



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

La superación pragmátista de la epistemología en la obra de Rorty.

Autor:

Kalpokas, Daniel

Tutor:

Moretti, Héctor

Alberto

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TECIS 10-3-15

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 809.259	MESA
12 AGO 2003	DE
Agr.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

TEMA:
**LA SUPERACION PRAGMATISTA DE LA EPISTEMOLOGIA
EN LA OBRA DE RORTY**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Director: Dr. Alberto Moretti

Doctorando: Prof. Daniel Kalpokas

INDICE

INTRODUCCION	1
CAPITULO I: RORTY EN EL CONTEXTO DE LA FILOSOFIA NORTEAMERICANA DEL SIGLO XX.....	6
1.1. El pragmatismo clásico.....	7
1.2. La nueva síntesis del pragmatismo.....	13
1.3. Giro lingüístico positivismo lógico.....	18
1.4. El pragmatismo romántico de Richard Rorty.....	25
CAPITULO II: EL PRAGMATISMO COMO FILOSOFIA POST-EPISTEMOLÓGICA.....	35
2.1. Crítica de la filosofía de la mente.....	35
2.2. La crítica de Rorty a la epistemología.....	38
2.2.1. El surgimiento de la epistemología.....	38
2.2.2. Fundacionismo, representacionismo y destrascendentalización de la filosofía.....	44
2.3. Epistemología, hermenéutica y conversación.....	50
2.4. Filosofía sistemática vs filosofía edificante.....	52
2.5. El pragmatismo como filosofía anti-fundacionista y anti-representacionista.....	55
CAPITULO III: ETNOCENTRISMO, LIBERALISMO Y CONVERSACION.....	59
3.1. Etnocentrismo, justificación y verdad.....	59
3.2. Etnocentrismo, liberalismo y educación sentimental.....	70
3.3. Liberalismo, etnocentrismo e incommensurabilidad.....	78
CAPITULO IV: JUSTIFICACION, VERDAD Y PRACTICA SOCIAL.....	82
4.1. La crítica de Putnam a la concepción rortyana de la justificación.....	82
4.2. Pragmatismo, darwinismo y condiciones epistémicas ideales.....	85
4.3. Conclusión.....	97
CAPITULO V: VERDAD, PRAGMATISMO Y PROGRESO.....	99
5.1. Pragmatismo, verdad y meta de la investigación.....	99
5.2. La concepción peirceana de la verdad.....	101
5.3. La concepción rortyana de la verdad.....	103
5.4. Pragmatismo y minimalismo acerca de la verdad.....	106
5.5. Verdad y asertabilidad justificada.....	110
5.6. Progreso, justificación y cambio conceptual.....	118
5.7. Conclusión.....	123
CAPITULO VI: ¿UNIVERSALISMO O ETNOCENTRISMO?.....	124
6.1. El contexto de la discusión: el giro pragmático.....	124
6.2. El carácter incondicional de la verdad.....	129
6.3. Verdad, justificación y trascendencia.....	141
CAPITULO VII: ¿REALISMO O PRAGMATISMO?.....	147
7.1. Realismo y juegos de lenguaje: la crítica de Taylor al programa pragmatista de Rorty.....	148
7.2. Pragmatismo y verdad: la crítica de Rorty al realismo de Taylor.....	155
7.3. Vocabularios, realismo y verdad.....	162
7.4. Conclusión.....	181

CAPITULO VIII: MENTE, MUNDO Y VERDAD.....	183
8.1. El pragmatismo como anti-representacionismo.....	184
8.2. El empirismo mínimo de McDowell.....	185
8.3. Contenido empírico, causalidad y verdad.....	190
CAPITULO IX: LA UTOPIA LIBERAL DE RICHARD RORTY.....	205
9.1. El liberalismo post-filosófico de Richard Rorty.....	205
9.2. Pragmatismo, verdad y liberalismo.....	213
9.3. La distinción público-privado.....	215
9.4. Esteticismo, contingencia y conversación.....	223
9.5. Liberalismo, ironía y redescipción.....	230
9.6. Conclusión.....	232
CAPITULO X: VERDAD, JUSTIFICACION Y REALISMO.....	234
10.1. Justificación y verdad.....	234
10.2. Realismo y realidad.....	239
CAPITULO XI: LA FILOSOFIA DESPUES DEL FUNDACIONISMO.....	251
11.1. Filosofía sistemática vs filosofía edificante. La crítica rortyana de la filosofía.....	252
11.2. ¿El final de la filosofía?.....	258
11.3. Entre la ciencia y la literatura: la filosofía como disciplina independiente.....	264
11.4. La epistemología después del fundacionismo.....	273
BIBLIOGRAFIA:	278

SIGLAS

En las citas de las obras de Rorty se han utilizado las siguientes siglas para abreviar los títulos de sus libros.

