

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía*
Vol. XXI, No. 62 (agosto 1989): 93-101

Walker, Ralph, C. S., *The Coherence Theory of Truth*, Routledge and Kegan Paul, Londres y Nueva York, 1989. 347 pp.

Difícilmente se podrían tener dudas, después de leer el interesante libro de Ralph Walker, de que la filosofía todavía puede depararnos grandes sorpresas. Aunque la exposición por parte de Walker es muy detallada y, en general, clara, cabe decir que la conclusión particular alcanzada, o al menos insinuada por él, es lógicamente imposible de ser deducida de toda su argumentación. En verdad, por diversas razones no sería descabellado proponer para el libro un título diferente y, obviamente, uno aceptable sería el de 'Una nueva prueba de la existencia de Dios' o, por lo menos, 'Un nuevo intento de prueba de la existencia de Dios'. El libro es una extraña combinación de reconstrucción histórica y de muy detallada discusión filosófica. Digo "extraña" porque, como el autor mismo reconoce explícitamente en un caso (el de Wittgenstein), a Walker no parece preocuparle el que su "reconstrucción" no se ajuste con todo rigor a "los hechos". *"Indeed—as I have already indicated—I am not much concerned to defend the claim that the position I shall be discussing is indeed Wittgenstein's"* (p. 124). Y de uno o de otro modo, esta actitud se siente también en relación con los demás autores tratados. Al tema central, la teoría de la verdad como coherencia, se le dedican explícitamente tres capítulos —el I, II y XI, que corresponden a "The Coherence Theory", "Coherence, Correspondence and Anti-Realism" y "Conclusion", respectivamente. Los demás capítulos están consagrados a algunos filósofos de primera importancia que conforman un grupo un tanto heterogéneo. Así, hay un capítulo dedicado a Descartes y a Spinoza, dos a Kant, uno a Fichte y a Hegel, uno a Wittgenstein y otro a ciertos problemas asociados con su filosofía, un capítulo está dedicado a la teoría del conocimiento como coherencia y lo que en él se discute son proposiciones empiristas (Hempel, Neurath) y, por último, encontramos un capítulo en el que se examinan críticamente

tesis de Putnam, Davidson y Quine. Se supone, claro está, que lo que en estos capítulos se discute no es si los filósofos mencionados defienden o no la teoría de la coherencia, sino más bien por qué clase o por qué versión de la teoría abogan. Así, descubrimos que hay dos grandes versiones; a saber, teorías de la verdad como coherencia puras e impuras y que Spinoza, Hegel, Wittgenstein y Davidson son partidarios de las primeras, en tanto que Kant, Fichte y Quine se comprometen más bien con las segundas. Antes de examinar someramente algunos de estos casos, será forzoso transcribir las ideas centrales del libro.

La teoría de la coherencia es una teoría acerca de la naturaleza de la verdad y quien la asume, "*holds that for a proposition to be true is for it to cohere with a certain system of beliefs*" (p. 2). Esta teoría, naturalmente, se contrapone a la teoría de la verdad como correspondencia, según la cual, como era de esperarse, "*truth consists in some kind of correspondence with a reality independent of what may be believed about it*" (p. 3). Ahora bien, ¿de coherencia con qué se está hablando? Aquí es imposible no permitir cierta laxitud. Difícilmente podría tratarse de coherencia con el todo de nuestras creencias, puesto que, de hecho, todos tenemos creencias falsas. Los defensores de la teoría deben tener en mente, por consiguiente, más bien un sub-conjunto (consistente) de creencias, al que se recurre por estar constituido por creencias fundamentales o "*indispensable to our thinking*" (p. 4). Así, una verdad es simplemente "*the content of a belief that would be held if the sistem of beliefs were fully worked out so as to include all those that cohere*" (p. 6). Por otra parte, Walker hace notar que "ser coherente" puede, a su vez, significar diversas cosas, a las que distingue con suficiente claridad. De acuerdo con Walker, son tres las motivaciones que subyacen a la teoría de la coherencia. En primer lugar, está el escepticismo radical. Trátese de razonamientos o de creencias, parecería que siempre hay, por mínima que sea, una transición que efectuar para pasar de lo que se dice hacia aquello que se describe o enuncia, y dicha transición lógicamente acarrea consigo la posibilidad de error. El problema es que el fundacionalista y el correspondista fallan en sus intentos por salvar el abismo. Una segunda motivación es el anti-realismo, generado por una insatisfacción profunda con el verificacionismo. Verificar una proposición es conocer sus condiciones de verdad y, una vez que las conocemos, conocemos su sentido. Pero esto tiene la poco deseable consecuencia de que si, por la razón que sea, somos incapaces de determinar las

