inmune a esta crítica no significa que tengamos la obligación de justificarlo todo. Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde estamos, y que esto significa que *hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio.*” (Las cursivas son mías) Rorty, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, p. 49.

muy sensible a la necesidad de ir más allá de esos límites. Coincidimos con Rorty en este punto.

En síntesis: Rorty explica la racionalidad apelando a lo que la sociedad nos permite decir. Habermas entiende que esta naturalización de la razón, en la cual se establece la imposibilidad de distinguir los estándares de justificación de las normas consuetudinarias, nos lleva a perder los estándares críticos que mantenemos en la vida cotidiana. Las diferencias entre creer y saber, entre convencer y persuadir, entre aprendizaje y adoctrinamiento, se pierden al eliminar todo punto de referencia objetivo.

¿Objetividad vs solidaridad?

Analícemos entonces cómo podemos responder a estas intuiciones mencionadas por Habermas desde la perspectiva de la naturalización de la razón.

En primer lugar, con respecto a la diferencia entre *creer* y *saber*, estamos de acuerdo con Habermas en que constituye una distinción válida e ineludible en nuestras prácticas. Pero creemos que puede distinguirse en base a mayor o menor justificación y garantía, sin necesidad de postular nociones trascendentes e incondicionales.

Sin embargo, podemos preguntarnos si Rorty está en lo correcto al señalar que no debemos presuponer a la verdad como una meta de la investigación. Si la entendemos como incondicionalidad, entonces es cierto, pero ¿No es posible mantener cierta idea de adecuación al mundo, que no implique una teoría tradicional de la verdad como correspondencia?

Asumiendo la perspectiva pragmatista pierde sentido preguntar si hay un mundo objetivo sobre el cual versan nuestras proposiciones. Mundo, sujeto, comunidad de hablantes, están inevitablemente ligados en nuestras prácticas epistémicas. Sin embargo, Rorty parece olvidar el mundo en muchas ocasiones. Si bien, por momentos, menciona el papel de la realidad como algo ineludible, podemos ver que en otros contextos desaparece: "...considero que el *único* ideal presupuesto por el discurso es el de ser capaz de justificar nuestras creencias ante un público *competente*. Como coherentista, pienso que si podemos lograr el acuerdo de otros miembros de

ese público acerca de lo que debe hacerse, entonces, no tendremos que preocuparnos por la relación con la realidad.”¹⁶

Lo mismo sucede cuando habla de reemplazar la objetividad por la solidaridad, entendiendo que sería beneficioso reemplazar la idea de que debemos responder ante algo no humano por la creencia de que sólo tenemos que responder ante otros seres humanos, de que sólo importan las relaciones que mantenemos con otras personas.¹⁷

Coincidimos con Rorty cuando destaca la relación indisoluble entre los criterios de validez de todo conocimiento y nuestras prácticas contextuales, lo cual implica que todo cambio en la conformación de nuestro conocimiento involucra elementos sociales, políticos, éticos, estéticos, y no meramente epistemológicos. Se trata de señalar no sólo la dependencia de nuestros criterios de justificación con las prácticas sociales concretas, sino la imposibilidad de escapar a este vínculo y observar de manera neutral la relación entre nuestras creencias y la realidad.

Pero creemos que es un error derivar de la dependencia de nuestros criterios de justificación con respecto a prácticas sociales particulares, la idea de que no importa si estas prácticas están “garantizadas” por lo que de hecho se encuentra en la realidad. Cuando equipara “objetivo” a “estar más cerca de la naturaleza intrínseca de la realidad” quizás el error sea hablar de una naturaleza intrínseca. Decir que nuestras creencias se adecuan de algún modo al mundo no implica necesariamente decir que se corresponden con una naturaleza independiente de todo contexto. Es cierto que no puedo acceder a ese “mundo” no interpretado, pero accedo al mundo de algún modo, incluso si es uno ya mediado lingüísticamente.

Las “creencias bisagra”: fundamentos sin fundamento.

¹⁶ Rorty, R. y Habermas, J.: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, p. 34.