GL: Rorty, R., *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990

PMN: Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979

CP: Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982

CIS: Rorty, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989

ORT: Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

EHO: Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

EC: Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Bs As, FCE, 1997

PP: Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998

TP: Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998

AOC: Rorty, R., *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998

PSH: Rorty, R., *Philosophy and the Social Hope*, London, Penguin, 1999

LA SUPERACION PRAGMATISTA DE LA EPISTEMOLOGIA EN LA OBRA DE RORTY

Introducción

Desde sus inicios, la filosofía moderna presentó a la epistemología¹ como su más alto orgullo. Las cuestiones relacionadas con el origen, naturaleza y fundamento del conocimiento constituían el centro de la reflexión filosófica. La teoría del conocimiento era la disciplina filosófica paradigmática. Según lo entendían los pensadores de los siglos XVII y XVIII, mientras la ciencia avanzaba acumulativamente e iba satisfaciendo nuestras inquietudes acerca del mundo, la reflexión filosófica se ocupaba de fundamentar la validez del conocimiento. Pues bien, el siglo XX introdujo una ruptura decisiva con esta forma de pensar. En el ámbito de la filosofía continental, la crítica de la teoría del conocimiento puesta en marcha vigorosamente por Nietzsche y Heidegger ha desplazado a dicha disciplina del centro de la filosofía. En el mundo anglosajón, el nuevo pragmatismo de Richard Rorty ha operado un giro semejante. En efecto, desde fines de los años setenta, de una forma gradual pero constante, el filósofo norteamericano se ha dedicado a deconstruir los presupuestos básicos que, fundamentalmente desde Kant, han contribuido a hacer de la epistemología una disciplina *a priori*, que se ocupa de los fundamentos de toda forma posible de conocimiento.

En este contexto, la importancia de una consideración detallada y sistemática de la obra de Rorty reside en que, por un lado, el filósofo norteamericano ha sacado consecuencias radicales de la crisis de la filosofía moderna, desarrollando argumentos que provienen de distintas tradiciones filosóficas (Nietzsche, Heidegger, James, Dewey, Wittgenstein, Sellars, Quine, etc.), presentándolos en un lenguaje técnico actualizado y sugiriendo, además, una alternativa filosófica (el pragmatismo) que, de diferentes formas, está presente en casi todos los intentos contemporáneos por dejar atrás lo que Habermas llama "la filosofía del sujeto". Por otro lado, Rorty ha tratado de llevar adelante su programa de investigación sin renunciar a la argumentación (algo que se echa en falta en muchos autores postmodernos) ni a presentar de manera clara sus tesis principales. En tal sentido, Rorty se vale de las herramientas que le provee la filosofía analítica para, de un modo inmanente, criticar los supuestos básicos de la misma corriente analítica. Así pues, siguiendo a autores como Wittgenstein, Sellars, Quine y Davidson, Rorty ha sometido al marco conceptual básico de la epistemología a una crítica radical. La crítica de la idea de la mente como "espejo de la naturaleza" y de la concepción del conocimiento asociado a ella constituye el tema central de *Philosophy and the Mirror of Nature*. Allí Rorty sienta las bases de lo que luego será su propio programa

¹ A lo largo de todo este trabajo, siguiendo a Rorty y a la bibliografía anglosajona en general, utilizo los términos "Erkenntnistheorie" y "Epistemología" como sinónimos, sin hacer una distinción terminológica entre "teoría del conocimiento" en sentido estricto y "epistemología" como teoría del conocimiento científico.

filosófico hasta el día de hoy: la superación del paradigma epistemológico moderno a través de la filosofía pragmatista de James y Dewey tamizada y actualizada por la obra de Davidson. En el libro anteriormente citado, Rorty todavía aludía dubitativamente a su propia concepción de la filosofía como “conductismo epistemológico” para dar a entender una concepción que se había desembarazado de toda una constelación conceptual que incluía nociones tales como “mente”, “representación”, “fundamentos del conocimiento”, “verdad como correspondencia”, etc. El problema que tales nociones comportan, *grosso modo*, es que sugieren la idea de una investigación *a priori* acerca de los límites del conocimiento, al tiempo que parecen asegurar, por sí mismas, un fundamento definitivo para todas las áreas del saber. Pero el fundacionismo, que es uno de los blancos primordiales de la crítica rortyana, no habría sido posible sin una concepción determinada del conocimiento, a saber: el representacionismo. De ahí que la crítica del fundacionismo esté ineludiblemente ligada con la crítica de este último. En *Consequences of Pragmatism*, consciente de los vínculos que lo unen a James y Dewey, Rorty empieza a utilizar invariablemente el término “pragmatismo” para referirse a su filosofía. Desde entonces, Rorty ha insistido en ofrecer al pragmatismo como un vocabulario alternativo al heredado de Descartes y Kant. Con ello, pretende haber introducido una suerte de “revolución paradigmática” en el campo de la filosofía. En este sentido, la idea de “superación” de la epistemología, tal como reza en el título de la presente investigación, no debería entenderse, si hemos de seguir al propio Rorty en esto, como sinónimo de “más racional” o “que se ajusta mejor a la realidad”. En efecto, en la medida en que conceptos tales como “verdad como adecuación”, “racionalidad” y “objetividad” aparecen como objetos teóricos a deconstruir, el pragmatismo rortyano se presenta como un vocabulario nuevo, “más útil” para ciertos propósitos que el vocabulario epistemológico. Pero el pragmatismo no viene a suplantarse a la epistemología, es decir, no pretende hacer mejor la tarea ni resolver los problemas que plantearon Descartes, Kant o Carnap. En un sentido terapéutico, Rorty esgrime su versión del pragmatismo como un “cambio de tema”, un conjunto nuevo de problemas y de herramientas para lidiar con ellos. Una concepción en donde ni el fundacionismo ni el representacionismo tienen lugar alguno. El pragmatismo, pues, es esgrimido por Rorty como un vocabulario más conveniente a los fines de nuestras sociedades liberales postmodernas y más idóneo para enlazarse coherentemente con la imagen darwinista del hombre. En tanto antirrepresentacionismo, el pragmatismo de Rorty no pretende ser un intento de respuesta al debate entre realistas y anti-realistas, sino un modo de disolver o esa disputa dejando de lado los supuestos representacionistas que tanto uno como otro bando comparten. En este sentido, siguiendo a Peirce, Rorty concibe a las creencias como hábitos de acción (y no como representaciones o cuasi-imágenes del mundo). La importancia de esta estrategia reside, no sólo en que se desentiende de una de las discusiones que más en vilo ha tenido a la filosofía anglosajona, sino que involucra una reconsideración de nociones tan centrales para la epistemología como la de “objetividad” (que Rorty reemplaza por la de “solidaridad”), la de “verdad” (en donde Rorty