condiciones de verdad de una proposición y, por ende de verificarla, entonces tendremos que decir que la expresión correspondiente es a-significativa. Esto es demasiado contra-intuitivo. La tercera gran motivación para la teoría de la coherencia es la idea de que nuestras clasificaciones no son arbitrarias, sino que responden a clasificaciones reales o naturales. Lo curioso es que, aunque Walker siente simpatía por posiciones coherentistas, de todos modos sostendrá que, “*virtually no form of the theory is tenable in the last resort*” (pp. 6–7).

Walker está consciente de que, por lo menos intuitivamente, la teoría de la correspondencia ejerce un atractivo al cual es difícil sustraerse. No obstante, de inmediato él re-plantea las dos grandes objeciones que se le han hecho a esta teoría y que son: a) la noción de hecho independiente es incomprensible y b) nunca queda explicada la naturaleza de la supuesta “correspondencia”. Hay que decir que llama la atención que Walker considere que “hecho independiente” es ininteligible, porque dicha ininteligibilidad no desaparecerá o cederá el lugar a la inteligibilidad sólo porque se haga intervenir a Dios. Al contrario. Por otra parte, es históricamente incorrecto excluir de los “*best known proponents of the correspondence theory of truth*” (p. 21) a Bertrand Russell. A este, pienso, se le podría llamar “El Defensor” en el siglo XX de la teoría de la verdad como correspondencia. No examinar lo que él tiene que decir al respecto es, pues, dejar un vacío impresionante en la exposición del tema. Éste, como veremos, no es el único caso de injusticia histórica frente a Russell. Walker estudia y responde a cinco grandes críticas que se han hecho a la teoría de la coherencia. Estas son:

- a) La teoría no distingue verdad de falsedad, porque puede decirse de cualquier proposición que pertenece a o es coherente con un sistema determinado. La respuesta de Walker es que hay aquí un mal entendido: lo que los defensores de la teoría sostienen es que “*truth is coherence with a particular set of beliefs*” (p. 26)
- b) La segunda crítica es que “*the theory cannot take account of experience*” (p. 26). Esto es algo que Walker enfáticamente niega a lo largo y ancho del libro. De acuerdo con él, los coherentistas no tienen ningún problema con tesis o creencias como la de que “las proposiciones verdaderas corresponden a hechos”. Lo que sucede es que ellos ofrecen otra interpretación de esa frase y

sostienen que hablar de “hechos puros” no tiene sentido. La objeción descansa en un supuesto inaceptable.

- c) *“The third of the standard objections is that the theory cannot accomodate its own truth, because it must claim more for itself than just that it coheres: it must claim to be actually true”* (p. 27). Walker despacha esta objeción arguyendo que es “unfair”.
- d) La cuarta objeción es que la teoría de la coherencia conduce al relativismo. Según Walker, la respuesta adecuada a esto consiste en hacer ver que la coherencia relevante no es la coherencia con cualquier sistema de creencias.
- e) La teoría entra en conflicto con nuestros modos usuales de pensar. Walker contesta diciendo que la objeción “*misses the point because it caricatures what coherence theorists are saying*” (p. 28).

Otras objeciones que Walker considera tienen que ver con la interpretación adecuada de los contrafácticos y con el principio de bivalencia, puesto que la teoría resulta ser una versión de anti-realismo. Esto llevará a Walker a sostener que todo coherentista es necesariamente idealista. La inversa, curiosamente, no vale.