¹⁷ “Considerar el lenguaje de este modo, darwinianamente; considerar que en lugar de brindarnos representaciones de los objetos, el lenguaje nos proporciona herramientas para hacerles frente, así como distintos juegos de herramientas para satisfacer diferentes fines, hace que sea difícil ser un esencialista. Porque entonces cuesta tomarse realmente en serio la idea de que una descripción de A pueda ser más <<objetiva>> o estar más <<más cerca de la naturaleza intrínseca de A>> que cualquier otra descripción.”. Rorty, Richard: *El pragmatismo, una versión. Autoritarismo en epistemología y ética*. Ed. Ariel, S. A., Barcelona, 2000, p. 16.

Si eliminamos la idea de racionalidad como aplicación de criterios establecidos en forma anterior al contexto de las prácticas, y la objetividad entendida como aprehensión de una naturaleza intrínseca de la realidad, podemos resignificar estos términos para hablar de racionalidades plurales y de objetividad dentro de un marco de referencia determinado.

En *Sobre la certeza*, Wittgenstein señala que cuando se enfrentan principios que son irreconciliables sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes¹⁸. En esta idea observamos dos términos que apuntan a aspectos diferentes. El loco es, efectivamente, aquel que ha perdido la razón, es a quien consideramos que no tiene un comportamiento racional. Mientras que el hereje es quien desafía el dogma establecido, el que no acepta la verdad que se considera incuestionable. Pero es cierto que en muchos momentos de nuestra historia ambos aspectos iban o van de la mano. Cuestionar lo racionalmente aceptado por la comunidad es de alguna forma volverse irracional para esa comunidad, perder la razón. Ha existido siempre la tendencia a descalificar al que ha sostenido una idea diferente como absurdo e irracional.

Pero, ¿Por qué consideramos a aquello que desafía nuestros estándares y creencias básicas como fuera de la razón? ¿Estamos justificados en hacerlo?

En *Sobre la Certeza* Wittgenstein nos lleva por un camino de elucidación, intentando comprender cómo usamos ciertos términos y qué manifiesta esto sobre el uso de nuestro lenguaje y nuestras prácticas de conocimiento. Nos presenta una imagen del conocimiento que tiene en sus “fundamentos” creencias que no son propiamente conocimiento, que escapan a las razones y a la justificación, no susceptibles de verdad o falsedad. Estas certezas no se ponen en duda, no por ser producto de una evidencia, sino que se mantienen firmes como la bisagra en torno a la cual se lleva a cabo tanto el conocimiento como la duda. Estas creencias básicas constituyen, para Wittgenstein, reglas gramaticales, conforman la lógica, en tanto determinan lo que podemos decir con sentido.

Un aspecto fundamental de estas creencias es, para Moyal-Sharrock, el que no constituyen realmente proposiciones. Sólo admiten la forma proposicional con motivos heurísticos, pero son en su verdadera esencia “enacted”, es decir, se

¹⁸ Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*. Gedisa, Madrid, 1998, p. 81.

manifiestan sólo en la práctica, en nuestro comportamiento, como una disposición¹⁹. La creencia “Yo se mi propio nombre” no se hace presente de modo verbal en nuestras conversaciones (si bien podemos imaginar escenarios en los que podría adoptar un sentido), sino que se hace manifiesta como certeza en mis acciones, mis actitudes, de un modo no reflexivo, sino más bien primitivo, tácito. Se trata de una certeza pragmática, presente en el fondo de nuestros juegos de lenguaje.

Wittgenstein nos muestra, con gran originalidad, que certeza y conocimiento son cosas absolutamente distintas. El saber implica justificación. Pero para que nuestro juicio sea posible, determinadas creencias no pueden ser puestas en duda. Las aceptamos como ciertas, y no requieren fundamentación. Como fundamento del conocimiento está, entonces, lo no fundamentado. Sobre esas bases se construye el edificio de nuestro conocimiento, pero, como señala el autor, pareciera que es el mismo edificio el que las sostiene. Aceptamos nuestros criterios y razones porque nos sirven para hacer frente al mundo, para interpretarlo, para modificarlo, para relacionarnos de múltiples maneras con él.

Ahora bien ¿Qué aporte podemos extraer del análisis realizado en *Sobre la Certeza* con respecto al problema que nos incumbe?

