DOI 10.36446/af.e1183

¿QUÉ ES LO QUE IMPORTA CUANDO DECIMOS "VERDADERO"?
ACERCA DE *BIOGRAFÍA DE LA VERDAD: ¿CUÁNDO DEJÓ DE IMPORTARNOS LA VERDAD Y POR QUÉ DEBEMOS RECUPERARLA?* DE GUILLERMO HURTADO Y *SI BIEN ES CIERTO: SOBRE VERDAD, MENTIRA Y OTROS ASUNTOS* DE EDUARDO FERMANDOIS

What Is the Importance When We Say "True"?
On *Biografía de la verdad: ¿Cuándo dejó de importarnos la verdad y por qué debemos recuperarla?* by Guillermo Hurtado and *Si bien es cierto: Sobre verdad, mentira y otros asuntos* by Eduardo Fermandois

Federico Penelas [a, b, c, d]
https://orcid.org/0000-0001-7517-8602
fpenelas@hotmail.com

[a] Instituto de Investigaciones Filosóficas - Sociedad Argentina de Análisis Filosófico - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina.
[b] Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
[c] Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina.
[d] African Centre for Epistemology and Philosophy of Science, University of Johannesburg.

Resumen

En este trabajo abordo de manera conjunta los libros en torno a la verdad escritos por Guillermo Hurtado y Eduardo Fermandois. Me detengo en ubicar ambos textos en tres marcos teóricos distintos: el de la investigación por la importancia (en el sentido de Frankfurt), el de la teoría no ideal, y el no definicional. Luego presento tanto la genealogía negativa de Hurtado como la concepción de la verdad como disenso de Fermandois y señalo fortalezas y debilidades, prestando especial atención a la cercanía de ambas posiciones con alguna forma de expresivismo de cuño pragmatista.

Palabras clave: Verdad; Importancia; Genealogía; Disenso; Expresivismo.

Abstract

In this work, I jointly take up the books on truth written by Guillermo Hurtado and Eduardo Fermandois. I focus on situating both texts within three distinct theoretical frameworks: the investigation of importance (in Frankfurt's sense), the non-ideal theory, and the non-definitional approach. I then present both Hurtado's negative genealogy and

Fermandois's conception of truth as dissent, highlighting their strengths and weaknesses, with particular attention to the proximity of both positions to a form of pragmatist-inspired expressivism.

Key-words: Truth; Importance; Genealogy; Dissent; Expressivism.

El año 2024 parece haber sido una nueva ocasión para la consolidación de la irresponsabilidad discursiva en la arena pública a nivel planetario. Por dar solo un ejemplo muy notorio, un candidato presidencial en los Estados Unidos pudo decir en pleno debate televisivo que en un pueblo de Ohio los inmigrantes haitianos se comían a las mascotas de los vecinos del lugar. Las consecuencias de tal dislate fueron nulas; el candidato siguió reafirmando la noticia aun cuando se probó que se trataba de un fraude surgido a partir de una publicación de una habitante del pueblo que luego mostró arrepentimiento. El candidato, finalmente, ganó las elecciones en Estados Unidos, en Ohio y en el mismísimo pueblo donde perros y gatos vivían una vida normal fuera de ataques inmigrantes. Ejemplos similares abundan a nivel mundial, con mayor o menor grado de disparate e implicancias. En ese marco, no sorprende, aunque no deja de ser extraordinario, que dos filósofos latinoamericanos hayan publicado en 2024 sendos libros en torno a la noción de verdad. Que ambos libros hayan sido pensados y escritos para un público más amplio que el estrictamente académico, es un renovado y auspicioso ejemplo de que desde el ámbito de los claustros filosóficos hay una preocupación por el presente de nuestra vida social y una modesta fe en que aquellos entrenados en una serie de lecturas y en el manejo de ciertos conceptos no solo propios de la ética o la filosofía política sino también de la epistemología, la metafísica y la semántica filosófica, pueden (y deben) hacer una contribución al debate general.

Guillermo Hurtado, desde México, y Eduardo Fermandois, desde Chile, se suman así con su mirada propia a una serie de publicaciones de los últimos años en torno a lo que podemos denominar "cultura de la posverdad". El asombroso aumento de la información a nivel global durante las últimas décadas, junto con el desarrollo de las redes sociales y el uso gradual de estas por parte de las élites de poder, ha resultado en una serie de fenómenos epistémico-políticos que han requerido la creación de nuevos conceptos descriptivos/normativos. Las nociones de "ideología", "propaganda", "mentira", "manipulación" parecen no ser suficientes para asimilar todas las fallas comunicacionales que afectan el discurso público. La noción de "posverdad" ha sido propuesta como un nuevo dispositivo discursivo con el fin de advertir sobre las diversas distorsiones que afectan la circulación de la información en las democracias occidentales. El término rápidamente

se consolidó, aunque existe mucha controversia sobre su significado preciso. Esa falta de precisión en la difusión léxica tiene a mi juicio una virtud: la de presentar la nueva palabra como una metáfora que permite resaltar una anomalía social y que permanece en espera de un proceso de literalización que la convierta en una herramienta conceptual aún más útil. *Biografía de la verdad* y *Si bien es cierto* se inscriben así en el nuevo corpus de textos filosóficos escritos con preocupación teórica y voluntad de intervención política frente a la coyuntura.[1] La publicación casi simultánea de estos dos sustanciosos libros constituye, en consecuencia, un acontecimiento filosófico y editorial sumamente valioso. En lo que sigue trataré de delinear algunos puntos que intentarán mostrar semejanzas y diferencias en los planteamientos de ambos libros y avanzaré mis propias cercanías y distancias.