La reconstrucción de posiciones de filósofos del pasado es, en mi opinión, desigual, es decir, más fiel en unos casos que en otros. Aquí consideraré de modo breve, por razones de espacio, únicamente dos casos, el de Kant y el de Wittgenstein. El primero de ellos es presentado como alguien que defiende una teoría impura de la verdad como coherencia. Siendo Kant un realista empírico, etiquetarlo como Walker lo hace no deja de ser, por lo menos en un primer acercamiento, altamente sorprendente. Ahora bien, según Walker lo que Kant sostiene es que son algunas de nuestras creencias las que determinan “*what constitute truth*” (p. 62). Y, por otra parte, sería su idealismo trascendental lo que lo estaría comprometiendo con una teoría de la verdad como correspondencia. En la interpretación de Walker, la idea es que es la conexión regulada de percepciones lo que constituye la verdad y puede hablarse de esta conexión como algo regulado porque el entendimiento está sujeto a leyes de diversa índole. El todo de nuestra experiencia está así ordenado gracias a un esquema conceptual que permite sintetizar lo dado en la experiencia, y el punto importante es que nada incoherente con el sistema

de creencias que conforman o, por lo menos rigen, al entendimiento puede pasar por verdadero. Si esto fuera todo lo que Kant tuviera que decir, su teoría de la verdad sería pura. El problema es que él reconoce la existencia de cosas en sí, que no por ser incognoscibles son menos reales. Él no puede deshacerse de ellas, porque se quedaría sin explicación para la percepción. Por ello, en el caso de las cosas en sí la verdad es un asunto de correspondencia. "*For with respect to things in themselves he holds a correspondence theory of truth*" (p. 75). El sistema coherente de principios que determina lo que es verdad incluye tanto principios *a priori*, categorías formales y leyes de la lógica como "*our beliefs about the content of perception — 'the material conditions of experience'*" (p. 76).

La reconstrucción de los puntos de vista de Kant por parte de Walker es, a mi juicio, correcta. Mucho más difíciles de creer y aceptar, en cambio, son su interpretación y utilización de lo que Kant dice. Es claro que el uso que Walker hace de 'correspondencia' y 'coherencia' en relación con la noción de verdad es ilegítimo. El hecho de que estemos epistémicamente constituidos de un modo particular, que operemos con un determinado esquema conceptual, etc., no tiene nada que ver con lo que tradicionalmente se conoce como la 'teoría de la verdad como coherencia'. Dada nuestra estructura conceptual, es "coherente" con ella tanto, *e. g.*, 'esto es rojo' como 'esto es azul' o 'esto no es rojo' (es decir, tanto P como $\neg P$ o Q, R, S, . . .). La noción relevante de coherencia no vale entre una proposición y un sistema de conceptos o entre una proposición y las leyes de la lógica, sino entre esa proposición y otras que, de modo consciente, hacemos nuestras. Hablar de coherencia entre una creencia C y las "creencias" que son condiciones de posibilidad tanto de la creencia C como de cualquier otra creencia equivale a una trivialización de las nociones de coherencia y creencia. Este "error" inunda el libro de principio a fin y se vuelve todavía más tangible en el caso de Wittgenstein.

Al igual que en el caso de Kant, la reconstrucción de pensamientos de Wittgenstein por parte de Walker es correcta hasta el momento en que es él quien empieza a hacer inferencias y a extraer conclusiones. Hay que reconocer que la línea de pensamientos que llevan a Wittgenstein a concebir que el individuo solo no puede fijar parámetros, establecer clasificaciones, etc., está bien presentada. Walker hace ver que eso sólo se logra gracias a la interacción individual, porque sólo así pueden los individuos corregirse mutuamente, primero, y auto-corrigerse, después. "*The practice of others, which*

is no less accessible to me than my own, gives me a yardstick against which my own practice can be measured, a standard with which in any particular instance I can fail to be in line. To follow a rule correctly is to follow it in the way that people in general do, or at any rate the people to whose community I belong and with whom I share a language. And there is nothing more ultimate to it than that" (p. 135). Esto está bien, aunque habría que matizar la última afirmación por medio de descripciones y explicaciones de orden causal. Pero lo que es increíble es la conclusión que Walker extrae de esto. Según él, esto muestra que Wittgenstein acepta y promueve una teoría pura de la verdad como coherencia, porque se seguiría de lo que él dice, que *"What makes a judgment true (...) must be its conformity with the judgment of the community, and what makes judgment false must be the lack of such conformity"* (pp. 136-7). Esta es, en verdad, una inferencia fantástica, como intentaré hacer ver.