En primer lugar, es necesario señalar la dificultad que se presenta a la hora de interpretar lo que Wittgenstein tiene como concepción del conocimiento y la certeza (¿tiene incluso una concepción?). El texto no tiene un orden, ni un desarrollo argumental claro, y quizás es debido al hecho de que podemos encontrar fragmentos que apoyan tanto una mirada universalista como una relativista, o fundacionalista y a la vez antifundacionalista, que encontramos múltiples interpretaciones con respecto a su perspectiva. Intentaremos, pese a esta dificultad, presentar lo que consideramos valioso en la propuesta wittgensteiniana, siendo ésta una interpretación posible.

Por otro lado, creemos que la imagen presentada por Wittgenstein se inserta claramente en la línea que hemos señalado desde el inicio de este trabajo, centrada en el rechazo a una razón ahistórica y trascendental regulativa de nuestras prácticas. Esto debido a su ya mencionado análisis de las creencias básicas (hinges) como certezas injustificadas, inefables y “enacted”. Moyal-Sharrock señala que se trata de un

¹⁹ Moyal-Sharrock, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave MacMillan, Nueva York, 2004, p.94-99.

pragmatismo lógico y declara: “El giro aquí es hacia lo pragmático y antropológico: La gramática, el modo en que usamos las palabras, no se debe a algún parámetro ahistórico y descontextualizado. Lejos de ser algún tipo de *Conceptografía*, anterior al uso, la gramática se muestra sólo en el uso.”²⁰.

Sin embargo, mientras Wittgenstein comparte el rechazo que Rorty realiza a parámetros no humanos de racionalidad, Moyal-Sharrock no cree que esto implique abandonar la objetividad.²¹

Moyal-Sharrock considera que esta certeza puede ser denominada *certeza objetiva*, en tanto no depende de lo que personalmente creo, sino de lo que *es necesario* que constituya una certeza en mi vida, *lógicamente necesario*. Wittgenstein señala, en 342: “Es decir, el que *en la práctica* no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas.”²².

La lógica es la gramática, esto es, lo que tiene sentido para nosotros los humanos.²³ No es independiente de nuestras formas de vida. Pero, para la autora, esto no implica decir que está *bajo nuestro control*. La lógica pierde sus rasgos atemporales y encuentra sus raíces en la experiencia humana, pero continúa con su necesidad; una necesidad humana. *Esta* es la lógica de nuestras investigaciones. “Has de tener en presente que el juego del lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: No está fundamentado. No es razonable (ni irracional).

Está allí – como nuestra vida.”²⁴

²⁰ Moyal-Sharrock, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave MacMillan, Nueva York, 2004, p. 179.

²¹ “Nuestro marco es una mezcla de realismo y regla, contingencia y necesidad. A diferencia de la objetividad carente de perspectiva de Kant y Nagel – un punto de vista desde ningún lugar – la nuestra es una mirada desde un lugar determinado. De este modo no es menos, sino más convincente. Dado que una mirada desde ningún lugar no es una mirada en absoluto. ‘Una mirada desde ningún lugar’ es un oxímoron... Nuestras bisagras son específicamente humanas, y aun así son objetivas, en efecto, lógicas, límites de sentido.” Moyal-Sharrock, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave MacMillan, Nueva York, 2004, p.154.

²² Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*, p.44.

²³ Moyal-Sharrock, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, p. 179.

²⁴ *Ibid*, p. 73.

Se trata de una objetividad sin absolutismo, como sostiene la autora, siguiendo a Conway. Es decir, señalar los vínculos de nuestro conocimiento con certezas que no tienen fundamentos racionales, pero que hacen posible nuestras prácticas, no implica decir que se trata de una construcción completamente arbitraria de nuestros juegos de lenguaje. El vínculo implica un imbricado de creencias, formas de vida y mundo.

Pero ¿Qué sucede cuando se confrontan dos marcos conceptuales divergentes? Cuando uno de los participantes no comparte algunas de las premisas básicas que el otro considera “buenas razones”, ¿cuáles son los criterios que nos permiten diferenciar mejores y peores justificaciones?

