

Pluralismo y verdad

Magdalena Holguín

Asesora del Grupo de Investigación de Políticas Públicas,
Universidad de los Andes, Colombia

El pluralismo, entendido como la coexistencia de comunidades o personas con diferentes tradiciones, valores, credos religiosos, opciones de vida, se extiende actualmente a todas las culturas. El interés por comprender este fenómeno y analizarlo cobra cada vez más urgencia, debido a las crecientes muestras de intolerancia –muchas veces de inusitada violencia– que presenciamos con frecuencia, en todos los niveles de la vida social, contra quienes son diferentes.

En lo que respecta al tema de esta ponencia, se pensaría que el pluralismo lleva necesariamente a un dilema filosófico respecto a la verdad: o bien se demuestra satisfactoriamente que hay verdades absolutas, o se acepta un relativismo de la verdad. Platón, quien por primera vez se enfrentó a este dilema en sus discusiones con los sofistas, consideraba indispensable elaborar una teoría que refutara el dictamen de Protágoras, «el hombre es la medida de todas las cosas». De lo contrario, no solo sería imposible el conocimiento propiamente dicho, sino una ética que obligara a los hombres a adoptar racionalmente principios verdaderos y universales.

En esta ponencia me propongo exponer algunas de las reflexiones de Wittgenstein, para intentar mostrar que, aun cuando el proyecto racional de fundamentar el conocimiento en verdades absolutas es, en efecto, irrealizable, habría una forma de entender el concepto de verdad que no implica un relativismo personal o cultural sino que, por el contrario, lo excluye.

1. El *Tractatus*¹

Para comenzar, habría que señalar la profunda transformación de la filosofía que lleva a cabo Wittgenstein, pues esta constituye el contexto que permite una nueva aproximación a la verdad y al pluralismo cultural. En primer lugar, al proponer que la filosofía no es una teoría, se opone prácticamente a toda la tradición filosófica para la cual, precisamente, la tarea propia de esta disciplina consiste en elaborar teorías explicativas y verdaderas sobre los diferentes temas de los que se ocupa. Wittgenstein piensa, por el contrario, que este proyecto pertenece más bien a la ciencia, y que, al adoptarlo, la filosofía no ha hecho más

1 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Tr. Enrique Tierno Galván), Madrid, Alianza Editorial, 1973.

que generar un sinnúmero de confusiones conceptuales. El filósofo debe, entonces, renunciar a la actitud científica que orienta la mayor parte de sus investigaciones, y limitarse a ofrecer una serie de aclaraciones conceptuales, que describen el funcionamiento del lenguaje en su relación con el mundo.

En segundo lugar, y siguiendo a Frege, Wittgenstein prescinde de la epistemología como auténtico problema filosófico, por considerar que la mayor parte de las inquietudes de las que se ocupa pertenecen propiamente a la psicología. Establece así una ruptura definitiva con la preocupación, casi obsesiva, de la filosofía del siglo XIX con los problemas del conocimiento. Al igual que Frege, cree que estos problemas pueden resolverse estableciendo las condiciones de sentido y de verdad de las proposiciones, pues todos nuestros conocimientos se estructuran en lenguajes. Pero estas reflexiones pertenecen únicamente al ámbito de la lógica y de la ontología. Mientras que el sentido de las proposiciones es un asunto lógico que se basa en el isomorfismo estructural entre la proposición y la realidad —la proposición es la figura de un estado de cosas posible, la verdad es un asunto empírico, que se decide al determinar si ese estado de cosas efectivamente existe—. No obstante, dado que los estados de cosas a los que se refiere son todos empíricamente posibles —y no solo lógicamente posibles—, toda proposición con sentido será necesariamente verdadera o falsa, eliminándose así el problema planteado por Russell de las proposiciones indecidibles.

Toda complejidad proposicional se genera al combinar estas proposiciones simples mediante los conectivos lógicos que, en sí mismos, no se refieren a nada real; pertenecen al aparato lógico de la representación. La verdad de estas proposiciones complejas no es más que una función de la verdad de las proposiciones simples, cuyas posibles combinaciones se pueden expresar en las tablas de verdad.

Las consecuencias de esta forma de entender la proposición son las que Wittgenstein mismo extrae en el resto del *Tractatus*: las proposiciones de la lógica y de la matemática, las proposiciones generales de la ciencia, las proposiciones de la ética y la estética y las proposiciones filosóficas son todas técnicamente sin sentido, pues no describen ningún estado de cosas empíricamente posible. Dado que solo de las proposiciones con sentido es lícito predicar verdad, estas proposiciones no serán verdaderas ni falsas, pues, sencillamente, parecen, mas no son auténticas proposiciones.