Tres marcos teóricos comunes

Quiero empezar por destacar tres grandes marcos teóricos en los que se encuentran ambos libros. Empecemos por el primero. El objetivo de los dos textos podría ser presentado en los términos explicitados por Fermandois: "mostrar en qué sentido la verdad podría *importarnos*, lo mismo en nuestras vidas personales que en el ámbito social y político" (Fermandois, 2024, p. 22, bastardilla en el original). La noción de *importancia*, destacada por el filósofo chileno y presente en el subtítulo mismo del libro de Hurtado, parece indicar un punto que no ha sido, a mi juicio, resaltado lo suficiente por los autores. En efecto, la idea de *importancia*, siendo aquí crucial, debe remitirnos a las consideraciones hechas por Harry Frankfurt en su ya clásico "The Importance of What We Care About" (Frankfurt, 1988). Según Frankfurt, la indagación en torno a la importancia se inscribe dentro de una rama absolutamente distinguible tanto de la epistemología como de la ética. Si la primera se ocupa de qué creer y la segunda de cómo comportarse, en el sentido de afrontar "el problema de cómo organizar nuestras relaciones con los demás", la tercera rama es la que se ocupa de la pregunta por sobre qué preocuparse, en virtud de que "estamos interesados en decidir qué hacer con nosotros mismos y porque, en consecuencia, tenemos que comprender lo que es importante o, más bien, lo que es importante para nosotros" (Frankfurt, 1988, pp. 80-81). Como señala Frankfurt:

[1] Entre los libros pertenecientes a ese corpus reciente, uno de los globalmente más referenciados es McIntyre (2018). En lengua castellana se destaca Grimaltos y Rosell (2021). De este último, *Análisis Filosófico* público una excelente nota crítica: Navarro (2024).

> Una persona que se preocupa por algo está, por así decirlo, atravesada por ello. Se identifica con lo que le importa en el sentido de que ella se hace a sí misma vulnerable a las pérdidas y susceptible de beneficios dependiendo de si aquello que considera importante y por lo que se preocupa disminuye o aumenta (p. 83).

Poner el foco en la dimensión de la importancia entonces ubica a la pregunta por la verdad en una dimensión existencial que creo que está presente en el modo en que Hurtado y Fermandois argumentan a lo largo de sus textos (evidencia de ello es que así como el mexicano inicia su libro citando la frase "buscar la vida en la verdad y la verdad en la vida" con la que Unamuno definió la dimensión religiosa de su existencia, el chileno inicia el propio rememorando el momento en que a los catorce años supo la verdad de la oración "Tu papá murió").

El segundo marco teórico es el de lo que se viene denominando como "teoría no ideal", aquel referenciado en Mills (2005) en su crítica a Rawls —y que Hurtado referencia en Villoro (2007) y puede encontrarse también en Sen (2009)—. Se trata de aquel enfoque metodológico que convoca a prestar atención a las situacionalidades sociales específicas, concretas, históricas, de quienes participan en prácticas para las que pretendemos ofrecer una caracterización teórica, y que puede conducir, en consecuencia, a realizar el estudio teórico partiendo de la caracterización de los conceptos "negativos" para comprender los "positivos".[2] Si bien Hurtado y Fermandois no se concentran en prácticas históricas específicas como demandaría un teórico no ideal "fuerte",[3] sus propuestas sí pueden ser enmarcadas en aquel modo "moderado" de teoría no ideal con foco en los conceptos "negativos", de modo explícito en el mexicano (bajo la presentación de una genealogía negativa, que presentaremos más adelante) y de modo más incidental en el chileno (quien arriba al capítulo en el que aborda el concepto mismo de verdad tras atravesar dos capítulos indagando la mentira y otras formas de engaño discursivo).

Por último, el tercer marco teórico común a ambos libros es el de la adopción de una aproximación no definicional a la verdad. En los dos tex-

[2] Entre las muchas propuestas recientes de desidealización, se destacan los diversos intentos de llevar adelante tanto una teoría política no ideal como una epistemología no ideal, lo cual parece ser indicio de una atmósfera filosófica en la que se ha consolidado la asimilación, de raigambre nietzscheano-foucaultiana, de las nociones de *conocimiento* y *poder*.

[3] Este no quiere decir que no haya en ambos libros referencias a condiciones históricas y sociales específicas en las que anclar sus reflexiones. Incluso podría tomarse el recurso de Hurtado a la literatura del llamado Siglo de Oro español como un modo indirecto de tomar el pulso de un contexto histórico particular.

tos encontramos el despliegue de diversas críticas a los usuales intentos de ofrecer una definición de "verdadero": correspondentismo, coherentismo, pragmatismo. La idea de ofrecer una teoría de la verdad sobre la base de una definición parece finalmente descartada por ambos filósofos, aunque en ninguno de los dos casos esto lleva a la adopción de una versión de deflacionismo o de expresivismo. El modo en que uno y otro abordan la pregunta por la verdad (con el objetivo de dar cuenta de su importancia) es a través de una aproximación genealógica negativa (Hurtado) y de una visión con foco en la práctica del intercambio de razones y del valor del disenso (Fermandois). A mi juicio, lo ofrecido en ambos casos no difiere sustancialmente del expresivismo con respecto al término "verdadero" común a Rorty y Brandom, pero los autores se resisten a ser catalogados bajo esa categoría (lo cual es especialmente llamativo en Fermandois, quien, como veremos, postula su concepción de la verdad como disenso a partir de Brandom, sin mencionar su fe expresivista). Veamos a continuación estos dos abordajes y en qué baso mi diagnóstico.