Al señalar que las creencias básicas, o creencias bisagra, son no racionales, o injustificadas, Wittgenstein parece dar lugar a la imposibilidad de justificar nuestros marcos de referencia y nuestros criterios de justificación. Por lo tanto, sistemas de conocimiento diferentes, que tuvieran en su base certezas divergentes, no podrían compararse en términos de racionalidad o corrección. Los siguientes pasajes parecen apoyar esta interpretación:²⁵

¿Por qué Wittgenstein distingue dar razones de persuadir? Cuando señala que no puede convencer utilizando razones, intuimos que se refiere a que el conjunto de supuestos de fondo y quizás algunas reglas argumentales no se comparten como para permitir la aceptación de la conclusión. Entonces se requiere revisar esos supuestos de fondo, lo cual podemos entender que implica un proceso que excede el dar razones. La persuasión aparece cuando las razones no son suficientes. La conversión implica no sólo entender las razones del interlocutor, sino adoptar su punto de vista en una transformación radical de gran parte de las creencias.

²⁵ “609. (...) ¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? – si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combatir* el suyo?

610. Y, ¿tenemos o no derecho a combatirlo?...

611. Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes.

612. He dicho que “combatiría” al otro – pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.)”. *Ibid*, pp. 73, p. 80-81.

Ahora bien, A. Coliva cree que la interpretación que entiende a Wittgenstein como un relativista es infundada. Declara: “Hay lugar para mantener que Wittgenstein fue simplemente un antifundacionalista: él creía que nuestra imagen del mundo no posee un fundamento y que no es un simple reflejo de una realidad (totalmente) independiente de la mente. Pero el antifundacionalismo está lejos de llegar al relativismo...”²⁶

Sostiene que se trata, en realidad, de un anti fundacionalismo, pero no relativista, en tanto, si bien nuestra imagen del mundo no posee fundamentos racionales, considera que existe sólo una imagen del mundo, y no concepciones radicalmente alternativas. De hecho, no es siquiera concebible qué forma tendrían supuestas concepciones alternativas (sobre nuestra realidad).

Para Coliva nuestra imagen, aun con su falta de fundamentos, es *una e inevitable*. Lo cual no implica que no pueda cambiar o ser revisada. Desde su perspectiva, cuando dos sistemas parecen ser alternativos o incompatibles, se trata de una incompatibilidad aparente, que puede deberse a una mala traducción por nuestra parte, o a que simplemente una perspectiva mantiene creencias falsas. Considera que esta concepción está respaldada por diversas afirmaciones de Wittgenstein. Podríamos tener diferentes creencias básicas si consideramos la posibilidad metafísica de que el mundo sea distinto a como de hecho es. Pero esto no implica para Coliva aceptar el relativismo conceptual. “Por consiguiente, nuestra imagen del mundo y esquema conceptual pueden bien ser metafísicamente contingentes, pero aún así son inevitables para nosotros, por lo tanto, universales, aunque sea desde nuestro punto de vista.”²⁷

Sin embargo, nos resulta poco convincente, o al menos poco clara su afirmación de que sólo existe una sola imagen del mundo posible para nosotros. No resulta completamente transparente qué significa aquí “imagen del mundo”. ¿Se identifica con la gramática? ¿Qué tipo de creencias básicas incluye? Por otro lado, creemos que Wittgenstein da lugar, en numerosos fragmentos, a la idea de que efectivamente

²⁶ Coliva, A.: *Moore and Wittgenstein, Scepticism, Certainty and Common Sense*. Palgrave MacMillan, Londres, 2010, p. 190.

²⁷ *Ibíd*, p.202.

existen o son posibles sistemas de pensamiento alternativos. Tomemos el siguiente pasaje:²⁸

Creemos que este fragmento es interesante dado que manifiesta tanto la idea de que existen diferentes sistemas, como la creencia de que uno es correcto, o al menos, superior. Wittgenstein explícitamente habla de *comparar* diferentes *sistemas de conocimiento*. Parece apelar a una diferencia en cuanto a cantidad de información o de evidencia, al mencionar que unos saben cosas que los otros no. Esto podría sugerir, como señala Coliva, que realmente no son *radicalmente* diferentes, y que, dada la evidencia, podría convencerse al interlocutor. Pero, recordemos el pasaje señalado anteriormente: “He dicho que “combatiría” al otro – pero, ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la *persuasión*.”²⁹.