Es en sí mismo sumamente sospechoso atribuirle a Wittgenstein una teoría filosófica en cualesquiera de las ramas de la filosofía. En este caso, además, llama mucho la atención el hecho de que Walker, quien cita profusamente, ni siquiera aluda a una de las secciones cruciales de las *Investigaciones Filosóficas*, en la que la noción de verdad es considerada. En la sec. 241, en efecto, el diálogo entre Wittgenstein y su "interlocutor" es así: *"So you are saying that human agreement decides what is true and what false?" —It is what human beings say that is true and false; and they agree in the language they use. That is not agreement in opinion but in form of life"*. Debo decir que a menos de que realmente yo esté bajo los efectos de una ilusión intelectual total, lo que aquí Wittgenstein explícitamente afirma es *iprecisamente lo contrario de lo que Walker le atribuye!* Es cierto que para que mi enunciado 'la mesa es gris' sea verdadero, lo que yo llamo 'gris' tiene que ser efectivamente gris y lo que llamo 'mesa' tiene que ser realmente una mesa, y eso es algo que la comunidad lingüística fija (sin olvidarnos de que, en el ámbito del lenguaje natural, siempre hay excepciones, casos insolubles, etc.). Pero la conexión que yo establezco entre "mesa" y "gris" no es algo cuya corrección o validez la comunidad determine. Eso es algo que la realidad, categorizada como haya quedado por nuestras prácticas lingüísticas, decide. Desde la perspectiva de Wittgenstein es perfectamente posible que un individuo tenga razón frente al resto del mundo. Lo que no podría pasar es que él estableciera categorías totalmente propias y que luego tratara de hacerlas comunes. Por otra

parte, vale la pena notar que, como en otros muchos casos, la noción de verdad es una noción de semejanzas de familia. A mi me parece que si a toda costa hubiera que atribuirle a Wittgenstein una teoría de la verdad, lo que tendríamos que hacer es recurrir a todas las teorías conocidas, la pragmatista incluida. Lo que es seguro es, en todo caso, que Wittgenstein *no* tiene una teoría de la verdad.

Walker eleva en relación con la posición wittgensteiniana dos objeciones, una de las cuales se plantea específicamente en el contexto de la filosofía de Wittgenstein. Él señala que si el acuerdo que permite la gestación del lenguaje es lo que se encuentra en el fondo del asunto, entonces las clasificaciones que trazamos (de las cuales normalmente pensamos que son perfectamente objetivas) resultan ser el producto de decisiones más o menos arbitrarias. Pero Walker rechaza eso. El que una cosa sea clasificada como “verde” y otra también lo sea, nos hace pensar, más bien, que objetivamente se parecen. La mera práctica, dice, “*makes the agreement completely mysterious*” (p. 140). Walker sugiere que ‘lo mismo’ es útil porque la semejanza o la desemejanza entre las cosas es objetiva, lógicamente independiente de los acuerdos humanos. Antes de dar expresión a lo que creo que sería una respuesta de corte wittgensteiniano, deseo señalar que es una pena que Walker no haya reservado por lo menos una sección a la discusión que sobre este tema desarrolla Russell en el último capítulo de su libro *An Inquiry into Meaning and Truth*. Allí Russell explícitamente defiende la idea por la que Walker aboga. En efecto, al final de su disquisición, Russell afirma lo siguiente: “*I conclude, therefore, though with hesitation, that there are universals, and not merely general words. Similarity, at least, will have to be admitted*” (Penguin Books, p. 327). Y en la última página dice: “*When I say ‘similarity exists’, it is this fact about the world, not a fact about language, that I mean to assert*” (p. 328). Pero, dejando de lado este hueco en la discusión de Walker, preguntémonos, ¿qué podemos responderle? Es obvio que, si comparamos, *e. g.*, dos autos, podemos decir de ellos que son “lo mismo” (o “el mismo”); si equiparamos dos sabores de, verbigracia, frutas, podremos igualmente decir ‘son el mismo’ (paráfrasis de ‘tienen el mismo sabor’). Pero ¿en qué se parecen el primer “lo mismo” y el segundo? Como pregunta Wittgenstein: “*But isn’t the same at least the same?*” (*Phil. Inv. sec. 215*). Desde luego que no es estrafalarío sostener que la “mismidad” no es idéntica. No es, como Russell quiere, que esté operando aquí uno y el mismo universal. Lo que sucede más bien es que el tipo de relación