La genealogía negativa de Hurtado

En *Biografía de la verdad*, Hurtado, tras cuestionar los diversos proyectos definicionales, propone una vía genealógica para abordar el concepto, siguiendo la línea de Bernard Williams, pero incorporándole el marco teórico no ideal señalado anteriormente, en el sentido de que la narrativa elucidatoria del concepto se propone dar cuenta del pasaje hacia el plano de la verdad a partir de un estadio donde prima la no verdad (o la anti-verdad). La idea de Hurtado es que este abordaje genealógico debe poder dar cuenta de dos intuiciones básicas en torno a la verdad: las que Hurtado denomina "intuición aristotélica" (verdadero es decir, de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es) e "intuición platónica" (la verdad es un bien).

Las aproximaciones genealógicas pueden ser categorizadas en dos tipos: genealogías especulativas (o ficcionales) y genealogías históricas (Kusch, 2011). Las genealogías especulativas, que derivan del enfoque moderno de imaginar un Estado de Naturaleza, presentan una reconstrucción hipotética de la evolución social de los conceptos que utilizamos en la actualidad. La narración comienza con un supuesto "estado de naturaleza" primitivo, desde el cual la genealogía explora las razones por las que los conceptos a elucidar surgieron inicialmente y cómo se vincularon con las necesidades humanas y sus interacciones sociales.[4] Por otra parte, las ge-

[4] El ejemplo más notorio de este enfoque en epistemología lo encontramos, para el concepto de *conocimiento*, en Craig (1999), texto que ha inspirado justamente a Williams

nealogías históricas llevan adelante el proyecto de escribir, sobre la base de una indagación historiográfica empírica, la historia social de nuestros conceptos, esto es, de lo que se trata es de elucidar los mismos a través del relato historiográfico de nuestras instituciones, prácticas y teorías actuales en los que dichos conceptos cumplen un papel relevante.[5]

La propuesta de Hurtado no se ajusta a ninguno de esos dos tipos. Se diferencia de las genealogías históricas en que su propuesta no pretende tener raigambre empírica sino, más bien, elaborar una narración verosímil del arraigo de la verdad en la vida humana; y se distingue de las genealogías especulativas en que no postula un estado de naturaleza o un estadio humano previo al despliegue del concepto sino que indaga en las condiciones negativas que motivan el surgimiento de la práctica discursiva veritativa en la que en tanto especie humana nos movemos. No se trata pues de indagar en un antes y un después temporal (aunque más no sea desde una aproximación ficcional o especulativa) sino en la precondición de un proceso que se está actualizando permanentemente. Estrictamente hablando, la idea de Hurtado es que el plano de lo humano *es* el plano de aquella práctica discursiva, con lo cual la especulación en términos de un estado de naturaleza humano previo al surgimiento de la verdad debería ser pensado desde su perspectiva como un oxímoron. Esto nos debe llevar a matizar su idea de que la perspectiva genealógica está ligada a la idea de contingencia, pues el plano de la verdad no parece contingente a (sino, más bien, constitutivo de) lo humano. La única contingencia vigente en la posición de Hurtado no puede ser otra que, como asumimos desde Darwin, la de la propia especie.

La genealogía negativa que presenta Hurtado identifica dos sustratos desde el que surge la práctica del uso del predicado veritativo: uno principal (el cual a su vez contiene un aspecto nuclear) presentado como el ámbito de la *no verdad*; y uno secundario, el de la *anti-verdad*. El primero es, creo, el que da cuenta del aspecto ineludible en la vida humana del plano de la verdad; el segundo el que impone una serie de regulaciones en el ejercicio social de dicho plano. La genealogía de Hurtado comienza así con el relato del pasaje del plano de la *no verdad* a la verdad; entendiendo por *no verdad*, básicamente, la ignorancia y el error. En este primer estadio de la biografía

(2002) para las virtudes de la sinceridad y exactitud. Un notable antecedente puede encontrarse en Sellars (1956) para el discurso sobre sensaciones internas.

[5] Más allá de los desarrollos en historia conceptual como los de Koselleck, un ejemplo notable de esta forma de la genealogía lo encontramos en Shapin (1994) en torno a la configuración del talante falibilista de la ciencia moderna a partir de la cultura hidalga. La genealogía histórica es heredera de la obra de Nietszche y encuentra su ejemplar paradigmático en la obra de Foucault.

de la verdad, el núcleo del mismo será aquel que narre la superación de la ignorancia; a ello se sumará (en un relato que se supone porterior desde el punto de vista conceptual) el de la superación del error. El segundo estadio de la biografía, una vez narrado el pasaje de la no verdad (ignorancia y error) a la verdad, es el que narra la superación de la *anti-verdad* (que asume las formas de la mentira, el secreto, el encubrimiento, etc.).

Aunque las reflexiones de Hurtado en torno a este segundo estadio de su biografía estén llenas de sugerencias importantísimas para el debate contemporáneo (las cuales tanto se solapan como se distinguen en diversos aspectos de la posición de Fermandois en torno a la mentira, lo cual motivaría todo un comentario crítico adicional) en este recorrido por el libro solo me voy a detener en el primer estadio, el que pone el foco en la *no verdad*, pues es el presentado como el fundamental por el mismo autor. Concentrémonos en la primera fase del mismo, la que se ocupa de la superación de la ignorancia. Tras distinguir entre ignorancia primaria (lo desconocido por todos los miembros de una comunidad) y secundaria (lo que solo algunos desconocen), Hurtado nos ofrece su relato genealógico acerca de cómo la motivación por superar la ignorancia primaria hace emerger el plano humano de la verdad. En términos de Hurtado:

> Mi conjetura es que el uso del predicado de verdad depende de un recurso que solo se halla en los lenguajes humanos, a saber, la práctica de hacer preguntas y ofrecer respuestas. El plexo de la verdad se abre cuando los humanos comienzan a hacer *preguntas* acerca de las dificultades que enfrentan dentro de su entorno. Es en ese momento que los humanos cobran conciencia de su ignoracia primaria. […] Es en momentos como estos cuando los seres humanos descubren la extraordinaria utilidad del concepto de verdad, que es la herramienta que les permite dividir las respuestas ofrecidas a una pregunta en dos tipos. Las del primer tipo son las que se consideran más acertadas, sólidas y efectivas. Esas respuestas son las *más valiosas*. Las del segundo tipo son las que se consideran inviables, infundadas e inefectivas. Esas respuestas son las *menos valiosas*. A las respuestas del primer tipo las llamamos *verdaderas* y a las del segundo tipo *falsas*. […] Los seres humanos vivimos en ese plano [de la verdad]. Somos los únicos organismos que lo habitan. El plano de la verdad no es otra realidad, un mundo distinto al de los demás seres vivos, sino el mundo sobre el cual planteamos preguntas y ofrecemos respuestas (Hurtado, 2024, pp.71-72).

Hurtado reconoce la influencia de Collingwood y Gadamer en esta vinculación entre el plano de la verdad y la práctica de hacer preguntas.

Me gustaría señalar que también se pueden encontrar estrechos vínculos con la tradición pragmatista, especialmente con la obra de Dewey, en la medida en que, si a su concepción de la experiencia como resolviéndose en la resolución de problemas le sumamos su noción del lenguaje como la "herramienta de herramientas", se arriba muy fácilmente a la idea de Hurtado de pensar el plano discursivo de la verdad como emergiendo de la praxis de responder preguntas y configurando la vida humana misma. Pero esta puesta en común con Dewey puede ser la ocasión para hacer una observación crítica al modo en que Hurtado presenta el relato de la *no verdad* a la verdad. La salida de la ignorancia es el núcleo del primer y fundamental paso de la genealogía negativa de Hurtado, y recién luego se considera la salida del error, pues, como dice nuestro autor: "el estudio del error debe tomarse como un momento posterior al de la ignorancia porque, como se verá, quien tiene una creencia falsa tiene o ha tenido creencias verdaderas" (p. 78). Esto choca con la tradición anticartesiana con la que el pragmatismo ha venido litigando desde Peirce en adelante, en la medida en que se propone el reemplazo del modelo duda-creencia por el modelo creencia-duda, siendo la indagación la búsqueda del restablecimiento de la creencia tras el quiebre del hábito de acción que coloca al agente en el estado de duda (la secuencia *situación determinada-situación indeterminada-situación determinada* es el modo estrictamente deweyniano de aludir a la tríada peirceana *creencia-duda-creencia*). Así, desde el pragmatismo parece curioso pensar a la ignorancia primaria como un estado que pueda dar lugar a la indagación (la entrada a la práctica de preguntas y respuestas diría Hurtado) si la misma no se genera a partir de un quiebre de la creencia (hábito de acción) precedente, esto es, de alguna de las diversas formas del error a las que atiende Hurtado. Ignorar solo genera preguntas si lo ignorado es relevante, y la revelación de que se ignora algo relevante se produce bajo la forma del error. De este modo, error e ignorancia relevante, la que motiva la investigación, vienen siempre juntos y, si quisiéramos comprometernos con trazar alguna prevalencia temporal o conceptual, pareciera que lo que debería prevalecer es el error y no la ignorancia. Creo que Hurtado podría responder simplemente rechazando estas consideraciones propias del pragmatismo clásico, aunque nos debería argumentos que no termino de encontrar en el libro.

Más allá de esta discrepancia, la filiación pragmatista de la propuesta de Hurtado es notoria. El foco en la ignorancia (presentada o no como precedida por el error) no hace sino ubicar su aproximación genealógica de la verdad dentro de un marco que, tradicionalmente, podría denominarse "epistémico", pero que un deweyniano (o un rortiano) preferiría denominar "agencial". Es la praxis de la indagación en el marco de la resolución de

problemas a través de la herramienta discursiva lo que abre el plano de la verdad y nos hace ser los seres humanos que somos. Una concepción así se aleja sin ambages de aproximaciones semántico-metafísicas a la verdad que la desligan de la acción humana.[6] No es casualidad que en el texto de Hurtado resuene más de una vez el nombre de William James, quien presentó su concepción de la verdad (malograda al ser pensada como una definición, pero, yo diría, esclarecedora de la importancia del uso de la palabra "verdadero") bajo la figura del humanismo, cosmovisión que es abrazada una y otra vez en *Biografía de la verdad*. De este modo se esclarece la elección del título del libro. Hurtado no lo tituló *Genealogía de la verdad*, ni *Historia de la verdad*. Que lo que se cuente sea una biografía no hace más que remarcar que la práctica del discurso en torno a la verdad es una pieza fundamental en la historia de los humanos en tanto un tipo particular de *ser vivo*, esto es, el tipo de ser vivo cuya agencia conlleva la indagación colectiva a través de la herramienta del lenguaje.[7]

La verdad como disenso de Fermandois

En *Si bien es cierto*, Fermandois realiza un pormenorizado tratamiento del valor de la verdad frente a la experiencia de la mentira, el *bullshit* y diversas formas de engaño o desinterés fáctico. En este sentido, su libro conecta con la genealogía negativa de Hurtado. Pero en ese tratamiento, el valor del predicado "verdadero" no es presentado como un relato de la emergencia del concepto que pueda reemplazar a su definición, sino que el mismo autor distingue entre la indagación por la verdad que se ocupa de "lo que implica valorarla" de aquella que trata "sobre el modo en que cabría *concebirla*" (Fermandois, 2024, p. 97, bastardilla en el original).[8] En este comentario me voy a concentrar especialmente en el capítulo 4 del

[6] Podría dramatizarse este punto haciendo notar que Hurtado seguramente sería acreedor del mismo tipo de críticas que las desplegadas en sendos textos por Bertrand Russell tanto contra William James como contra Dewey.