¿El recurso a la persuasión implica que me encuentro ante un sistema en el cual ciertas creencias bisagra, y, por lo tanto, ciertas reglas, son radicalmente diferentes? Parece ser que sí.

Como se mencionó, Coliva cree que la incompatibilidad es aparente, que nuestra imagen del mundo es universal e inevitable. Pero ¿cómo debemos entender esto? Creemos que puede tener razón en cuanto a *ciertas* creencias básicas, como luego desarrollaremos, pero esto no implica que la imagen del mundo sea *una y la misma*. Wittgenstein es bastante claro, en numerosos pasajes, al destacar que la firmeza de las creencias bisagra se sostiene en gran medida en función de todo el edificio. Creemos que esta afirmación con respecto a la importancia fundamental de la coherencia entre las certezas y el resto de creencias que giran en torno a estas, manifiesta que la *imagen del mundo*, de la cual habla Coliva, no está compuesta sólo por creencias básicas, sino por todo un entramado de reglas/certezas, creencias, dudas

²⁸ “286. Lo que creemos depende de lo que aprendemos. Todos creemos que es imposible llegar a la Luna; pero es posible que algunas personas creen que tal cosa es posible y que algún día sucederá de hecho. Decimos: tales personas no saben muchas de las cosas que nosotros sabemos. Aunque estén tan seguros como quieran de lo que dicen – están equivocados y nosotros lo sabemos.

Si comparamos nuestro sistema de conocimiento con el suyo, es evidente que el suyo es, con mucho, más pobre.” Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*, p. 37.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 81.

y conocimientos; una forma particular de vida. Y es claro que sí existen formas alternativas de vida humana.

Si bien sostenemos que la interpretación de Coliva es infundada presentada de esta manera, creemos que puede clarificarse en otro sentido, apelando al análisis que Moyal-Sharrock realiza sobre las creencias bisagra (hinges). La autora destaca que, de estas creencias, algunas se encuentran sometidas a cambios mientras que otras son inamovibles. Sostiene que algunas creencias bisagra están relacionadas a la cultura, es decir, conectadas a formas de vida humana localizadas en un tiempo y lugar determinados. Pero existen otras creencias bisagra que no están conectadas a culturas específicas, sino que constituyen la imagen del mundo humana, que estructuran el pensamiento humano desde hace muchísimo tiempo, y que permanecerán en el tiempo. Tienen que ver con los límites de sentido de nuestras formas de vida. “Si una tribu remota, que nunca ha oído del enorme paso de Armstrong, no comparte nuestra creencia bisagra local ‘El hombre puede caminar en la luna’, no puede sino compartir nuestra creencia bisagra universal: ‘La mayoría de los hombres adultos puede caminar’”³⁰

Moyal-Sharrock entiende que, para Wittgenstein, existen creencias básicas universales, tales como la creencia en la existencia de los objetos físicos, que son inevitables para todo ser humano, constituyendo el fondo de certeza instintiva sobre el cual es posible todo conocimiento. Mientras las creencias bisagra locales pueden cambiar geográfica e históricamente, las universales son compartidas por todo ser humano, y no parecen ser revisables.

Tomando esta idea podemos concordar con Coliva en la presencia de elementos universales, que tienen su base en nuestra propia naturaleza humana y en los rasgos inherentes al mundo en su factualidad. Pero, como ya señalamos, no consideramos que esto pueda entenderse como la universalidad de un sistema de conocimiento, o “world-picture”, sino de ciertas certezas básicas que hacen posible nuestra relación con el mundo y los demás.

Entonces, ¿debemos decir que existen modos de comparar nuestros sistemas de pensamiento aún cuando no existe una justificación a priori de los mismos?

³⁰ Moyal-Sharrock, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, p.136.