combina la concepción pragmatista con la corriente deflacionista actualmente en boga) y la de "justificación" (en referencia a la cual surge el etnocentrismo rortyano). De esta suerte, el antirrepresentacionismo e instrumentalismo rortyanos se presentan como un notable desafío a la epistemología de viejo cuño y a todo planteo que, de algún modo, pretenda salvaguardar algunos conceptos de la epistemología moderna con el objeto de desarrollar un enfoque filosófico del conocimiento.

El propósito de la presente investigación no es exegetico, hermenéutico o reconstructivo; antes bien, se pretende analizar la crítica rortyana de la epistemología junto con su propuesta de superación a fin de ofrecer una evaluación del programa pragmatista de Rorty en su conjunto y, al propio tiempo, sugerir en un sentido programático vías de análisis alternativas que permitan un más adecuado abordaje de los problemas en cuestión. La idea es explicitar algunos de los supuestos del pragmatismo rortyano que resultan discutibles para ponerlos en consideración a la luz de las consecuencias que el propio Rorty ha extraído de ellos. A tal fin se considerarán dos aspectos de la obra de Rorty: aquel que concierne a cuestiones de epistemología, lógica y filosofía del lenguaje, por un lado, y aquel referido a las consecuencias políticas que el filósofo norteamericano extrae de su giro pragmatista, por otro. Así pues, en los primeros capítulos de este trabajo se procederá a describir, examinar y discutir las principales tesis de Rorty acerca del conocimiento, la noción de verdad, el papel de la justificación y el vínculo que, desde una posición darwiniana, cabe establecer entre lenguaje y mundo. A continuación (capítulo IX), se prestará atención a las implicancias que la "revolución pragmatista" de Rorty posee para la cultura liberal de nuestros días. La tesis que se sostiene a lo largo de los once capítulos es doble: por un lado, que el pragmatismo de Rorty no supera de ningún modo la epistemología, sino que, antes bien, conduce a aporías insalvables que tienen su raíz en su concepción contextualista y anti-realista del conocimiento. Por otro, se afirma que una determinada concepción realista y universalista del conocimiento constituye una forma adecuada de resolver los problemas que presenta la versión "des-epistemologizada" del pragmatismo de Rorty. Sin embargo, la concepción propuesta no apunta a una superación de la epistemología en tanto disciplina filosófica con problemas, preguntas y discusiones propias, sino que, más bien, sugiere, en todo caso, un abandono de *una* tradición epistemológica particular: la cartesiana. Los capítulos I y II son meramente descriptivos: el primero se aboca a situar la filosofía de Rorty en el marco de la filosofía contemporánea norteamericana; el segundo, en cambio, expone las líneas principales de la crítica de Rorty a la epistemología moderna. Los capítulos III a VIII presentan consideraciones críticas sobre diversos puntos del pragmatismo rortyano. Los capítulos III y IV versan sobre el concepto de "justificación". El capítulo III considera la concepción etnocéntrica de la justificación que Rorty liga a su anti-representacionismo. Allí se pretende poner de manifiesto los problemas que esta posición comporta, señalar sus vinculaciones con el relativismo así como desentrañar la fuente de esas dificultades: la falta de

una distinción clara entre los aspectos descriptivos y normativos del concepto de "justificación". El capítulo IV examina el debate entre Rorty y Putnam en torno a la justificación a fin de tomar posición respecto del problema que suscita tal debate. Específicamente, se sostiene que ni la justificación ni la corrección de los estándares de justificación pueden entenderse cabalmente si renunciamos a la idea de que lo justificado y la corrección de los criterios utilizados para ello son lógicamente independientes de la opinión de nuestros pares. A través de la discusión del etnocentrismo rortyano, ambos capítulos promueven una concepción universalista de la justificación. Los capítulos V y VI tienen a la verdad por tema. El primero discute la concepción pragmatista y deflacionista de la verdad de Rorty. Se sostiene, en primer lugar, que la versión pragmatista (jamesiana) de la verdad no es fácil de compatibilizar con la versión minimalista que Rorty también quiere sostener. En segundo término, se argumenta que "verdadero" debe ser entendido como un concepto distinto al de "justificado", pues, de otro modo, no se podría dar cuenta del falibilismo que asociamos al conocimiento. Por último, se observa que la concepción rortyana del conocimiento torna imposible de concebir (o, al menos, difícil de explicar) el progreso cognitivo. El capítulo VI aborda el debate Rorty-Habermas en torno del universalismo. Rorty sostiene que el etnocentrismo es la consecuencia lógica del giro pragmático, mientras que, para Habermas, es una concepción no contextualista la que realmente se desprende de dicho giro. En este punto, y a la luz de los argumentos de uno y otro bando, se intenta mostrar en qué sentido puede decirse que la verdad trasciende todo contexto particular. Por último, se hacen algunas consideraciones sobre la difícil relación entre verdad y justificación. Los capítulos VII y VIII tratan del realismo. El capítulo VII examina el debate Rorty-Taylor sobre las consecuencias de la superación de la epistemología: para Rorty, dicha superación nos deja en el pragmatismo; para Taylor, en una forma de realismo. El análisis de este debate muestra que, no sólo hay una forma de realismo que Rorty acepta o debería aceptar (el realismo entendido como una tesis ontológica), sino, también, que la aceptación de dicha forma de realismo socava muchas de las afirmaciones que Rorty ha hecho contra el realismo. Aquí también se presenta una crítica de la concepción rortyana del cambio conceptual. El capítulo VIII se pregunta si el mundo puede desempeñar algún papel epistémico en la determinación de la creencia. Para ello, se contraponen la versión del empirismo mínimo de McDowell al anti-representacionismo de Rorty y Davidson. Se sostiene que, a menos que concedamos que el mundo hace verdaderas nuestras creencias, no puede explicarse cómo es que llegamos a tener creencias, ni puede evitarse la arbitrariedad en la construcción de sistemas de creencias coherentes pero sin ninguna conexión con la realidad. La tesis, pues, de este capítulo es que nuestro vínculo con la realidad no puede ser solamente causal. El capítulo IX examina las implicaciones que la superación de la epistemología tiene para la teoría política liberal. La utopía liberal de Rorty se basa en los siguientes puntos: abandono de toda fundamentación filosófica de las instituciones, poetización de la cultura, distinción público-privado, articulación del pragmatismo con el liberalismo y ampliación del "nosotros"

liberal. Se supone que todos estos elementos deberían asegurar la disminución creciente de la crueldad y la humillación, así como una ampliación pacífica (por medios persuasivos) de la comunidad liberal. El capítulo muestra las dificultades de este programa si se adoptan los puntos esenciales de la utopía postmetafísica rortyana. En contraposición, se sostiene que buena parte de las categorías y distinciones de las cuales Rorty quiere deshacerse son indispensables para la dinámica de las instituciones liberales. El capítulo X sintetiza los resultados de la discusión hasta ese momento e intenta bosquejar programáticamente algunas respuestas pendientes de capítulos anteriores. Allí se sostiene una versión de la concepción correspondentista de la verdad y una forma de realismo que bien podría denominarse "realismo pragmático". El capítulo XI, finalmente, considera la concepción que Rorty tiene de la filosofía en general. Se sostiene una doble tesis: primero, que la crítica de Rorty a la epistemología conduce al final de la filosofía al reducirla a la literatura; en segundo lugar, se intenta defender una concepción de la filosofía que, renunciando al fundacionismo, se concibe, no obstante, como disciplina autónoma. Para terminar, se sugiere que, como los clásicos del pragmatismo, la epistemología debería ser reconstruida, antes que abandonada.

CAPITULO I

RORTY EN EL CONTEXTO DE LA FILOSOFIA NORTEAMERICANA DEL SIGLO XX

En la historia de la filosofía norteamericana del siglo XX suelen distinguirse tres períodos: el primero está caracterizado por el predominio del pragmatismo clásico. Aquí, el lazo unificante es lo que Dewey llamó “la influencia de Darwin en la filosofía”¹. Bajo el supuesto evolucionista de que la mente no es más que una colección de habilidades tendientes a asegurar la supervivencia, los pragmatistas concibieron el desarrollo personal en términos de conducta adaptativa dentro de un entorno cultural, social, político y económico. Este fue el marco general dentro del cual se desarrollaron la psicología, la teoría del conocimiento, la teoría social y política de este período. La segunda fase empieza cuando los positivistas lógicos arriban a Norteamérica tratando de escapar del nazismo, a fines de los años 30 y principios de los 40. Positivistas lógicos como Carnap y pragmatistas americanos como Morris reconocieron inmediatamente los puntos en común que tenían ambas tradiciones. Los pragmatistas de aquel entonces vislumbraron, por ejemplo, en la máxima pragmática una primera aproximación a la teoría verificacionista del significado de los positivistas lógicos, de acuerdo con la cual ninguna proposición que no pueda determinarse como verdadera o falsa posee un significado claro. En ambos casos, se consideró a las ciencias naturales (y a su experimentalismo) como el paradigma del conocimiento (en oposición a una visión contemplativa del conocer). A principios de los 60 tenemos, sin embargo, una reacción contra el fetichismo del método científico, el cientificismo y la tecnocracia, y una renovada atracción por la estetización de la experiencia. Con ello se abre el tercer período en la historia de la filosofía norteamericana del siglo XX. Este cambio se debió, entre otras cosas, a la toma de conciencia de los peligros que entrañaba el desarrollo científico-técnico, de cuyo poder destructivo nos había advertido la segunda Guerra Mundial. Este cambio de enfoque fue acompañado por una crítica de la filosofía positivista de la ciencia. Kuhn argumentó que la ciencia no era en el fondo más racional que otras áreas culturales y que, por tanto, todos los intentos por demarcar la específica racionalidad científica estaban desencaminados. Quine, por su parte, llegó a sostener que ninguna cantidad de información puede determinar qué esquema conceptual es mejor para interpretar la experiencia aparte de nuestros propósitos y problemas. Sostuvo que la elección entre distintas teorías debía hacerse fundamentalmente sobre la base de criterios pragmáticos; y si bien puede considerarse a Quine como el último de los positivistas lógicos, su holismo del significado, su crítica de la distinción analítico-sintético y su orientación hacia una concepción pragmatista del conocimiento representa, al mismo tiempo, la disolución de las bases sobre las