[7] Un punto especialmente interesante de la propuesta de Hurtado es que le permite realizar una crítica a las posiciones deflacionistas que meramente hacen foco en el aspecto redundante del predicado "verdadero". Una vez que comprendemos que el plano de la verdad emerge de la praxis de la indagación, se vuelve inapropiado pensar que decir "La nieve es blanca" es decir lo mismo que "'La nieve es blanca' es verdadera". Son, para usar un léxico wittgensteiniano, movidas distintas en el juego de lenguaje asertivo. La segunda aserción cumple un rol paradigmático como resultado de una indagación mientras que la primera, no.

[8] Sería interesante indagar acerca de si esta distinción realizada por Fermandois implica o no una diferencia sustantiva con el enfoque de Hurtado, pero razones de espacio no me permiten abordar el punto en este texto.

libro, aquel en el que el autor ofrece su propuesta para la comprensión del concepto.

Del mismo modo que Hurtado, Fermandois recorre los diversos intentos de ofrecer una definición de verdad, descartándolos por llevar a callejones sin salida. Así, tras mostrar los problemas del correspondentismo y del coherentismo, el autor decide asumir la propuesta metodológica pragmatista de, "en lugar de continuar estudiando el tema centrándonos en la idea del *contenido* de enunciados verdaderos", atender "a la *práctica* de afirmarlos como tales" (p. 107). Lo que Fermandois observa adecuadamente es que ese giro metodológico conduce a pensar la "práctica de la verdad" en la "práctica de dar y pedir razones". En sus palabras:

> Si se quiere conservar sentido de lo objetivo, es preciso aceptar el lugar común de la verdad como adecuación entre enunciado y hecho (el lugar común, no el intento de transformarlo en una teoría).[9] Pues bien, lo que se propone el pragmatista es *anclar* esa idea obvia de verdad en nuestra práctica de hacer afirmaciones y de buscarles un respaldo, ya sea que invoquemos la percepción sensible, la memoria o la autoridad de terceros (p. 108, bastardilla en el original).

El desafío, para Fermandois, es que este giro metodológico no redunde, ya no en una definición epistémica de la verdad (todo proyecto definicional ha sido descartado), sino en una reducción del discurso veritativo al discurso de la justificación, reducción que conduciría al tipo de desinterés teórico por la verdad que le atribuye a Rorty. Así, de lo que se trata es de defender una versión de pragmatismo que, aunque comprometido con la idea de que el horizonte para comprender la verdad sea el de la justificación, no haga colapsar la primera en la segunda.

Fermandois encuentra la salida en lo que él denomina concepción de la "verdad como disenso", para la cual abreva en la obra de Albrecht Wellmer y Robert Brandom.[10] Según la posición "perspectivista" de Wellmer, aunque para cada hablante la verdad de sus creencias se identifica con las justificaciones que encuentra para respaldarlas —es decir, aquello que puede justificar con buenas razones se percibe necesariamente como verdadero para sí mismo—, la situación cambia drásticamente cuando ese hablante se enfrenta a otro. Para el primer hablante, las razones válidas que presente el

[9] Esto es lo que Hurtado denomina "intuición aristotélica"; frente a ella, Fermandois señala: "más allá de repetir el viejo lugar común de la verdad como adecuación, no creo que sea posible explicar filosóficamente en qué consiste la propiedad de lo verdadero" (p. 119).

[10] Ver Wellmer (2013) y Brandom (1994).

segundo no siempre serán un indicador de verdad, incluso reconociendo que dichas razones son válidas desde la perspectiva del otro. Desde la perspectiva del primer hablante, justificar un enunciado implica justificarlo como verdadero; es decir, las creencias justificadas son, para él, necesariamente verdaderas. Sin embargo, esto no aplica a las creencias de aquel al que el primer hablante se enfrenta desde la perspectiva de la segunda o la tercera persona, ya que dichas creencias, por más fundamentadas que estén para el segundo hablante, no necesariamente son consideradas verdaderas por el primero. La verdad cumple así el papel de marcar un disenso que el mero recurso a la justificación no permite señalar.

Similares son las consideraciones que Fermandois toma de Brandom, en la medida en que el discurso de la verdad permite realizar atribuciones normativas distintas en primera persona, por un lado, y en segunda y tercera, por el otro. En efecto, de acuerdo con Brandom, la atribución de conocimiento a un sujeto por parte de otro supone una serie de atribuciones y autoatribuciones de estatus normativos diversos. Mientras que atribuir creencia es atribuirle al otro el compromiso con un determinado contenido proposicional (compromiso que es entendido en términos de ciertas obligaciones inferenciales materiales) y atribuir justificación es atribuirle al otro un derecho a la asunción de aquel contenido (sobre la base de que asume compromisos con otros contenidos del cual este se infiere), atribuir verdad es asumir uno mismo el compromiso con el contenido en cuestión. Así, Fermandois encuentra en el normativismo-inferencialista de Brandom lo mismo que rescata de Wellmer: el espacio que abre el predicado veritativo para marcar el disenso aun cuando se reconoce en el otro el estatuto de estar justificado. En la medida en que, según Brandom, la atribución de creencia justificada es compatible con la atribución de falsedad, en tanto, en ese caso, se trataría de una atribución de un compromiso y un derecho sin que haya autoatribución de compromiso, Fermandois encuentra que, de allí, se puede concluir la función ineludible (y el valor) que cumple el predicado veritativo en nuestra práctica social de dar y pedir razones. La conclusión del autor es pues que la práctica del disenso, como acicate para la búsqueda de consensos más amplios, es inviable sin el predicado veritativo.