que deseamos establecer en el primer caso queda recogido mediante la misma expresión que empleamos en el segundo, por más que no tengan nada en común los casos en cuestión, puesto que en uno se habla de formas y en otro de sabores. Pero el principio de economía del lenguaje nos lleva a no tener más que una expresión, ya que no podríamos elaborar una expresión nueva cada vez que quisiéramos establecer una comparación así. La noción “lo mismo” es una noción de semejanzas de familia: “lo mismo” en un caso *se parece* a “lo mismo” en otro, que a su vez *se parece* a “lo mismo” en otro y así sucesivamente. Con esto descartamos como problemáticos los casos de clases de semejanzas. Pero, claro está, el problema crucial es la semejanza entre objetos de una misma clase: ¿son o no objetivamente semejantes o, más precisamente, es su semejanza lógicamente independiente de toda clasificación, categorización, etc.? No es fácil determinar el sentido que pueda tener esta pregunta. En todo caso, es claro que es posible articular una respuesta wittgensteiniana, la cual es compleja y requiere del recurso a todos los elementos del aparato conceptual de Wittgenstein. La noción de ‘ver como’, por ejemplo, es aquí imprescindible (Walker ni siquiera la menciona), así como la concepción social del ‘significado como uso’, que Walker transforma en una doctrina de carácter disposicional. (Parecía haber quedado claro desde Kripke que Wittgenstein no es un conductista.) Sólo así se comprende por qué la noción de praxis es central en la argumentación y, aunada a las otras, suficiente. Vemos las mesas como mesas y ‘mesa’ tiene el uso que tiene porque, dados nuestros sentidos, el que los objetos sean más o menos estables, etc., la clasificación que se deriva es la que más nos conviene y, por consiguiente, la que aceptamos e inculcamos. Otras clasificaciones son viables —y de seguro que la historia de la humanidad registra en este sentido un proceso de ensayo y error— pero, como cuestión de hecho, no nos convienen. (Esto se ve muy claramente en el caso de los colores y de las palabras para colores.) Lo importante es entender que esto es el fin del asunto. No hay nada más que preguntar o decir. Buscar una explicación suplementaria, que es lo que Walker intenta, es cometer el error señalado en *Zettel* 314. Al decir Walker que “*To say that this agreement is inexplicable is preposterous: it is to make the whole of language and coherent thought depend on a continued coincidence, the accident of our judgment of similarity go on agreeing as new instances are encountered*” (pp 142–3), de lo que se hace culpable es de haber seguido una línea del pensamiento de Wittgenstein

sin considerar a todas las demás. Y esto, hay que decirlo, no es sino una deformación del pensamiento examinado.

Walker tiene interesantes discusiones en los capítulos restantes que, desafortunadamente, no podemos considerar y discutir aquí. En particular hay que elogiar su presentación de las filosofías de Davidson y Quine. Las divergencias entre ellos están expuestas de manera sucinta pero precisa y ello contribuye a que el libro sea no sólo interesante como investigación filosófica, sino también sumamente útil como material didáctico. Tal vez de algún interés habría sido confrontar la tesis quineana de la imposibilidad de la traducción radical con la crítica wittgensteiniana de los lenguajes privados. Independientemente de ello, las debilidades que Walker señala en sus respectivos sistemas son pertinentes y, en general, están bien argumentadas.

La sensación general que deja el texto es que el tema enunciado en el título no es el que realmente preocupa al autor. Lo que a éste le interesa es examinar diversas propuestas de “sub-conjuntos” de “creencias” que, se supone, condicionan a todas las demás. Esto requiere, naturalmente, que las creencias mencionadas y el resto de nuestras creencias sean, en algún sentido, “coherentes”. Se trata, a no dudarlo, de una temática interesante e importante, sólo que, como dije, no “corresponde” a lo que tradicionalmente se asocia con la cuestión de determinar si el todo de nuestras creencias conscientes forma o no un único sistema y si nada más puede haber un sistema así. Algo de esto discute Walker al exponer las teorías de Spinoza y Hegel, aunque una presentación más actual de una posición así habría sido conveniente. Por lo demás, el libro de Walker puede llegar a ser un libro al que se recurra permanentemente en la medida en que pasa revista de un modo analítico y crítico a las más importantes de las doctrinas que conciernen al tema que a él incumbe y que, de forma un tanto equívoca, él identifica como “la teoría de la verdad como coherencia”.

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS