

VERDAD COMO FUNCIONALIDAD LO QUE LA PRÁCTICA CIENTÍFICA NOS ENSEÑA SOBRE LA VERDAD

Truth as Functionality *What Scientific Practice Teaches us About Truth*

Dr. Richard Antonio Orozco C.*

RESUMEN

En este artículo, el autor presenta una explicación de la verdad que se obtiene a partir de la práctica científica. De esta forma, la verdad se nos revela como funcionalidad, pero se entiende la funcionalidad como negociación entre el investigador, la comunidad y el mundo investigado. No obstante, el autor también encuentra la necesidad de no cerrar la explicación de la verdad en una única respuesta, y es por ello que presenta una explicación pluralista de la verdad que concibe la funcionalidad como atravesando todas las otras, y aceptando así que hay otras formas de explicar la verdad.

Palabras clave:

Verdad, correspondencia, pragmatismo, Thomas Kuhn, funcionalidad.

ABSTRACT

In this paper, the author presents an explanation of the truth that is obtained from scientific practice. In this way, truth is revealed as functionality, but functionality is understood as negotiation between the researcher, the community and the researched world. However, the author also finds the need to not close the explanation of truth in a single answer; and, this is why he presents a pluralistic explanation of truth which conceives functionality as crosses all the other ones, and thus accepting that. There are other ways to explain truth.

Keywords:

Truth, correspondence, pragmatism, Thomas Kuhn, functionality.

* Universidad Nacional Mayor de San Marcos: Richard.orozco@unmsme.du.pe

Introducción

Pretendo, en este artículo, presentar una concepción pragmatista de la verdad en la misma línea que suscribieron William James, Charles S. Peirce y John Dewey hace más de 100 años (Peirce, 1878. James, 2011. James, 2000. Dewey, 1950. Dewey, 1948). Pero la diferencia de mi presentación respecto de la de ellos es justamente esos 100 años transcurridos. Durante este tiempo, las críticas a la propuesta pragmatista han sido muchas y han enfatizado muy bien las tensiones internas de la propuesta, pero creo que el estado actual de nuestra cultura nos permite replantear esas propuestas, actualizarlas y presentarlas como opción de explicación plausible ante el descrédito en el que han caído las otras teorías que pretendieron explicar la verdad. Si no hemos llegado a una respuesta última, tajante, definitiva de lo que la verdad es, por lo menos estamos más convencidos qué tipos de respuestas no son las más adecuadas. Y yo diría que ese tipo de respuesta de la que debemos cuidarnos es, casi evidentemente, el relativismo. El siglo XX ha sido muy proclive al relativismo. Sí estoy de acuerdo en que una dosis de relativismo parece necesaria; desde el hecho de que no aceptamos hoy la posibilidad de una verdad absoluta, entonces algún tipo de relativismo se impone. También creo que una sana dosis de escepticismo nos ha venido bien a la cultura, quizá para caer en la cuenta de cuáles son nuestros límites. Pues bien, nuestra búsqueda por responder a la pregunta por la verdad tendrá que asumir ambas exigencias contextuales, relativismo y escepticismo, pero deberá ser moderado y bien matizado como para no caer en los extremos. Así pues, en este como en casi todos los problemas de la filosofía, nos encontramos buscando ese

justo medio al estilo aristotélico y creo que el pragmatismo es la propuesta que más cercana se encontraría de ese nivel.

F. Ramsey (2012 [1927]) afirmaba que una teoría sobre la verdad que se precie de serla, tendría que comenzar aclarando con solvencia la diferencia entre 'la verdad' y 'lo verdadero'; es decir, la diferencia entre la pregunta por la esencia de la verdad y los criterios para definir cuándo nos encontramos ante una afirmación verdadera. Bertrand Russell reclamaba, como de suma importancia, mantener separadas ambas preguntas (Russell, 1981). Pues bien, esa distinción solo tiene sentido si es que aceptamos que ambos componentes existen y son diferenciables. En su posición extrema y paradigmática, quien los diferenció diáfananamente fue Platón. Para él existía un arquetipo absoluto de lo que era la verdad, y ese arquetipo era distinto de los recursos que empleamos en la práctica para reconocer cuándo nos encontramos ante una afirmación que es verdadera. Al parecer, la tradición filosófica griega se ha asentado en el supuesto de dicho arquetipo platónico y ha estimulado nuestra creencia de que existe algo así como la esencia de la verdad, la idea pura de la verdad, el arquetipo de la verdad, etc., entes absolutos que responderían a la pregunta ¿qué es la verdad? Pero el presupuesto no es solo que dichos entes responderían a la pregunta, sino que, además, ofrecerían una respuesta sobre su esencia entendiéndola a esta como distinta de los criterios que usamos en la práctica para reconocer lo verdadero. Por lo tanto, nuestra herencia griega nos habría llevado al convencimiento de que es posible diferenciar tajantemente la verdad de lo verdadero. Cabe preguntarnos escépticamente si tal herencia no es sino un resquicio de una organización social antigua que

diferenciaba entre la libertad de la teoría y la actividad menos valiosa que era la práctica (Dewey, 1970) Esa es una primera crítica del pragmatismo que nos lleva a replantear la posibilidad misma de ese arquetipo platónico. Capaz, como decía Nietzsche, solo nos encontramos ante un consuelo metafísico más del que más bien debemos emanciparnos. Así, Nietzsche proclama la condición básica de nuestra cultura: "Dios ha muerto", reconociendo así la muerte de los absolutos, la dosis necesaria de escepticismo que debemos asumir. La verdad absoluta ya no está para limpiar nuestra cultura de los desacuerdos, ahora hay que construir esos acuerdos con mayor ingenio. Pero tal condición no se revela solo porque un pequeño profesor de filología clásica lo enunció en Alemania a finales del siglo XIX, la condición se nos revela porque se hace patente en el ejercicio de la ciencia. Nuestra gran verdad de los últimos tres siglos, la física newtoniana, ha sido objetada y sus presupuestos más básicos han sido negados. Las mejores teorías científicas se suceden cada cierto tiempo y los más sólidos paradigmas caen tras revoluciones contundentes que no dejan nada igual a su paso. ¿Cómo sostener, entonces, la verdad de una teoría? La proclama de Nietzsche no es pues aislada, es expresión de una realidad que se hace patente en el ejercicio mismo de la ciencia.

Pues bien, la postura pragmatista toma distancia de dicho arquetipo platónico y propone una respuesta única a ambas preguntas: aquello que hace verdadera la afirmación verdadera esa es la respuesta a la pregunta qué es la verdad. La pretensión de querer encontrar una esencia o una entidad metafísica que sirva de arquetipo absoluto de la verdad es un mal hábito

de la filosofía. ¿Con qué contamos? Nuestro único recurso para entender lo que es la verdad son las afirmaciones verdaderas y no entidades metafísicas. En esas afirmaciones verdaderas, en las formas en las que nosotros establecemos que son verdaderas, es donde debemos indagar qué es la verdad.

¿Qué hace pues que una proposición sea verdadera? Comencemos por analizar una oración simple: 'la luz está encendida'. ¿Qué hace que una oración como 'la luz está encendida' sea verdadera? La respuesta clásica ha sido porque corresponde con un hecho y es que la luz está encendida. Corresponder aquí significa que hay una identidad entre aquello que percibimos y la información que transmite el enunciado. Pues esa respuesta pareció ser suficiente durante siglos y aún hoy lo es para mucha gente. Digamos que, para el mundo doméstico, la teoría de la correspondencia todavía le basta. Así pues, si lo que discutiéramos aquí fuera sobre si la luz está encendida, si la puerta está abierta o si el lápiz está sobre la mesa, a nosotros nos bastaría con los datos de la percepción para definir cuándo estas afirmaciones son verdaderas o cuándo estas afirmaciones son falsas. Como reconoce Alfred Tarsky, la fortaleza de la teoría de la correspondencia es que esta nos mantiene anclados al mundo (Tarsky, 2012). Es en definitiva el mundo, el último criterio para dar por finalizadas las discusiones sobre dónde está el lápiz o quién abrió la puerta. Quizá por esa razón la teoría de la correspondencia se mantuvo firme para dar cuenta de la verdad durante siglos, porque ella tenía un criterio de orden superior con el cual era posible conseguir el acuerdo. El criterio definitivo al cual apelaba era el mundo. Ninguna otra teoría posterior, coherentista, pragmática, consensualista o hermenéutica, han podido conseguir

un criterio tan definitivo que responda plenamente a la pregunta planteada.

Mas el problema que aquí tratamos no es la verdad sobre ese tipo de oraciones que he denominado 'domésticas'; aquí la pregunta es por la verdad de las afirmaciones científicas, legales, sociológicas, etc., y allí creo que nuestras respuestas correspondentistas no nos son suficientes. Discutamos más bien la verdad de afirmaciones tales como 'el electrón existe' o 'El día tiene 24 horas'. En estos casos pudiera parecer que también aquí es el mundo quien, en definitiva, se convierte en el criterio último para decidir cuándo dichas afirmaciones son verdaderas. No obstante, mi trabajo se dirige más bien a demostrar que no es el mundo 'a secas' el que decide la verdad de esas afirmaciones. Mi estrategia de argumentación será, primero, mostrar que no es el mundo el que decide; es decir, primero me ocuparé de desmontar la teoría de la verdad como correspondencia. Segundo, deberé mostrar por qué creo que la posición pragmatista sí puede dar cuenta de lo que es la verdad para cada uno de esos casos. Mi argumento es más decidido de lo que parece. Trataré de defender, en coincidencia con Dorit Bar-on y Keith Simmons, un pluralismo moderado (2018) que, en mi versión, acepte la funcionalidad como una explicación general de la verdad en todos los dominios, pero que al mismo tiempo reconozca que dicho criterio de funcionalidad es en realidad una complejidad de criterios que integran todos los otros que han ido apareciendo en la discusión; es decir, la coherencia, lo útil, la perspectiva, el contexto, el acuerdo, etc. Entonces, funcionalidad es una integración de criterios que se entrecruzan en una situación, pero en el que no hay escalas definitivas para reconocer como participan cada criterio en la toma de decisiones. Se trata más

bien de una negociación, pero en cada ámbito esa negociación nos lleva hacia relaciones complejas y particulares de los criterios. Esto es lo que podría llamarse un pluralismo moderado, pero que yo prefiero denominar directamente una teoría pragmatista de la verdad.