Esta concepción de la verdad como disenso, que permite a su vez mostrar el valor de la verdad, puede rastrearse también en las consideraciones de Huw Price en torno a las normas de la aserción (Price, 1998). Según Price, la práctica asertiva no se rige meramente por la norma de la sinceridad y la justificación,[11] sino también por la norma de la verdad (se-

[11] Price usa las denominaciones "asertabilidad subjetiva" y "asertabilidad de garantía personal" a las normas de que es incorrecto (en el sentido de que da razones *prima facie*

gún la cual es incorrecto, en el sentido de que da *prima facie* razones para la censura, decir que *p* si *no p*). Para Price, sin la tercera norma obtendríamos una práctica asertiva, muy distinta a la humana, en la que, frente a la aserción de otro, se podría meramente reasertar lo asertado o asertar la negación de lo ya asertado. Es la norma de la verdad la que constituye la práctica asertiva humana, la genuinamente asertiva, en la que se da lugar a desacuerdos; la práctica donde asertar la negación de la aserción del otro oficia no como una mera expresión de las creencias propias sino como un crítica a lo expresado por el otro.

Fermandois se ubica así en esta tradición pragmatista que, sin comprometerse con una concepción de la verdad robusta desde el punto de vista metafísico, pretende no recaer en alguna versión de deflacionismo que redunde en quitarle todo espesor al discurso sobre la verdad.

Sin embargo, una de las fuentes de Fermandois, el mismo Brandom, ha sido explícito en su adhesión a una forma de expresivismo que rechaza la idea misma de la verdad como siendo importante en términos filosóficos. Todos los usos importantes de la palabra "verdad" tienen un valor meramente expresivo. Como señala Brandom:

> Mi afirmación de que la verdad no es importante en la filosofía no debe interpretarse como una negación de la importancia de la sinceridad, la conciencia epistémica o las evaluaciones del conocimiento.[…] Aunque podemos, si así lo deseamos, hablar de los fenómenos en cuestión en términos de verdad, no es necesario hacerlo y no perdemos nada esencial al no hacerlo. Esta última afirmación apunta hacia una caracterización más positiva de la posición que quiero defender: la verdad no es un concepto que tenga un papel explicativo importante en la filosofía (Brandom, 2009).[12]

Yo mismo he defendido en el pasado que las intuiciones recogidas tanto por la propuesta de Wellmer como por la de Price pueden ser reapropiadas por alguna forma de expresivismo con respecto a la verdad (ver Penelas, 2001 y 2009). Por eso, en la sección final de este comentario quiero aludir brevemente al expresivismo en cuestión, con la idea de motivar la impresión de que desde el mismo las preocupaciones de Fermandois (y también de Hurtado) pueden perfectamente ser respondidas.

para la censura) decir lo que no se cree o decir aquello para lo que no se tienen buenas razones.

[12] Es especialmente notable que Fermandois pretenda apoyarse en Brandom para su punto cuando en la posición de este se sigue que el vocabulario de la "verdad" (y también el de la "justificación") es reducible al de los estados normativos.

¿Y por qué no ser expresivistas?

Para empezar, como el contraste con las posiciones de Hurtado y Fermandois que voy a esbozar lo voy a trazar a partir algunas posiciones claramente rortianas, quiero enmarcar esta última sección retomando mi observación de que los dos libros aquí considerados despliegan el tema de la verdad bajo indagación por la importancia. Siguiendo a Rorty en su idea de que las personas (y las culturas) son léxicos encarnados, y de que toda persona posee lo que él denomina un "léxico último", esto es, un conjunto de "palabras con las que narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida" (Rorty, 1989, p. 73), en Penelas (2022) argumenté que el mejor modo de pensar el vínculo con nuestro léxico último es, justamente, bajo la figura de la importancia. El léxico último que somos es el conjunto de palabras que nos importan, aquellas que al ser despreciadas por parte de otros nos hacen vivenciar una conmoción emocional y física que nos conduce a la rebelión o a la crisis. El poner atención en las palabras más que en la creencias es lo que nos permite seguir ubicando al pragmatismo post giro lingüístico de Rorty en la senda del pragmatismo clásico, dado que el foco no está puesto en el plano epistémico, sino en el plano afectivo-cualitativo en el que los léxicos últimos se despliegan. Ese plano se entiende bajo la idea de que esas son las palabras que nos importan.

Pero es en esta ocasión, tras leer a Hurtado y Fermandois, que quiero poner la atención sobre un punto de la presentación rortiana de la idea de léxico último.[13] En efecto, dice Rorty:

> Una pequeña porción de un léxico último está compuesta por términos sutiles, flexibles y ubicuos tales como "verdadero", "bueno", "correcto" y "bello". La porción más amplia comprende términos más amplios, más rígidos y más limitados; por ejemplo "Cristo", "Inglaterra", "pautas profesionales", "decencia", "cortesía", "la Revolución", "la Iglesia", "progresivo", "riguroso", "creativo". Los términos más limitados hacen la mayor parte del trabajo (Rorty, 1989, p. 73).