En lo que atañe a la lógica, la posición de Wittgenstein es de particular interés. En su crítica a la axiomática lógica, que constituye la base de todo el trabajo realizado por Russell en *Principia Matemática*, expone las dificultades que ofrece basar la lógica en una serie de axiomas auto-evidentes, o de proposiciones lógicas «primitivas» que serían, por ello, necesariamente verdaderas, pues «no hay figura verdadera *a priori*» (2.225). La fundamentación de la lógica, a más de imposible, es inútil: «Todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo. Es decir, nada» (5.43). Según la concepción de la proposición que se presenta en el *Tractatus*, sería un error afirmar que hay principios lógicos, y que estos princi-

pios lógicos son «necesariamente verdaderos», pues no puede decirse siquiera que sean verdaderos. La lógica, el aparato de la descripción, esto es, los aspectos formales de las proposiciones, se *muestran* en las proposiciones empíricas; afirmarlos solo genera sinsentidos. La idea de que el paradigma de la verdad –la tautología– no es verdadera en sentido estricto, ni el paradigma de la falsedad –la contradicción–, análogamente, no es falsa, es una de las afirmaciones más sorprendentes del *Tractatus*.

La triste conclusión de este escrito es, entonces, que solo las proposiciones empíricas particulares son objeto de conocimiento verdadero. Esto, desde luego, como él mismo lo afirma, no es realmente todo lo que quisiéramos conocer, pero una correcta comprensión de la lógica del lenguaje hace ineludible tal conclusión.

Para efectos de lo que queremos mostrar en este trabajo, así Wittgenstein haya rechazado posteriormente la mayor parte de las ideas expuestas en el *Tractatus*, hay en esta obra una serie de afirmaciones que, aun cuando tal vez desarrolladas de una forma muy diferente, siguen siendo parte esencial de su pensamiento: la filosofía se ocupa únicamente de la lógica del lenguaje; la filosofía es descriptiva y no explicativa; es, esencialmente, un método de aclaración conceptual; el concepto de verdad tiene una aplicación restringida y no se aplica, por ejemplo, a la lógica, la ética o la estética.

2. El Wittgenstein tardío

Los usos significativos del concepto de verdad

A su regreso a Cambridge en los años treinta, después de haber abandonado toda actividad filosófica durante más de diez años, Wittgenstein propone, por segunda vez, una concepción completamente novedosa de la filosofía que incide decisivamente sobre el concepto de verdad; según las conversaciones sostenidas con Moore durante aquella época, considera que lo que ha descubierto es «un nuevo método»².

De acuerdo con Hilmy³, una de las razones que lo llevan a este cambio –que incluye el rechazo de muchas de las posiciones adoptadas en el *Tractatus*– es la idea de que no hay conceptos «meta-lógicos». Lo que quiere decir con esto es que conceptos tales como «comprender», «significar» y, en general, los conceptos psicológicos, no remiten a algo que se encuentre fuera de las palabras mismas. «Así como no hay una metafísica, tampoco hay una meta-lógica. La palabra

2 G. E. Moore, *Defensa del sentido común*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 293-371.

3 S. Stephen Hilmy, *The Later Wittgenstein – The Emergence of a New Philosophical Method*, Londres, Blackwell, 1987.

'comprender', análogamente, no es meta-lógica, sino más bien una expresión como *cualquier otra* del lenguaje»⁴. Hilmy muestra con gran claridad en que forma esta nueva posición lo lleva a determinar como ámbito de la lógica el lenguaje ordinario y, más precisamente, los diversos juegos de lenguaje en los que se aplican estos conceptos.

En esta nueva concepción de la filosofía, la lógica del lenguaje se entenderá como una «gramática filosófica». El método que ha encontrado consistirá, al igual que en el *Tractatus*, en elucidaciones y descripciones que permitan aclarar las reglas de uso de los conceptos, con el fin de evitar el sinnúmero de confusiones conceptuales que surgen cuando desconocemos los límites de su válida aplicación.

A continuación, intentaré exponer las principales consecuencias de algunas de las reflexiones de Wittgenstein sobre el uso significativo de los conceptos para el concepto de verdad.