Wittgenstein se pregunta: “¿Es incorrecto que guíe mi conducta por las proposiciones del físico? ¿He de decir que no tengo ninguna buena razón para ello? ¿No es precisamente eso lo que denominamos una “buena razón?”³¹

Si comparamos consultar al oráculo con recurrir a las proposiciones del físico, podemos decir, sin miedo a caer en un cientificismo, que el físico tiene mejores razones para decir que describe la realidad adecuadamente y el oráculo no lo hace. ¿Qué hace que sus razones sean mejores? Nos permiten lidiar con el mundo de maneras mucho más sofisticadas y productivas de lo que el oráculo lo hace. Rorty no ve el sentido en decir que esto significa que nos aproximamos más a la verdad, pero, por el contrario, no veo el sentido en decir que no lo hace en cierta medida.³²

Conclusión

Si entendemos “racional” como “apelar a criterios definidos a priori” entonces sí, la conclusión es que no es posible una justificación racional de nuestras prácticas y criterios. Pero podemos intentar una justificación pragmática que no apele a presupuestos ahistóricos ni a condiciones ideales de habla, sino a las prácticas, contingentes y humanas. Más aún, creo que Wittgenstein coincide con Rorty en cuanto a la falta de necesidad de una fundamentación: “...En algún momento debemos dar por terminada la justificación, y entonces queda en pie la proposición: *así* es como calculamos.”³³

El romper con el esquema moderno de la racionalidad nos permite abrirnos a nuevos abordajes de lo real, con mayor espíritu crítico hacia los propios supuestos, y con disposición a participar en una conversación que no posee límites a priori, sino que se encuentra abierta a las posibilidades de un nuevo lenguaje. Pero interpretamos que esto no significa que no podemos distinguir buenos o malos argumentos, sólo reconocer que esto se da dentro de un marco contextualizado. Por otro lado, ante el

³¹ Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*, p.80.

³² Nuevamente, no en un sentido esencialista o cientificista, sino en el sentido en el que la ciencia y la investigación nos permiten describir mejor la realidad que otros modelos. Esa descripción siempre puede ser modificada y mejorada, sin necesidad de creer en un “fin de la investigación” identificado con la verdad.

³³ *Ibíd*, p. 29.

problema que se nos presenta como la lucha entre locos y herejes, consideramos que no existen marcos completamente inconmensurables. Los diferentes juegos lingüísticos pueden entablar vínculos entre sí, lo cual permite el entendimiento y el intercambio de razones. Este encuentro no consiste en aplicar criterios a priori, sino mantener un diálogo que tiene en su base al menos ciertas creencias comunes, ciertos límites del sentido. En esto coincidimos con Coliva y Moyal-Sharrock. Se trata de la universalidad de ciertos límites que son a su vez injustificados, ajenos a la fundamentación. Contingentes pero necesarios, hacen posible la búsqueda de entendimiento. Sin embargo, creemos que esta universalidad sólo se extiende hasta cierto punto, más allá del cual sí se manifiesta la pluralidad de sistemas de referencia, imbricados en las formas de vida. Es aquí donde aparece la *persuasión*. No obstante, quizás sea un error considerar que ésta no tiene nada que ver con *dar razones*. Como señala Rorty: "... La distinción entre lógica y "mera retórica", por otra parte, es tan dependiente del contexto como la que hay entre la presencia y la ausencia de una justificación adecuada."³⁴.

Referencias bibliográficas

Coliva, A.: *Moore and Wittgenstein, Scepticism, Certainty and Common Sense*. Palgrave MacMillan, Londres, 2010.

Moyal-Sharrock, D.: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave MacMillan, Nueva York, 200.

Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Ed. Paidós Ibérica, S. A., Barcelona, 1991.

Rorty, Richard: *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ed. Cátedra, Madrid, 1995.

Rorty, Richard: *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Ed. Paidós Ibérica, S. A. Barcelona, 1996.

Rorty, Richard: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1997.

³⁴ Rorty, R. y Habermas, J.: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, p. 153.

Rorty, Richard: *El pragmatismo, una versión. Autoritarismo en epistemología y ética*. Ed. Ariel, S. A., Barcelona, 2000.

Rorty, R. y Habermas, J.: *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Amorrortu editores, Buenos Aires, 2007.

Winch, P.: *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2011.

Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*. Gedisa, Madrid, 1998.