Es decir, Rorty mismo señala que la palabra "verdadero" suele ser parte de nuestros léxicos últimos, aunque como parte de la porción más pequeña y flexible. Uniendo mi lectura frankfurtiana de Rorty junto con este último pasaje, no cabe entonces duda de que el modo de aproximarse al tema de la verdad es a través de la importancia para nuestras vidas de *palabras* como "verdad", "falsedad", "verdadero", "falso". Esto puede servir como ad-

[13] Agradezco a Mauro Santelli por haberme destacado este punto.

vertencia para aquellos que leen a Rorty como un autor de (o que facilitó la) cultura de la postverdad. Pero en esta ocasión no me interesa esa discusión, sino, más bien, usar a Rorty para señalares a Hurtado y a Fermandois que si se ubica adecuadamente la indagación por la verdad en términos de la pregunta por la importancia, entonces a lo debemos remitirnos es a la importancia, en el sentido de Frankfurt, de esas palabras. Para un wittgensteiniano esto no debería ser mayor problema, si entendemos un concepto como un conjunto de usos de ciertas palabras, y, en este caso, de ciertas palabras que nos importan. Pero no estoy del todo seguro de que nuestros autores (especialmente Hurtado) estén dispuestos a pensar de ese modo la importancia de la verdad, o si lo considerarían como excesivamente deflacionado. Sin embargo, creo que buena parte de lo que Hurtado y Fermandois sostienen puede defenderse prestando atención meramente (este adverbio a mí me sobra, pero marca un punto enfático frente a alguien menos minimalista) a ciertos usos de la palabra "verdadero", usos, en efecto, importantísimos.

Tanto Hurtado como Fermandois prestan especial atención a la propuesta rortiana, pero ambos incurren en la misma simplificación. Hurtado lo ubica dentro de la tradición redundantista con respecto a la verdad, y le atribuye una versión de expresivismo muy empobrecida, aludiendo meramente al poder expresivo del predicado "verdadero" como aval de una aserción. Fermandois, más caritativo, presta atención a la insistencia rortiana en que la práctica de la verdad no es otra que la práctica de la justificación para enrostrarle los argumentos de Wellmer y de Brandom. Pero ambas presentaciones son incompletas y si se las completa con lo que efectivamente dice Rorty, la importancia de los usos de la palabra "verdadero" queda clarísima, recogiendo justamente lo que a los autores les interesa recuperar.

El punto de Rorty es exactamente el punto de Brandom en el párrafo que citamos en la anterior sección. Lo que Rorty propone es, simplemente, prestar atención a cuáles son los usos del predicado "verdadero". Rorty rechaza que sus usos requieran explicaciones metafísicas sustantivas (y en esto, vía Davidson, rechaza las propuestas definicionales, incluidas las pragmatistas, al modo en que, como vimos, también Hurtado y Fermandois hacen). Para Rorty, usamos el predicado "verdadero" para hacer tres cosas: avalar, advertir y reasertar metalingüísticamente. Los usos de la palabra "verdad" son:

> a) un uso de respaldo (*endorsing use*)
> b) un uso precautorio (*cautionary use*), en observaciones tales como "Tu creencia de que S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera"— que nos recuerdan que la justificación es relativa a, y no es

> mejor que, las creencias citadas como base para S, y que dicha justificación no es garantía de que las cosas vayan bien si tomamos a S como "regla para la acción" (definición de *creencia* de Peirce)
> c) un uso desentrecomillador: para decir en el metalenguaje cosas de la forma: " 'S' es verdadera si y solo si ---------- (Rorty, 1991, p. 128).[14]

Hurtado y Fermandois le atribuyen a Rorty su reconocimiento de los usos a y c, pero olvidan el segundo de los usos (justamente en el que insisten Wellmer y, a partir de él, Fermandois). Todo el punto de Rorty (y el mío) es que el tipo de valoración que hacen Hurtado y Fermandois de la importancia de la verdad, no va más allá del reconocimiento de la importancia de estos usos de la palabra "verdadero" que Rorty reconoce. Todo el relato de Hurtado sobre la emergencia de la verdad a partir de la indagación para salir de la ignorancia y el error es claramente descriptible prestando a atención a los tres usos que Rorty destaca. Ni hablar del énfasis de Fermandois en el disenso, que es justamente lo que se pone en juego a partir del uso precautorio de "verdad" (y del uso de *no respaldo* de la palabra "falso").

Quiero cerrar enfatizando la cercanía entre Rorty y nuestros autores, resaltando el punto de Hurtado (que creo que Fermandois aceptaría) de que el plano de la verdad es el plano de la vida humana en tanto surgida de la praxis de enfrentar la ignorancia y el error formulando y respondiendo preguntas colectivamente por medio del lenguaje (y cuando se alude a lo colectivo lo que se incorpora de manera decisiva es la importancia del disenso caro a Fermandois). Si uno presta atención a esa dimensión, hay un sentido en que la pregunta por la importancia de la verdad se vuelve poco interesante (no hay casi espacio para dicho interés dado que no podemos salirnos de ese plano sin dejar de ser lo que somos) o conduce a una respuesta demasiado obvia (es lo más importante porque es lo que nos constituye). Rorty, en tanto davidsoniano, adheriría a esta perspectiva. El plano humano es el plano del lenguaje, y el plano del lenguaje es el de la triangulación hablante-intérprete-mundo regido por el principio de caridad y por la dimensión del error. En ese sentido en que la pregunta por la verdad conduce a una antropología filosófica, no creo que Rorty no abrazara el núcleo de lo que Hurtado y Fermandois defienden. No por nada, como vimos, Rorty no deja de incluir la palabra "verdadero" como más o menos ubicua en nuestros léxicos últimos, es decir, en nuestros conjuntos de palabras que nos importan.

[14] Rorty no se ocupó mucho de cómo caracterizar el tercero de los usos (el de mayor interés semántico frente al interés epistemológico de los primeros dos); asumió la propuesta de Brandom, quien ofreció (junto con Belnap, Camp y Grover) una teoría pro-oracional anafórica del predicado veritativo.