1. Debemos entender que este concepto es como cualquier otro concepto del lenguaje, y que su aplicación significativa exige contextos de uso (juegos) que no son únicamente lingüísticos; son prácticas que se insertan en formas de vida determinadas y, por su naturaleza misma, son limitadas. Lo anterior implica, para empezar, una actitud diferente respecto a la verdad. Esta deja de ser el objetivo principal de la reflexión filosófica. Pierde, por decirlo así, el protagonismo que ha tenido tradicionalmente y pasa a ser un concepto más, que debe ser aclarado en relación con otros conceptos y con la gramática de los juegos en los que se utiliza.

2. Los usos válidos de un concepto excluyen lo que Wittgenstein denomina su empleo «metafísico»⁵. Como lo explica en *Los cuadernos azul y marrón*, en este caso la palabra no tiene antítesis; su aplicación no tiene como propósito distinguir verdadero de falso, identificar algo como verdadero por oposición a imaginario, etc. En realidad no cumple ninguna función. Estrictamente, no es un uso metafísico, pues no es propiamente un uso. Hablar en términos absolutos de verdad equivale, entonces, a desconocer la lógica del lenguaje.

3. Al igual que cualquier otro concepto, el de verdad no se utiliza en *todos* los juegos de lenguaje, sino solo en algunos para los que resulta pertinente. Habría, por así decirlo, regiones enteras de nuestras prácticas que prescinden por completo de este concepto; basta pensar en las múltiples actividades relacionadas con la estética, en otras de carácter puramente lúdico, en las miles de situaciones cotidianas donde las categorías cognoscitivas no desempeñan ningún papel. Esto se opone a la idea tradicional según la cual es posible —y deseable— poder determinar la verdad de todas las proposiciones. El presunto

4 MS 110, citado en Hilmy, *op. cit.*, p. 43.

5 L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Tr. Francisco Gracia Guillén, Madrid, Tecnos, 1984, p. 77.

predominio de las prácticas cognoscitivas es, al menos en parte, solo una de las consecuencias de «tener siempre ante nuestros ojos el método de la ciencia».

4. El contexto de los juegos implica, por otra parte, que lo primero no es la verdad, pues es necesario decidir si, para cualquier situación dada, es *pertinente* y *razonable* formularse preguntas que lleven a decidir sobre la verdad o falsedad de ciertas proposiciones. En los casos en los que, efectivamente, se trata de un juego cuya práctica implica determinar verdad, debemos recordar que tal cosa no se hace en abstracto; por el contrario, las reglas de estos juegos establecen *criterios* que nos indican cuáles son los procedimientos aceptados para cumplir con este propósito. También en relación con esto, debemos señalar que, en este sentido, hay una nueva diversidad: no es lo mismo establecer verdad en un juego como las matemáticas que en un estrado judicial; la verdad histórica es diferente de la verdad científica, etc.

5. Una de las bases de las reflexiones de Wittgenstein es la intersubjetividad del lenguaje. En muchas ocasiones, la crítica a ciertas perspectivas filosóficas – el solipsismo, los lenguajes privados, las teorías mentalistas del significado– se elabora a partir de mostrar la imposibilidad de la asignación subjetiva de significados, así como la imposibilidad de modificar individualmente las reglas de los juegos. Ya desde *Los cuadernos azul y marrón*, se esfuerza por mostrar que la posibilidad de la comunicación depende de la estricta necesidad de las reglas que gobiernan nuestras actividades. No seguir las reglas equivale, sencillamente, a salirse del juego.

La fundamentación de la verdad

La estrategia filosófica más antigua para eliminar el relativismo, así como el escepticismo que usualmente lo acompaña, consiste en garantizar un fundamento que garantice al menos un conjunto de proposiciones cuya verdad sea indubitable, a partir de las cuales será posible, mediante las reglas de la inferencia, derivar otras proposiciones verdaderas⁶.

Lo que caracteriza a estos fundamentos, es que se trata de verdades universales y necesarias, y que se conocen con absoluta certeza. Descartes es el ejemplo paradigmático de la búsqueda del fundamento; considera que si logra encontrar una proposición absolutamente evidente e indubitable, podrá reconstruir y validar la totalidad del conocimiento.

Las dos vertientes más frecuentes de fundamentación son, desde luego, la razón y la experiencia. La división de las proposiciones entre lógicas y empíricas alude indirectamente a lo que implicaría fundamentarlas. La mayor parte de los

6 Aun cuando hay una serie de importantes intérpretes, Stroll entre ellos, que consideran que Wittgenstein suscribe algún tipo de fundamento de los juegos del lenguaje, en mi opinión tal postura no es correcta. Ver Arvum Stroll, «Why On Certainty Matters,» en Danièle Moyal-Sharrock y William Brenner (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Nueva York, MacMillan, 2007.

filósofos clásicos sigue la distinción que acertadamente expresa Hume como la diferencia entre cuestiones de razón y cuestiones de hecho. Las proposiciones que se refieren a las primeras –las proposiciones lógicas– son universales y necesarias, pero a costa de ser meramente formales. Las que se refieren a las cuestiones de hecho, sin embargo, nunca podrán alcanzar un nivel mayor que el de la generalidad inductiva.

Moore, en un artículo titulado «Certeza»⁷ defiende a este respecto una tesis interesante, según la cual de la contingencia de las proposiciones, «no se sigue la posibilidad de que sean falsas sin un argumento adicional». Una vez establecida la verdad de una proposición empírica, sería absurdo seguir considerando la posibilidad lógica de que sea falsa. De ahí concluye que podemos conocer con certeza una serie de proposiciones empíricas, y que no hay razón válida para restringir esta certeza exclusivamente a las proposiciones lógicas o analíticas.

Quizás inspirado en este escrito de Moore, pero principalmente en «Defensa del sentido común», en *Sobre la certeza*, Wittgenstein aborda directamente este problema. La primera distinción interesante que propone es que verdad y certeza pertenecen a diferentes categorías. La certeza no es el grado máximo de verdad, al que toda verdad se aproxima como a su ideal. Y la certeza objetiva, la única que tendría verdadero interés filosófico, sería aquella que excluya lógicamente el error. En desarrollo de esta línea de pensamiento, Wittgenstein descubre que la serie de proposiciones que Moore dice conocer con certeza, «Tengo dos manos», «La tierra ha existido desde hace mucho tiempo», «Estoy en esta habitación ahora», etc., y que constituirían una refutación del escepticismo, poseen una peculiaridad gramatical –que Stroll denomina «absurdo negacional»– y que consiste en lo absurdo que resultaría ponerlas en duda o negarlas. Si bien Wittgenstein muestra que, en sentido estricto, Moore incurre en una serie de sin sentidos al afirmar que «sabe» estas proposiciones, el análisis que ofrece de ellas lleva a dos distinciones adicionales que son de particular pertinencia para el tema de esta ponencia.

En primer lugar, renuncia a la distinción entre proposiciones empíricas y analíticas, y la sustituye por la distinción entre lo descrito y las normas de descripción. En segundo lugar, muestra que hay casos en los que dudar de estas proposiciones no puede ser un error, sino que equivale más bien a una perturbación mental. Y, finalmente, introduce la idea de «imagen del mundo» –aquel conjunto de convicciones o certezas que no estamos dispuestos a poner en duda en determinados juegos, pues esto simplemente destruiría todos los criterios que utilizamos para juzgar–.

Es necesario aclarar, sin embargo, que a diferencia de Moore, Wittgenstein no sostiene que estas sean proposiciones necesariamente verdaderas, presuposi-

⁷ G. E. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Tr. Carlos Solís, Madrid, Taurus, 1972, p. 272.

ciones de los juegos de lenguaje, o algún tipo de fundamento de los mismos⁸. La certeza aquí no es, como en Descartes, «el sentimiento que acompaña a la evidencia». Es la confianza inquebrantable que caracteriza nuestras prácticas y que nos permite desempeñarnos en ellas. Tener estas certezas no es conocer la verdad incuestionable de ciertas proposiciones, sino «actuar con seguridad».

Wittgenstein es muy claro al establecer que nuestra imagen del mundo no es, ni puede ser, verdadera o falsa; es el trasfondo del «acuerdo en los juicios» que permite cualquier ulterior determinación de la verdad. Tampoco «elegimos» nuestra imagen del mundo, ni la adoptamos porque nos hayamos persuadido de su verdad; la «tragamos» simultáneamente con las prácticas que efectivamente realizamos. Nuestra imagen del mundo no «precede» a nuestras prácticas; ellas la muestran. Su carácter no cognoscitivo y su posibilidad de cambio se ponen de presente cuando Wittgenstein la caracteriza más bien como una «mitología»: «La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra» (97)⁹.

Una y la misma proposición puede funcionar como norma de descripción, o como parte de lo que se describe y está sujeto a normas, y esto solo se puede hacer dentro de un contexto de uso, y nunca en general y en abstracto. De nuevo, Wittgenstein impide que esta idea se convierta en el regreso de una razón apriorística, en el fundamento racional de nuestras prácticas.

3. Conclusiones

De lo anteriormente expuesto, podríamos concluir lo siguiente. Wittgenstein, al rechazar, desde el *Tractatus* hasta sus últimos escritos, la posibilidad de verdades absolutas y la posibilidad de fundamentar el conocimiento en verdades indubitables, considera, en efecto, que la verdad es relativa. Pero no es relativa a una cultura o a quienes en cada caso la determinen, sino relativa a los juegos de lenguaje donde se utiliza este concepto. Y en tales juegos, dada la necesidad de la regla, resulta imposible hablar de una verdad subjetivamente relativa, pues es imposible modificar la gramática de los juegos a voluntad, o asignar individualmente significados.

8 Sobre las diferentes interpretaciones que se han dado del carácter y la función de estas proposiciones, ver especialmente D. Z. Phillips, «Wittgenstein's *On Certainty*: The Case of the Missing propositions», en *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, op. cit., pp. 1-16, así como otros artículos de este volumen.

9 L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*. Tr. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 1997.

Al circunscribir el concepto de verdad a unos juegos de lenguaje particulares, Wittgenstein lo ubica en un lugar diferente del que tradicionalmente ha ocupado en la filosofía; para él, la finalidad del quehacer filosófico ya no será la verdad, sino la claridad, claridad que debe hacerse también para el uso del concepto de verdad.

Por otra parte, si el caso extremo del pluralismo puede concebirse como el caso de dos culturas que tengan una imagen del mundo muy diferente, tampoco sería correcto decir o, peor aún, tratar de probar que una imagen del mundo es «más verdadera» que otra. Wittgenstein sostiene que, de encontrarse dos personas cuyas imágenes del mundo fuesen por completo diferentes, en ese caso sería inútil que una de ellas intentara ofrecer argumentos racionales a favor de sus convicciones. En tal caso, lo único que procedería sería la *persuasión*; habría que enseñar a esa otra persona otras prácticas, mostrarle otro tipo de actividades, etc.

Sucedería algo similar a lo que ocurre en el caso de la estética. Sería absurdo ofrecer a una persona argumentos racionales para demostrarle que una obra literaria, una pintura o una composición musical es mejor que otra. Lo único que se puede hacer en estos casos, como lo dice en *Conversaciones sobre ética, estética y psicoanálisis*, es persuadirla a través de una serie de ejemplos, haciéndola escuchar diferentes composiciones, mostrándole diferentes obras, etc.

Por una parte, en este sentido, Wittgenstein amplía nuestra idea general de racionalidad, en el sentido de mostrar la diversidad de las prácticas y de las actividades que adelantamos, la variedad de conceptos y de procedimientos que utilizamos, el sinnúmero de propósitos que perseguimos. Wittgenstein adopta, realmente, una pluralidad que corresponde a la vida, y no a los experimentos teóricos que por lo general adelantan los filósofos fuera de toda contextualización. Por otra parte, sin embargo, Wittgenstein limita las pretensiones universalistas de la racionalidad clásica. Perdemos, en efecto, el ideal de Leibniz y de todo el racionalismo de la explicación que pueda fundamentar íntegramente la verdad y eliminar la contingencia. Pero recuperamos verdades, más modestas, si se quiere, pero innegablemente verdades objetivas.

Por último, debemos recordar que las aclaraciones de Wittgenstein no hacen parte de las ciencias sociales; son investigaciones lógicas y conceptuales, que no pretenden describir diversas culturas, sino diversos usos de los conceptos en el lenguaje. El propósito último de estas elucidaciones es cambiar de actitud, librar a la filosofía de su actitud «científica» y permitir que se incluya en ella toda la diversidad, complejidad y concreción que los teóricos de esta disciplina por lo general excluyen.

Bibliografía

- Hilmy, S. Stephen, *The Later Wittgenstein - The Emergence of a New Philosophical Method*, Oxford, Blackwell, 1987.
- Moore, G. E., *Defensa del sentido común*, Madrid, Taurus, 1972.
- Moyal-Sharrock, Danièle y William Brenner (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Nueva York, MacMillan, 2007.
- Rhees, Rush (D.Z. Phillips editor), *Wittgenstein's On Certainty: There - Like Our Life*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Wittgenstein Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, Tr. Francisco Gracia Guillén, Madrid, Tecnos, 1984.
- Wittgenstein Ludwig, *Sobre la certeza*, Tr. Joseph Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Tr. Enrique Tierno Galván, Madrid, Alianza Editorial, 1973.