1. DESMONTANDO AL CORRESPONDENTISMO.

Analicemos el ejemplo siguiente: "El día tiene 24 horas" que es lo mismo que decir que "El día tiene 1440 minutos" o también podríamos decir que "El día tiene 86,400 segundos". Con simple conversión matemática llegamos a considerar las tres afirmaciones como sinónimas y, por lo tanto, si aceptamos que una de ellas es verdadera, entonces las tres serán verdaderas. Consideramos que la verdad de ese enunciado se lo debemos a que corresponde con el movimiento de rotación de la tierra sobre su propio eje. Dicho movimiento demora 24 horas en dar la vuelta entera. Pero, ¡cuidado! ¿Quién ha definido esa medida y bajo qué método? En la antigua Grecia se usaba el gnomon para calcular el tiempo (Serres, 1988). Esta era una figura alargada que producía una sombra desde la salida del sol hasta su ocaso. Lo que se hacía entonces era dividir en 12 secciones iguales dicha distancia entre la primera sombra y la última sombra, y así calcular una posible hora (aunque el término 'hora' no fue usado). Hay que considerar, sin embargo, que la duración de los días no es igual siempre, y que un día en el verano puede tener en Europa hasta 4 horas de diferencia con un día en el invierno (en el norte europeo dicha diferencia puede llegar a más). Esa diferencia de duración entre los días de verano y de invierno hacía que las 'horas' para los griegos tuvieran diferente duración. Entonces, la vida social se organizaba en un altísimo

grado de imprecisión. Con la llegada de la modernidad hemos organizado el día de diferente forma, lo hemos matematizado. Hemos sacrificado nuestra cercanía al mundo por lograr un mayor grado de precisión. Así, nos podemos encontrar en algunos lugares al sur de Chile en donde la gente sabe decir 'regresé a casa a las 9 de la noche', pero si uno observa bien se da con la sorpresa que hay un sol radiante. ¿No hay una contradicción al afirmar que son las 9 de la noche y hay sol? Por supuesto no hay contradicción pues se siguen patrones establecidos convencionalmente y que un simple aparato como el que llevo en la muñeca puede determinar. ¿Qué hora es? La respuesta la tiene mi reloj no el mundo. Hemos diseñado un sistema que nos organiza, que soluciona problemas, que es funcional, aunque este sistema se ha alejado del mundo. ¿Qué tanto se ha alejado del mundo? Pues bien, si pudiéramos marcar un punto de la tierra respecto del sol y lo volviéramos a encontrar mañana en el mismo punto nos topariamos con sorpresa que no habrían pasado 24 horas, sino que serían 3 minutos, 55.9 segundos más cortos que esas 24 horas. Es más, habría una diferencia si dicha medida es respecto del sol o respecto a otras estrellas. La medida sería relativa de acuerdo al punto de consideración que usemos. Esa es la razón de por qué cada cuatro años debemos completar el año con un día más, para coordinar con el año sidéreo. Así pues, ¿Es verdad que el día tiene 24 horas? Pues después de mi explicación sí es verdadero, pero considerando el día como una medida artificial abstracta y convencional. Mi objetivo no es relativizar o negar una verdad evidente, mi objetivo es más bien mostrar que no es el mundo el que define la verdad o falsedad de nuestras afirmaciones, sino más bien convenciones humanas. Si en estos momentos mi reloj dice que son las 14.00 horas, es necesario

aceptar que no es el sol, ni la ubicación de la tierra, ni mi ubicación en el planeta quien está definiendo esa respuesta, sino una medida convencional abstracta.

Analicemos otro ejemplo: "El electrón existe". A todos nos han enseñado que el átomo posee una carga positiva y una carga negativa, y que dicha carga negativa es debido a la presencia de una masa imperceptible de movimiento cuántico que denominamos electrón. De hecho, no podríamos explicar la electricidad o el electromagnetismo si no es gracias al electrón. Su existencia fue propuesta por Joseph John Thomson en 1897. Realmente fue recibida con entusiasmo pues, si no consideramos la presencia del electrón, difícilmente podríamos lograr explicaciones satisfactorias respecto de muchos de los fenómenos de la naturaleza. Sin embargo, nuevamente mi interés no es argumentar que el electrón no existe. Yo creo que sí existe; mi interés es más bien mostrar cuál es el criterio que hace que nuestra afirmación 'el electrón existe' sea verdadero. Mi propósito es mostrarles que no es el mundo o una supuesta correspondencia con el mundo la que hace que dicho enunciado sea verdadero. Richard Rorty, con la ironía que lo caracteriza, supo decir: "... y sin embargo, el mundo no habla" (Rorty, 1996). Con esto, Rorty alude justamente a eso que estoy queriendo enfatizar: el mundo no puede ser el criterio de referencia sobre el cual determinar la verdad o falsedad de nuestros enunciados, pues el mundo no habla, los que hablamos somos nosotros. Nosotros creamos las categorías y las reglas de formación de oraciones correctas; nosotros definimos las escalas de medición o los criterios de verificación. Hago notar que es una arrogancia querer mostrar una única respuesta particular como la respuesta del mundo. Regresemos al ejemplo del