Epílogo

Las conclusiones antropológicas a las que arribamos en la sección anterior conducen a la gran pregunta acerca de cómo todo lo señalado puede vincularse con episodios como el mencionado al inicio de este trabajo, el de los habitantes del pueblo estadounidense que votan al probado charlatán. Es evidente que la respuesta a la perplejidad que casos como esos nos generan no puede ser, tomando como base la idea de la importancia humana de la verdad, una que conduzca a una suerte de mirada deshumanizadora de los protagonistas del caso. Justamente, podríamos decir que libros como el de Hurtado y Fermandois obligan a afrontar esas conductas sin la mirada que rápidamente califica en términos de irracionalidad o inhumanidad a aquello que nos anonada. La gran lección que los libros nos enseñan es que no hay espacio para salirse del ámbito de la verdad, en la medida en que, en tantos seres vivos, sociales y con lenguaje, no hay espacio para no vivir la vida de la investigación y para no lidiar, en la práctica conversacional, con la articulación con los otros de nuestras redes de creencias.

Así, los libros que aquí consideramos no son un punto de llegada para abordar el tipo de fenómenos que suelen englobarse bajo el nombre "postverdad" (nombre que, ahora, tras las conclusiones a las que arribamos, se nos vuelve paradojal, pues no es concebible la vida humana postverdadera). Los libros son, así, un punto de partida que obliga a enfrentar episodios como el mencionado sobre la base de la comprobación antropológica de que si hay mentirosos y charlatanes es justamente porque la praxis discursiva humana es indisociable del uso de la palabra "verdad", y que casos extremos de acreditación de los mentirosos y los charlatanes demandan un instrumental conceptual diferente al de la mera imputación de pertenencia a una Otredad condenable, pues no nos quedaría otra salida que la identificación de dicha Otredad con la No Humanidad. Así, podríamos señalar que Hurtado y Fermandois nos permiten extraer una última lección: rechace toda filosofía que nos conduzca a ver a otro (aun a aquel otro más anonadante) como Otro No Humano. La antropología filosófica implícita en ambos textos obliga así a ensanchar el instrumental teórico pertinente; no nos alcanza con "verdad" y "justificación" para abordar lo que nos deja perplejos. La tarea filosófica es enorme, y estos dos libros nos permiten vislumbrar su importancia y su urgencia.[15]

[15] Agradezco al evaluador anónimo por las sugerencias para mejorar el texto.

Bibliografía

Brandom, R. (1994). *Making it explicit*. Harvard University Press.

Brandom, R. (2009). Why truth is non important in philosophy. En R. Brandom, *Reason in philosophy: Animating ideas* (pp. 156-176). Belknap Press of Harvard University Press.

Craig, E. (1999). *Knowledge and the state of nature*. Oxford University Press.

Fermandois, E. (2024). *Si bien es cierto: Sobre verdad, mentira y otros asuntos*. Ediciones UC.

Frankfurt, H. (1988). The importance of what we care about. En H. Frankfurt, *The importance of what we care about* (pp. 80-94). Cambridge University Press.

Grimaltos, T., & Rosell, S. (2021). *Mentiras y engaños: Una investigación filosófica*. Cátedra.

Hurtado, G. (2024). *Biografía de la verdad: ¿Cuándo dejo de importarnos la verdad y por qué deberíamos recuperarla?* Siglo XXI.

Kusch, M. (2011). Social epistemology. En S. Bernecker & D. Pritchard (Eds.), *The Routledge Companion to Epistemology* (pp. 873-884). Routledge.

McIntyre, L. (2018). *Post-truth.* Massachusetts Institute of Technology.

Mills, C. W. (2005). "Ideal Theory" as Ideology. *Hypatia*, *20*(3), 165-184. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00493.x

Navarro, J. (2024). La naturaleza de la mentira: Acerca de Mentiras y engaños, de Tobies Grimaltos y Sergi Rosell. *Análisis Filosófico, 44*(2), 321-332. https://doi.org/10.36446/af.e972

Penelas, F. (2001), Deflacionismo y conversacionalismo. En R. Caracciolo & D. Letzen (Eds.), *Epistemología e historia de la ciencia*, vol. 7 (pp. 573-578). Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

Penelas, F. (2009). El conversacionalismo y la verdad como norma de la aserción: El debate Rorty / Engel. *Revista de Filosofía*, *34*(1), 27-50. https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0909120027A

Penelas, F. (2022). The importance of words: Ironism, liberalism, and the private / public distinction. En S. Dieleman, D. McClean & P. Showler (Eds.), *The ethics of Richard Rorty: Moral communities, self-transformation* (pp. 193-205). Routledge.

Price, H. (1998). Three norms of assertibility, or how the Moa became extinct. *Noûs, 32*(S12), 241-254. https://doi.org/10.1111/0029-4624.32.s12.11

Rorty, R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge University Press.

Rorty, R. (1991). Pragmatism, Davidson and truth. En R. Rorty, *Objectivity, relativism and truth* (pp. 126-150). Cambridge University Press.

Sellars, W. (1956). Empiricism and the philosophy of mind. En H. Feigl & M. Scriven (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I (pp. 253-329). University of Minnesota Press.

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Belknap Press of Harvard University Press.

Shapin, S. (1994). *A social theory of truth: Civility and science in Seventeenth-Century England*. University of Chicago Press.

Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir: Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo.* Fondo de Cultura Económica.

Wellmer, A. (2013). La disputa por la verdad: Pragmatismo sin ideas regulativas. En A. Wellmer, *Líneas de fuga de la modernidad* (pp. 101-132). Fondo de Cultura Económica

Williams, B. (2002). *Truth and truthfulness: An essay in genealogy*. Princeton University Press.

Recibido el 25 de noviembre de 2024, aceptado el 30 de enero de 2025.