electrón. A mi entender, no es el mundo, ni la correcta descripción del mundo, el que sirve de criterio para definir la verdad del enunciado. Son, más bien, convenciones disciplinarias, en este caso de la física, la que define cuándo una hipótesis puede ser aceptada como plausible y cuándo se puede considerar que una hipótesis es verosímil. En ambos casos se trata de convenciones disciplinarias respecto de la justificación de conocimientos científicos. Convenciones que además tienen una genealogía y que se definen en un momento histórico determinado de la disciplina. Para ponerlo en términos kuhnianos, dichas convenciones disciplinarias dependen del paradigma en el que funciona la investigación en ese campo de estudio particular. Si la existencia del electrón dependiera de la percepción humana, nadie podría afirmar su existencia pues, debido a sus cualidades cuánticas, el electrón no puede ser percibido. Entonces, lo que estoy queriendo decir es que aquello que llamamos verdad, para el caso de la ciencia, no son sino criterios de aceptabilidad que se convierten en estándares aceptados por una comunidad de investigadores. Ellos definen los estándares de un experimento bien realizado o los estándares de una investigación rigurosa. Por supuesto, esos estándares dependen de las posibilidades y limitaciones de la comunidad concreta de investigadores.

Entonces, qué hace que el enunciado 'el electrón existe' sea verdadero, pues el hecho de que cumple con esos estándares de aceptabilidad. Y aquí quisiera resaltar la enseñanza que nos dejó Karl Popper (2006). Él pensaba que el objetivo de la ciencia no puede ser la verdad, pues esta nunca sería plenamente alcanzada. Nuestros conocimientos no pueden reclamarse como definitivamente alcanzados o como inmejorables. Todo

lo contrario, a pesar de haber alcanzado nuestros estándares de aceptabilidad, estos sólo pueden reclamar un carácter de verosimilitud. En otras palabras, nuestras mejores teorías, sean desarrolladas estas en cualquiera de nuestras disciplinas, solo dicen que probablemente estas sean explicaciones funcionales que nos ayudarían a resolver diversos problemas o que harían más factible nuestro proceso de desarrollo. ¿Qué significaría que una de nuestras investigaciones o una de nuestras teorías alcancen el estatus de inmejorable? Popper hubiera pensado que se trata de una pseudociencia pues solo ellas crean la apariencia de conocimientos infalibles.

Mis ejemplos buscan apoyar mi argumento de que no es el mundo el criterio para definir la verdad. Son más bien convenciones disciplinares y, por supuesto, una coherencia entre categorías y conceptos intraparadigmáticos. En definitiva, 'el electrón existe' es verdadero porque es funcional a la ciencia, porque de lo contrario no se podrían explicar todos los fenómenos físicos. Puede haber una resistencia al concepto de 'funcionalidad' para la ciencia, pero, como más adelante mostraré, yo no me refiero a la 'mera utilidad' sino a la funcionalidad como consideración compleja de diversos criterios. El problema del correspondentismo es que asume solo un único criterio: el mundo.

Quienes afirman que la verdad de la proposición 'el electrón existe' es similar a la verdad de 'la puerta está cerrada' solo dan muestra de una ingenuidad sobresaliente. Por eso mismo, la correspondencia no puede dar cuenta de la verdad, porque si así fuera tendríamos que aceptar que ambas verdades son confirmadas por el mundo de la misma forma. Es evidente que la correspondencia enfrenta

serias dificultades para responder a los cuestionamientos que podríamos resumir en tres: ¿existe un mundo independiente de nuestras aproximaciones a él? ¿Existe una aproximación universal y única? ¿Cómo entender esa relación que llamamos correspondencia? Con argumentos culturales, paradigmáticos, contextuales o historicistas se hace bien difícil responder afirmativamente a las primeras dos preguntas. Si toda la realidad se nos presenta ya mediada por nuestra aproximación a ella, se hace imposible negar que toda realidad es ya una descripción condicionada de la realidad. Kant ya afirmaba la imposibilidad de aproximarnos incondicionadamente hacia lo condicionado. Esta es una discusión mucho más amplia que se une a la discusión por el realismo. Pero lo que resulta evidente es que la verdad como correspondencia está ligada indefectiblemente a un realismo metafísico (Sankey, 2015) que, en mi opinión, resulta muy difícil de sostener.

Mi argumento contra la posibilidad misma del realismo metafísico es que no es posible siquiera considerar la realidad desnuda. Es decir, toda aproximación hacia la realidad necesariamente está mediada por nuestras convenciones sociales (lenguajes, esquemas, determinaciones, definiciones, etc.). La posibilidad de una realidad desnuda, aquella que atrapamos más allá de nuestras convenciones, se diluye al comparar culturas, lenguajes o momentos históricos. No obstante, eso no nos lleva necesariamente hacia un relativismo definitivo en el que se niega todo mundo externo. El hecho de que no exista un mundo desnudo, no quiere decir que no exista el mundo, ni tampoco quiere afirmar que toda convención es cambiante a capricho de las personas. Todo es convencional, pero hay convenciones asentadas en el centro de la cultura que

no cambiarán con facilidad y que más bien se convierten en nucleares asumiendo así un carácter de estabilidad. Como Dewey afirmaba, la diferencia entre estructura y proceso es solo una diferencia de duración y permanencia (1948). Lo que estoy tratando de afirmar es que no existe la forma de separar y distinguir por un lado el mundo y por otro nuestras convenciones: todas nuestras aproximaciones son mediadas por nuestras convenciones. Dicha afirmación mía toma distancia tanto de quien afirma un mundo completamente independiente, como de quien afirma un mundo a nuestro capricho. El primero es el que defiende el criterio absoluto de verdad y el segundo es el que afirma un relativismo total; pues yo no creo en ninguna de las dos opciones.

El otro problema que debe responder el correspondentista es cómo entender la correspondencia. Aquí la principal crítica ha venido de la pluma de Richard Rorty quien ha demostrado no solo que el correspondentista queda comprometido con un representacionalismo, sino que además dicho representacionalismo conlleva taras filosóficas que hoy resultan inaceptables, tales como el dualismo mente-cuerpo, la idea de una mente pasiva, la supremacía de lo mental, etc. (Rorty, 2000). Ya con esas objeciones se torna difícil defender la correspondencia y de hecho todos los intentos por aclararla no han podido librarse de la visión representacionista.

Finalmente, me queda responder a la posibilidad de una nueva forma de correspondencia que intente salvarse de todas estas objeciones (del mundo absolutamente otro y del representacionalismo). Aquí el ejemplo paradigmático es Alfred Tarski. En su famoso escrito de 1944 (Tarski, 2012), él propone una nueva forma de correspondencia que salve "las intuiciones aristotélicas", pero

que supere todas las objeciones hasta ahora levantadas. El resultado fue una correspondencia entre el lenguaje objeto y un metalenguaje. Lamentablemente, creo, ni salvó las intuiciones aristotélicas, ni salvó la correspondencia, pues dicha correspondencia entre un lenguaje y otro solo resulta una variedad de la coherencia. Aunque suene difícil de aceptar debido principalmente a la enorme resonancia que tuvo el escrito de Tarski, su intento por salvar la correspondencia fue infructuoso. Como él muy bien lo entiende, la mayor intuición aristotélica era que el mundo en definitiva era el último criterio para la verdad, pero en una coherencia entre lenguajes ya se ha perdido dicho criterio. En mi opinión, la correspondencia no se salva de tantas objeciones y solo nos queda buscar nuevas formas de responder a la pregunta de qué es la verdad.

2. RECONOCIENDO LA FUNCIONALIDAD

De entrada, en esta segunda sección, quiero llamar la atención de un aspecto que se entrelee en mi primera sección, pero que debido a prejuicios a veces no se le quiere entender. Mucha gente objeta mi explicación de la verdad como funcionalidad pues dicen que eso es un desvergonzado utilitarismo o porque eso deja a la verdad a expensas del capricho. No falta alguien quien dice que eso es inaceptable, porque yo no puedo hacer que la afirmación 'mi cabello es naranja' sea verdadero. De hecho, mi cabello no es naranja y por tanto no es verdadero ese enunciado. Ellos me objetan diciendo que esa es la falla del pragmatismo, que el pragmatismo deja todo a expensas de la conveniencia. Así, si me conviene decir que mi cabello es color naranja, entonces es verdadero que mi cabello es color naranja. Pues bien, creo que es evidente que esa es una objeción basada en

prejuicios de la misma forma como lo es esa otra objeción que presentó Bertrand Russell quien dijo que el pragmatismo era solo expresión del imperialismo yanqui. Este último es peor pues se nota claramente que se trata de una falacia ad hominem.

Voy a responder a la objeción aclarando qué quiere decir 'funcionalidad' y mostrando cómo este concepto no puede depender de la pura conveniencia o del puro capricho. Veamos un caso. Si se malogra la llanta de mi bicicleta, yo no puedo dedicarme a arreglar la cadena de la bicicleta. Eso no es funcional. Para que funcione mi acción, yo debo hacerle caso al mundo, no a mi capricho. Para que una teoría funcione, esta debe probarse en el mundo, es decir, más allá de mis expectativas o de mis pareceres. Pero claro, dicha prueba en el mundo dependerá de los criterios de aceptabilidad que se han establecido en mi comunidad científica. Entonces, la cuestión no es meramente subjetiva, sino que se trata de criterios comunitarios, convencionales, históricos, pero que se prueban en el mundo, por tanto, más allá de nuestra subjetividad o de nuestra cultura. El reclamo que hacen aquellos quienes objetan funcionalidad como explicación de la verdad, es porque piensan que dicho concepto jala todo hacia el lado subjetivo; pero mi ejemplo de la bicicleta malograda trata de mostrar que no es pura subjetividad - o pura convencionalidad - sino que se trata de aceptar una complejidad o, en términos hegelianos, una dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo.

Traigo al debate una afirmación de Thomas Kuhn que explica eso que estoy diciendo sobre la funcionalidad como una dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo. Thomas Kuhn pensaba los procesos de aceptación de una teoría como una

negociación (Kuhn, 2013). Sé que esta palabra suena extraña en este contexto. Es una palabra que nos viene del campo de la economía, más específicamente del mercado; también la podríamos encontrar en el campo de las ciencias políticas; pero hablar de negociación en el campo de la epistemología es, por lo menos, novedoso. Pues bien, Kuhn estaba aludiendo a eso mismo que en las ciencias políticas se entiende por negociación; es decir, esa situación en la que uno reclama y cede al mismo tiempo. Para Kuhn la aceptación de una teoría era una negociación entre tres actores: el mundo, la comunidad y el individuo. Se trata pues de un investigador que propone una teoría, en ella, en su teoría, están presentes diversos aspectos subjetivos como sus expectativas, sus limitaciones, sus posibilidades y su ingenio. Mas, su teoría debe probarse en el mundo. No se tratará de una prueba definitiva, será un continuo probar que nos permita la sensación de que nuestra hipótesis es verosímil, que, por supuesto podrá ser mejorada, pero que estamos dispuestos a defenderla como aceptable. Pero, esa sensación no es una ilusión, es resultado de experimentos y trabajos de campo. El mundo enfrenta nuestra hipótesis y muchas veces nos obliga a variarla. Finalmente, cuando el investigador se encuentra ante la posibilidad de presentar su teoría, interviene el tercer componente de esta negociación: la comunidad científica. Yo no presento mis pruebas y mi defensa ante una comunidad ahistórica o ante el juicio absoluto de la razón. Yo me enfrento a una comunidad de investigadores, con sus limitaciones y posibilidades, que discute mis propuestas y le otorga el referato que hace que mi propuesta dignamente pueda ser llamada investigación científica. Estos tres componentes pues 'negocian', es decir, que ninguno termina definiendo

por sí solo lo que es una teoría aceptable, y en el proceso mismo de aceptabilidad aparecen adaptaciones y afinamientos de parte de cada uno.

Sé que podría objetarse que estoy suponiendo voluntad o personificando al mundo y a la comunidad (con el individuo y su teoría no habría problemas), pero ese no es mi objetivo, se trata solo de una apariencia, pues el fondo de mi argumentación kuhniana es que ninguno de los tres componentes termina definiendo por sí solo el punto final de la investigación. Ni la comunidad puede imponer su paradigma, pues el individuo con su ingenio puede presentar replanteamientos, según él, corroborados por el mundo (experimentos exitosos); ni el mundo por sí solo puede definir la verdad, pues supone la interpretación paradigmática de una comunidad y la hipótesis ingeniosa de un investigador. Además, ese mundo también reclama ser atendido, pues la hipótesis del investigador deberá respetar las exigencias o dificultades que el experimento o el trabajo de campo encuentre, y la comunidad tendrá que trabajar duro para acomodar su paradigma a un mundo que se muestra hostil. No estoy suponiendo actitudes antropomórficas para los tres componentes de la negociación, pero describo los hechos tal y como suceden en la práctica científica.

¿De qué se trata la funcionalidad? La funcionalidad es el resultado de esa negociación. No podemos decir que corresponde con el mundo, ni podemos decir que es pura convencionalidad, ni mucho menos se trata del resultado de un capricho: funciona porque están comprometidos todos los elementos. Este estándar no es matemático, no podríamos encontrar la medida exacta en la que la negociación ha llegado a su

punto de satisfacción. Se trata más bien de un estándar de tipo prudencial que engloba a los otros (correspondencia, convencionalidad, coherencia, conveniencia, etc.), pero que al mismo tiempo los supera. Sin embargo, hace falta un elemento más para comprender la funcionalidad: la teleología. Para hablar de funcionalidad, ésta está dirigida hacia un fin. No podríamos hablar de que algo funciona – una máquina, una teoría, una institución, etc. – si no es para algo. Si decimos que funciona es porque cumple una función para un fin, para eso funciona. Entonces, no podríamos hablar de que un enunciado funciona, o no podríamos decir – como lo pretendo – que un enunciado es verdadero porque funciona, a menos que consideráramos la pregunta del para-qué. Esto trae un serio problema para el pragmatismo, pues este no podría defender fines que nos antecedan, es decir, sería anti-pragmatista considerar que la funcionalidad que supone la verdad de los enunciados estuviera ligado a fines preestablecidos, trascendentes o ahistóricos. Pues bien, aquí para explicar el para-qué de la funcionalidad que le da sentido a la misma, tendré que recurrir a un componente del corazón mismo del pragmatismo, pero cuya explicación mejor aparece en la famosa metáfora de Otto Neurath.

Por componente cardinal del pragmatismo me refiero al evolucionismo. Es interesante ver en los orígenes del pragmatismo las distintas formas de evolucionismo y sus luchas contra formas esencialistas de explicar la realidad (Menand, 2003). También es posible encontrar explicaciones que buscan reconocer al pragmatismo como una consecuencia epistemológica del darwinismo (Dewey, 1994). El pragmatismo se concibe porque justamente dejamos atrás esas formas trascendentales de

explicar la realidad, explicaciones que quedaban comprometidas con esencias inmutables o con 'una verdad evidente' que se debía descubrir (Popper, 1991). El pragmatista piensa que la realidad es cambiante y que siempre está exigiendo de parte del individuo una actualización de sus herramientas y hábitos. Las instituciones, nuestras teorías, nuestros instrumentos, nuestros hábitos, nuestras leyes; es decir, en términos generales, nuestras verdades son exigidas continuamente para estar acorde con nuestro proceso evolutivo. Es por eso que los pragmatistas afirman que la condición de ser 'verdadero' se gana. Así como la salud se logra con una serie de esfuerzos, así también la verdad se gana cumpliendo una serie de exigencias. Todo lo contrario, a esta última afirmación es la defensa del esencialista quien cree que la verdad preexiste o que piensa que un enunciado es verdadero independientemente de la historia humana. Entonces, la verdad es una condición que se refiere a herramientas (enunciados) actualizadas en nuestro proceso evolutivo. Sin embargo, dicho proceso evolutivo no prevé ningún fin trascendental: ni el fin de la historia, ni el espíritu absoluto, ni el cumplimiento de nuestro destino. Aquí viene en apoyo de mi argumento la famosa metáfora del barco que la enunciara Otto Neurath. Decía este recordado economista, miembro del Círculo de Viena, que nuestros esfuerzos por actualizar nuestras herramientas adaptativas son como los esfuerzos de los marineros por mantener su barco en movimiento. Vamos arreglando el barco, durante la travesía misma en plena alta mar, sin poder prever hacia dónde nos dirigimos o si existe el puerto final del viaje.

Resumiendo, la verdad es la cualidad que le adscribimos a los enunciados cuando estos funcionan, y eso quiere

decir, cuando estos han respondido a nuestras exigencias evolutivas, pero siendo resultado de una 'negociación' compleja en la que han sido considerados tanto las exigencias subjetivas del individuo, los paradigmas de las comunidades y las resistencias de una realidad que nos impelen. Aunque para mí, la respuesta que acabo de dar me parece satisfactoria, creo que debo responder a dos posibles objeciones que bien podrían plantearse.

En primer lugar, alguien podría, con toda justicia, demostrar que la funcionalidad puede ser un concepto bastante relativo, de tal forma que un procedimiento o una medida a tomar pudiera ser funcional hoy, pero a la larga puede ser perjudicial. Pensemos, por ejemplo, en dietas estrictas que puedan 'funcionar' para nuestro propósito de mantener un peso reducido, pero que a la larga podría ser perjudicial para la salud. Lo mismo ocurre con decisiones políticas que 'funcionan' en el momento, pero a la larga resultan ser perjudiciales. La pregunta sería, ¿Por qué no podemos pensar que un enunciado científico 'funciona' hoy, pero luego nos damos cuenta que su afirmación en la cultura embotó nuestra comprensión de la realidad? Pues mi respuesta a esta objeción sería que de hecho así ha sucedido antes y de que no podríamos evitar que eso vuelva a suceder. Pensemos, por ejemplo, que hace mil años eran verdaderos los siguientes enunciados: 'la tierra es el centro del universo', 'la biblia contiene la verdad científica', 'las brujas son las culpables de las derrotas bélicas'. Por lo tanto, nada nos asegura que nuestras mejores teorías hoy no contengan enunciados que valoramos como funcionales, pero que luego vayamos a descubrir lo perjudiciales que son. Si lo que la objeción busca es determinar una garantía contra el error (el perjuicio), mi respuesta es que no

podremos conseguirla con ese nivel de seguridad que buscamos y nuestra cultura tendrá que aprender a caminar de la mano de un sano escepticismo. No obstante, sí creo que es posible establecer criterios suprahistóricos para asegurarnos medianamente frente a la posibilidad del perjuicio. Dewey (2004) ofrecía dos criterios cualitativos que podrían ofrecer un marco de mediana seguridad para reconocer el crecimiento del individuo – él lo decía en el marco de la educación de los niños – estos criterios serían: integridad y sostenibilidad. Si nuestras teorías nos ofrecen un desarrollo integral, es decir, un desarrollo en el que no queda obstruida ninguna de nuestras dimensiones culturalmente importantes; y si este crecimiento puede sostenerse en el tiempo de tal manera que podamos contar con una mediana seguridad respecto del mundo que le dejamos a nuestra siguiente generación, entonces podremos sentir que se encuentra justificada nuestra afirmación y la podremos llamar verdadera. Alguien podría alegar que, con este tipo de respuesta, el pragmatismo rehúye de una respuesta definitiva y, como Russell (1993), afirmar que, entonces, la respuesta pragmatista se convierte en una respuesta poco práctica que no resuelve las discusiones. Creo que en el fondo hay un prejuicio que sostiene tal objeción: la supremacía de las respuestas exactas. Pues solo me queda decir que ese tipo de valoración muestra cuál es el orden con la que se jerarquizan los estándares de justificación. Hubo épocas en que se tenía en claro que la sabiduría para la vida no era basada en criterios exactos o numéricos; sino que más bien, como lo piensa Aristóteles, en cuestiones prácticas solo nos queda andar a tientas. El propio Platón proponía a ese tipo de sabiduría, la sabiduría de la vida que él llamó dialéctica, como superior al conocimiento de los entes matemáticos. Para mí, como lo fue

para Platón, la sabiduría no está en las respuestas que se plantean desde entes matemáticos, sino en esa capacidad de usar la razón para temas tan finos que no pueden liberarse fácilmente de la dosis de incertidumbre. Siendo así, no se le puede objetar al pragmatismo que este no consiga la respuesta definitiva para definir la verdad, pues la verdad es una complejidad que integra muchos criterios. Frente a las propuestas reductoras que se basaban en un solo criterio (el mundo, la coherencia, el consenso, etc.), el pragmatismo reconsidera a la verdad como integradora de todos esos criterios y, por lo mismo, se aleja de respuestas sencillas y exactas.

Finalmente, me queda responder a una posible nueva objeción. Mi argumento es una respuesta extraída desde la filosofía de la ciencia, y ante esto alguien podría decir que mi respuesta vale para teorías científicas, enunciados de la ciencia o para modelos de interpretación de la realidad, pero que la funcionalidad no puede dar cuenta de lo que ocurre en el mundo doméstico y que más bien allí la respuesta correcta sería la correspondencia con los hechos. La forma prudente de presentar esta objeción sería la de aquel que afirmara que entonces existen dos tipos de verdad, la verdad científica y la verdad doméstica. Funcional la primera, correspondentista la segunda. Mi respuesta sería que esta es solo una apariencia y que, en verdad, solo hay una forma de explicar la verdad: ella es lo que funciona en una cultura y tiempo determinado y con los recursos asequibles en ese momento histórico. Por supuesto, con todos los criterios que he ido presentando. ¿A qué debemos entonces la apariencia distinta? Pues bien, creo que se debe a que, en los enunciados de tipo doméstico, como por ejemplo 'el lápiz está sobre la mesa', no se perciben las dimensiones subjetivas ni intersubjetivas

de ella. Eso sí es más evidente en el caso de enunciados científicos, pues reconocemos ingenios e ideas personales, así como paradigmas comunitarios. Pero, el hecho de que no sea tan evidente en las afirmaciones domésticas, no puede ser razón suficiente para negar que estas también posean dimensiones subjetivas y culturales. Lo cierto es que si solo consideramos el lenguaje como una capacidad culturalmente dependiente y si consideramos que el aprendizaje de un lenguaje es una forma de incardinarse en una cosmovisión, podremos aceptar que hay una dimensión cultural o intersubjetiva en el enunciado 'el lápiz está sobre la mesa'. No puedo mostrar con precisión las formas en que nuestros enunciados llevan carga subjetiva, incluso los que nos parecen más inocentes. Me remito más bien a la manera en que la fenomenología nos ha demostrado que nuestro mundo está cargado de intencionalidad y que ninguno de nuestros enunciados podría ser tratado como neutral. La objeción en verdad se basa en un presupuesto positivista que es conocido más bien como ingenuo: que la realidad es completamente independiente de nuestra presencia en ella. Si esta premisa es discutida, la objeción no tendría forma de sostenerse. Finalmente, que mi enunciado 'el lápiz está sobre la mesa' sea verdadero se debe innegablemente a que es funcional en el objetivo que persigo al proferirlo, y que no es otro que el ponernos de acuerdo entre todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bar-on, D. & Simmons, K. (2018), "Truth: One or Many or Both", en: Wyatt, J., Pedersen, N. & Kellen, N. (Eds.), *Pluralism in Truth and Logic*. Switzerland: Palgrave Macmillan

Dewey, J. (2004), *Democracia y*

- educación. Una introducción a la filosofía de la educación. Madrid: Morata.
- Dewey, J. (1994), "The Influence of Darwinism of Philosophy", en: Gouinlock, J. (Ed.) *The Moral Writings of John Dewey*. Revised Edition. New York: Prometheus Books.
- Dewey, J. (1970), *La reconstrucción de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Dewey, J. (1950), *Lógica, teoría de la investigación*. México: FCE.
- Dewey, J. (1948), *La experiencia y la naturaleza*. México: FCE.
- James, W. (2011), *El significado de la verdad*. Barcelona: Marbot.
- James, W. (2000), "La concepción pragmatista de la verdad" en: *Pragmatismo*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 168-193.
- Kuhn, T. (2013), *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- Menand, L. (2003), *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. Madrid: Ariel.
- Peirce, Ch. (1878), "Cómo esclarecer nuestras ideas" [en línea] <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>
- Popper, K. (2006) *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
- Popper, K. (1991) "Sobre las fuentes del conocimiento y la ignorancia", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona: Paidós, pp. 23-54.
- Ramsey, F. (2012 [1927]) "La naturaleza de la verdad" en: Nicolás, J. A. & Frapolli, M. J. (eds.) *Teorías contemporáneas de la verdad*. Madrid: Tecnos, pp. 293-306.
- Rorty, R. (2000) *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1996) "La contingencia del lenguaje" en: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, pp. 23-42.
- Russell, B. (1993), *Ensayos filosóficos*. Madrid: Atalaya.
- Russell, B. (1981), "Verdad y falsedad", en: *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor, pp. 59-64.
- Sankey, H. (2015) "Realismo científico, una elaboración y defensa" en: *Ciencia, realidad y racionalidad*. Popeyán: Universidad del Cauca, pp. 59-83.
- Serres, M. (1988), "Gnomon: los comienzos de la geometría en Grecia", en: Serres, M. (Ed.), *Historia de la ciencia*. Madrid: Catedra, pp. 77-118.
- Tarski, A. (2012), "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica (1944)", en: Nicolás, J. & Frápolli, M.J. (Eds.), *Teorías contemporáneas de la verdad*. Madrid: Tecnos, pp. 57-98.
- Tugendhat, E. (2001). *Problemas*. Barcelona: Gedisa.

Recepción: 14 de junio del 2019
Aceptación: 15 de agosto del 2019