¹ Dewey, J., “La influencia del darwinismo en la filosofía”, en Faerna, A., ed., *Dewey. La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

cuales se había erigido este movimiento filosófico. De esta forma, el pragmatismo comenzó a desvincularse del positivismo lógico, del cientificismo y tecnologismo, y a asociarse más bien con las humanidades. En este punto, y desde la perspectiva de la historia de las ideas, fue de capital importancia la publicación, en 1979, del libro de Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*. Allí Rorty criticaba a sus colegas por permanecer atrapados en el sueño platónico de hallar un único lenguaje verdadero, en el cual presumiblemente estaría escrita la propia naturaleza. Según Rorty, el camino de pragmatización de la filosofía analítica iniciado por Quine conducía a retirar los privilegios que el método científico había tenido por sobre el quehacer de los poetas y artistas. Rorty sugería, además, que el final de la epistemología era un evento cultural comparable al desplazamiento de la teología del centro de la cultura. Una cultura postempirista, postfilosófica y postmoderna conducía, en última instancia, a una sociedad liberal libre de resabios metafísicos, en donde la autocreación individual quedaba convenientemente garantizada una vez que el reconocimiento de la contingencia de nuestro lenguaje y de nuestras instituciones se hacía efectivo. Pues bien, puesto que estos tres períodos que jalonan la historia intelectual de los Estados Unidos constituyen el horizonte dentro del cual se desarrolla la filosofía de Rorty, intentaré, en lo que sigue, caracterizar sucintamente cada uno de estos períodos a fin de contextualizar la obra de Rorty en el marco de la filosofía norteamericana contemporánea. Ello alumbrará sus filiaciones y rechazos a la vez que nos permitirá entender las motivaciones de su reacción al marco filosófico de la segunda mitad del siglo XX.

1.1. El pragmatismo clásico

La historia de la filosofía norteamericana antes del siglo XIX suele ser dividida en tres períodos: el primero está dominado por el cristianismo en su forma calvinista. La principal figura aquí es Jonathan Edwards. Sus problemas y concepciones tuvieron, sin embargo, su origen en Europa. En teología, fue un seguidor de Calvino, y una de sus principales aspiraciones fue tratar de mostrar que la verdad del calvinismo permanecía incólume ante la gran revolución científica de Europa. El segundo período estuvo dominado por los llamados trascendentalistas, quienes intentaron preservar los valores espirituales y morales del calvinismo mientras rechazaban sus dogmas. Aquí hallamos nuevamente una fuerte influencia europea. El tercer período —que comprende más o menos el lapso que va desde 1880 hasta 1940, y que ha sido llamado “La Edad de Oro de la filosofía norteamericana”— estuvo dominado fundamentalmente por el pragmatismo. El pragmatismo es la filosofía distintivamente norteamericana. Con él tenemos por primera vez una forma de pensamiento que no tuvo su origen en Europa, sino que, más bien, surgió en Norteamérica para extenderse luego a Europa. Aunque parece haber sido Charles Sanders Peirce quien no sólo introdujo el término “pragmatismo” en este escenario, sino también el que trazó los lineamientos

fundacionales de esta corriente, fue William James quien le dio al pragmatismo fama mundial. A partir de ahí, el pragmatismo ganó seguidores en diversas partes de Europa².

Ahora bien, el término “pragmatismo” está preñado de ambigüedad. Tanto en su uso filosófico como en su uso corriente, puede designar tanto a una escuela de pensamiento o una línea de reflexión cuanto, simplemente, a una determinada actitud, una perspectiva sobre el mundo. En un sentido ordinario, “pragmatismo” puede referirse a un modo de estar con las cosas en la que la utilidad y el cálculo individual tienen la preeminencia. En un contexto filosófico, parece equivalente a algo así como “materialismo”, “empirismo” o “sensualismo”. Si nos retrotraemos a la etimología del término, *prágma*, *prágmatos* menciona “la cosa” o “el asunto”, “el trabajo” o la “acción”. Empero, en cuanto dirigimos la atención a los clásicos del pragmatismo, observamos que su visión del pragmatismo poco tiene que ver con la comprensión común del término (lo cual es manifiesto sobre todo en el caso de Peirce). El pragmatismo no es una ideología de la acción por la acción misma –como todavía a veces se cree– sino un movimiento que intentó recuperar para la razón y los valores humanos el dominio sobre la acción irreflexiva que en la cultura moderna amenazaba a los individuos con su lógica deshumanizante, y que pretendió instituir (o restituir) al mismo tiempo a la práctica como el juez supremo de los productos del pensamiento. Quiso ser crítico y constructivo a la vez respecto de la tradición filosófica que se había distanciado del mundo “real” y que había convertido al filósofo en un pensador de otro mundo, sin conexión alguna con los problemas de su sociedad.

Por otro lado, no es sencillo alcanzar una definición común del pragmatismo en cuanto movimiento filosófico, pues cada uno de los autores en cuestión sostuvo su propia versión de lo que era el pragmatismo³. Como se sabe, A.O. Lovenjoy detectó trece sentidos distintos del término “pragmatismo”. Además, el pragmatismo no se concentra exclusivamente en la filosofía, sino que se abre a otros campos del saber como el derecho, la educación, la psicología, la sociología o la teoría política. Por ello, no se ha transmitido como un cuerpo teórico definido, sino como un conjunto más o menos difuso de ideas que ha arraigado en diversas corrientes contemporáneas. Así pues, en lugar de considerar al pragmatismo como un *corpus* cerrado, es mejor hablar de un “aire de familia” que comparten todos aquellos autores llamados “pragmatistas”. Faerna ha sugerido, como lema del ideal filosófico del pragmatismo, el siguiente: “*Lograr una síntesis conceptual entre la interpretación del hombre como ser que piensa, que juzga y que comprende, y la interpretación del hombre como ser que actúa, que proyecta, que toma decisiones y que valora*”⁴. El término “síntesis conceptual” apunta a la elaboración de un conjunto único de categorías de interpretación que dé cuenta de dos dimensiones humanas al mismo tiempo: la que pertenece al hombre

² F.C.S. Schiller en Gran Bretaña y G. Sorel en Francia, por ejemplo.

³ Cfr. Bernstein, R. “American Pragmatism: The Conflict of Narratives”, en Saatkamp, G., Jr, *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 54-67.

⁴ Faerna, A.M, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 7.

como ser natural y la que se refiere a él como ser pensante o espiritual. La necesidad de una síntesis así venía motivada –para los pragmatistas- por la fútil oscilación entre materialismo y espiritualismo en la que se hallaba atrapada la tradición.

En cuanto a las filiaciones filosóficas, el pragmatismo se sitúa junto a la tradición empirista anglosajona. Con ella sostiene que no hay más fuente y fundamento para el conocimiento que la experiencia, y que a partir de esta, junto con procedimientos de investigación que se manifiestan ejemplarmente en la ciencia, se alcanza el único saber sustantivo y garantizado. También sostiene que no es tarea de la filosofía rivalizar con el conocimiento empírico, sino demarcar su alcance y sus límites y esclarecer su justificación. Pero a diferencia del neopositivismo, los pragmatistas no se inspiraron en la física matemática, sino en la psicología y en la biología. Además, está la preocupación ética y política del pragmatismo, plasmada sobre todo en la obra de James y Dewey, y que ha tenido su línea de continuidad en autores contemporáneos como Putnam y especialmente en Rorty.

Para explicar el origen del pragmatismo es preciso remontarse hasta los días del “Club Metafísico”, en Cambridge, en la década de 1860, en donde Peirce, James, Chauncey Wright, John Fiske y todo un grupo de personas de distinta procedencia profesional se reunían con el objeto de poner en contacto al público de Nueva Inglaterra con el pensamiento de Hegel, Platón, Aristóteles y Kant. Wright parece haber sido una de las figuras centrales allí. Matemático de profesión, acometió la tarea de intentar resolver el conflicto entre fe y razón, entre ciencia y teología, al que había dado lugar la publicación, en 1859, de *El Origen de las especies* de Darwin. Muchas de sus insinuaciones se hallan reflejadas en la obra de Peirce y sus seguidores. Así pues, puede decirse que el pragmatismo surgió como resultado de la actividad cooperativa en el seno de una comunidad interesada en los problemas teológicos y científicos a los que había dado lugar la revolución darwiniana. En efecto, la teoría de Darwin, al concebir a la especie humana como una entre tantas de las especies naturales, puso en entredicho las tesis teleológicas acerca del lugar natural del hombre en el cosmos y la idea de que el hombre es ciudadano de dos mundos, uno material o natural y otro espiritual. Darwin sustituyó el concepto de dotación natural por el de logro evolutivo, lo estático por lo dinámico, y redujo así el crédito que se otorgaba a la idea de un creador que insufla espíritu a la materia inerte. Desde la perspectiva darwinista, el espíritu apareció como un logro de la materia. Es cierto que, desde el momento en que aporta el elemento irreductible de la conciencia, la especie humana representa un salto en la naturaleza, pero la conciencia debe ser comprendida –sostienen los pragmatistas- en continuidad con la realidad no consciente (sin ser por eso reducible a ella). Lo que rechazaban los pragmatistas era la idea de que la aparición de la conciencia se explicara como un salto hacia fuera de lo natural, como si perteneciera a otro mundo o a otra dimensión de la realidad. El mundo que es objeto de nuestro pensamiento debe ser el mismo que sirve de escenario para nuestra conducta. La escisión ontológica entre un mundo de entidades mentales y un mundo extramental en el que se realizan

nuestros propósitos como seres materiales debía ser abolida para que el dualismo entre pensamiento y acción también lo fuera. De ahí que usualmente el pragmatismo se caracterice por tratar de derribar las dicotomías tradicionales como las de teoría y práctica, cultura humanística y cultura científica, conocimiento y valor.

Pues bien, tales cuestiones ocupaban a menudo las discusiones del Metaphysical Club. Para los pragmatistas, una creencia puede verse como cierto tipo de hábito destinado a producir el éxito de una eventual acción. Una creencia verdadera podría interpretarse, pues, como la que sobrevive selectivamente, en pugna con otras, como instrumento idóneo para el organismo que precisa actuar. La asimilación de las tesis darwinistas implicó una actitud naturalista que los pragmatistas desarrollaron en su intento por reunificar la naturaleza humana escindida entre materia y espíritu, pensamiento y acción. Según los pragmatistas, pensamos en primera instancia porque necesitamos actuar, y esta conexión esencial con la acción no puede ser ignorada a la hora de considerar los productos del pensamiento.

Hay también en todos los filósofos pragmatistas una preocupación prioritaria por la clarificación del pensamiento. Para ello, el filósofo precisa un método. La máxima pragmática de Peirce no era en un principio más que una regla metodológica para el análisis del significado; su fin era aclarar el contenido real de los conceptos empíricos estableciendo una conexión con la acción posible. En su artículo "How to make our ideas clear", publicado en el *Popular Science Monthly*, en 1878, Peirce definió así la máxima pragmática: "Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto"⁵. Posteriormente, Peirce aclaró que esta máxima sólo era aplicable a lo que él llamaba "conceptos intelectuales". Según esta máxima, las consecuencias experimentales de un concepto son su significado. Decir, por ejemplo, que algo es quebradizo es decir que "si se lo golpeara, se haría pedazos". Para comprender el significado de nuestra idea no es menester realizar efectivamente el experimento; basta con que seamos capaces de concebir las consecuencias experimentales, si es que pretendemos, claro está, que nuestras ideas signifiquen realmente algo. Peirce vio que, a raíz de los trabajos de Maxwell, Boltzmann, Gibbs y Darwin, la ciencia misma había cambiado: el mundo se revelaba como mucho menos determinista y menos mecanicista que como lo habían concebido Newton, Laplace y Kant. Se trataba de un mundo en proceso, nunca acabado, signado por el azar, la contingencia y la adaptación. De ahí la importancia que Peirce concedió al razonamiento probabilístico y estadístico. Peirce concluyó que en un mundo así, todas nuestras ideas debían ser pragmáticas en el sentido de Kant. En un mundo que cambia constantemente, las ideas nos guían de un lugar a otro de la investigación. El mejor método de fijación de la creencia para manejarse en un mundo de transformaciones constantes es aquel

⁵ Peirce, CH. S, "How to make our ideas clear", Buchler, J., *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.

que permite la corrección constante de las creencias, esto es, el método científico. Este método, aunque hace justicia a las condiciones cambiantes de la realidad, permite distinguir al mismo tiempo entre conocimiento y mera opinión. La verdad queda definida como una idea regulativa kantiana. Así podemos distinguir entre conocimiento y opinión considerando a la verdad como una propiedad de las creencias que, contrafácticamente, se postula para un futuro indefinido cuando la comunidad de investigación haya producido un acuerdo universal sobre la base de la información total.

Las ideas de Peirce quedaron prácticamente en la oscuridad hasta que William James les dio popularidad en una conferencia titulada "Conceptos filosóficos y resultados prácticos", que dictó en 1898 en la universidad de California. Simplificando mucho, se puede decir que James, con el término "pragmatismo", se refiere básicamente a dos cosas: al método pragmático tal como lo concibiera Peirce, y también a una nueva teoría acerca de la naturaleza de la verdad, que él considera implícita en el método pragmático⁶. Al aplicar la máxima pragmática al concepto de verdad, James llegó a lo que comúnmente se suele denominar —obviando los matices— "la teoría pragmatista de la verdad". Dijo James: "Cualquier idea que nos conduzca prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra enlazando las cosas satisfactoriamente, laborando con seguridad, simplificándolas, ahorrando trabajo es verdadera; esto es, 'verdadera instrumentalmente' (...) la verdad en nuestras ideas significa su poder de actuación"⁷. Y en otro lugar: "*Lo verdadero, dicho brevemente, es sólo el expediente de nuestro modo de pensar, de igual forma que lo justo es sólo el expediente del modo de conducirnos*"⁸. Para James —así como hoy en día para Rorty— es indistinto decir que es útil porque es verdadero o que es verdadero porque es útil. Ambas frases significan exactamente lo mismo. Sin duda, Peirce experimentó una fuerte hostilidad ante esta manera de entender el pragmatismo. Rechazaba el tono subjetivista y nominalista que James le había impreso. Peirce había fraguado su máxima pragmatista teniendo en mente los experimentos públicos de la ciencia de laboratorio. Para dejar en claro que el pragmatismo, tal como él lo había concebido, no era lo que James decía que era, rebautizó su concepción con el término "pragmaticismo", un término que, como él mismo sostuvo, es tan desagradable que está a salvo de cualquier intento de plagio⁹.

Dewey, por su parte, compartía con James la aversión hacia las teorías correspondentistas de la verdad, pero a diferencia de él, no pretendía ofrecer ninguna justificación de la religión tradicional y, como Peirce, desconfiaba del subjetivismo que James le había insuflado al pragmatismo. Sin embargo, a diferencia de Peirce, Dewey sí quería extender el pragmatismo a aspectos más amplios de la vida. Para Dewey, el pragmatismo no significaba otra cosa que la actitud de referir toda actividad cogitativa, toda consideración reflexiva a sus consecuencias, para su significado y prueba definitiva. Según Dewey, el

⁶ Paso por alto, aquí, las diferencias que pueden trazarse entre la comprensión peirceana y jamesiana de la máxima pragmática. Cfr. al respecto Murphy, J., *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, San Francisco, Westview Press, 1990, cap. 5.

⁷ James, W., *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 34.

⁸ *Ibid.*, p. 106.

lenguaje es un instrumento que transforma la experiencia de acuerdo con los propósitos de los seres humanos. El significado de una idea hace referencia a un conjunto de operaciones que han de efectuarse, hace referencia a las consecuencias producidas por un objeto o acontecimiento. Dewey reconocía en el lenguaje diversas funciones (por ejemplo: el lenguaje científico está centrado en la predicción y el control, mientras que el lenguaje estético está centrado en la expresión) pero, según él, todo lenguaje es en cierta forma prescriptivo en la medida en que se relaciona con los problemas de la conducta. Para Dewey, el ideal de la contemplación pura no es más que el reflejo de sociedades jerárquicamente estructuradas, de sociedades en donde el poder está legitimado en la medida en que uno está libre del trabajo¹⁰. El mundo del trabajo y el método experimental fueron liberados y racionalmente transformados por la cultura democrática y el desarrollo de las ciencias experimentales durante los siglos XVII y XVIII. Tras esta revolución lógica, epistemológica y filosófica, la filosofía debe abandonar su ideal de conocimiento especulativo y ser reconstruida a la luz de esta nueva concepción del conocimiento. Lo teórico ha de ser asimilado a la actividad práctica de la razón. La mente es adaptativa, y las adaptaciones están ligadas, por su misma naturaleza, a condiciones ambientales específicas. Esto implica que, fuera de la relevancia para la resolución de problemas específicos de una situación específica, lo que Dewey llama "investigación" carece de sentido. Según Dewey, los problemas de la filosofía no deben ser dejados a un lado, sino que, más bien, deben ser reconstruidos en un vocabulario que sea útil para la reforma social. Las ideas son herramientas o instrumentos de adaptación semejantes a los órganos biológicos. El valor que posee el conocimiento es, en última instancia, su utilidad para la adaptación al entorno. Dentro de su lógica de la investigación, Dewey sostiene que toda investigación arranca de conflictos que surgen dentro del ámbito de la experiencia inmediata; y la función de la reflexión intelectual es resolver la situación problemática. La investigación es la transformación dirigida o controlada de una situación indeterminada en otra tan definida en sus elementos constitutivos y relaciones propias, que convierte a los elementos de la situación original en un todo bien unificado. Las ideas a las que se llega en el curso de la investigación se conciben como hipótesis. Son planes de acción que se ponen a prueba mediante sus consecuencias experimentales. Lo que pone fin a la investigación es lo que Dewey llama "aserción garantizada". Una idea verdadera (aserción garantizada) resuelve una situación problemática, una falsa, no. Como puede verse, en el centro de su pragmatismo hay una fuerte visión darwinista o biologicista de la experiencia. En efecto, Dewey concebía la actividad pensante como una forma de adaptación a las provocaciones del medio ambiente. La mente o la conciencia no existen como entes separados, sino que han de entenderse como funciones y transacciones del organismo vivo con su entorno. Veamos ahora más de cerca la ruptura que el pragmatismo introdujo con la tradición epistemológica moderna.

⁹ Peirce, C.H.S., "The essentials of Pragmatism", Buchler, J., (ed), op. cit., p. 255.

¹⁰ Cfr. Dewey, J., *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostino, 1986 y *La busca de la certeza: un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, Bs As, FCE, 1952.

1.2. La nueva síntesis del pragmatismo

El vocabulario epistemológico de los siglos XVII y XVIII estuvo basado en conceptos tales como “idea”, “impresión”, “sensación”, “representación”, “mente”, etc. A partir de ellos se construye un modelo del conocimiento humano que postula una interacción mecánica entre el sujeto cognoscente y el mundo. Para el pragmatismo, la insuficiencia fundamental de este enfoque reside en la escisión entre el sujeto y el objeto a conocer. El pragmatismo está en busca de una síntesis entre procesos intelectivos, por una parte, y operaciones y fines prácticos, por la otra. Ni el empirismo ni el racionalismo ofrecían tal cosa, pues en ambos se postula un sujeto pasivo e independiente del ámbito práctico. A los efectos de la construcción de un modelo alternativo, la filosofía de Kant (y por cierto también la de Berkeley) tuvo una importancia vital para el pragmatismo. En efecto, desde el punto de vista de los pragmatistas, el logro fundamental de Kant fue el de abandonar la búsqueda de causas del conocimiento para centrarse en el proceso que éste comporta, aislando sus variables y determinando sus constantes. El criticismo de Kant sostiene que el conocer comporta una serie de mediaciones que, por ser intrínsecas a él, no solo explican cómo el conocimiento es posible, sino que también establecen sus límites. De esta forma, la concepción según la cual la mente duplica el mundo externo a través de las ideas que se forman causalmente en ella es superada definitivamente. “Empírico” ya no significa “compuesto de representaciones originadas por los sentidos” sino “sintetizado por ciertas reglas del sujeto”. El concepto de “experiencia” adquiere una particular connotación constructiva. La representación pasa a convertirse en síntesis. Peirce sustituye el sujeto trascendental kantiano por una comunidad de interpretación como aquella instancia que fija las condiciones de posibilidad del conocimiento. No son los conceptos puros del entendimiento los que constituyen los objetos de la experiencia sino, más bien, los principios generales que gobiernan la atribución de significado a un signo por parte de una comunidad de intérpretes. La crítica de los límites de la conciencia en general es sustituida por una crítica de los límites generales del sentido. Estos límites, a diferencia de Kant, no están dados de una vez y para siempre, sino que son fruto de una intersubjetividad que se despliega a través de un proceso histórico y social siempre abierto. Contrariamente a la lectura que Apel¹¹ ha popularizado de Peirce, Faerna sostiene –a mi juicio acertadamente– que no es el trascendentalismo el que le imprime su sello kantiano al pragmatismo, sino el planteamiento crítico que analiza a la experiencia como el resultado de actos interpretativos en los que aparece la mediación subjetiva e intersubjetiva, pues “El aparato categorial apriorístico responsable de la síntesis empírica, que el trascendentalismo entiende como un absoluto fuera del espacio y del tiempo, allí donde no puede verse condicionado o alterado por instancias ajenas a la conciencia (...) lo interpretan los pragmatistas en

¹¹ Apel, K-O, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997 y “De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental”, en Apel, K-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985.

términos relativos como el producto biológico, histórico y cultural de una continuada relación práctica con el entorno”¹². De este modo, este aparato categorial no sólo deja a un lado el solipsismo –pues la relación práctica con el entorno está mediada socialmente– sino que, además, pierde su carácter incondicional al ser naturalizado. Los esquemas simbólicos tienen un origen empírico-natural en la interacción individual y colectiva con el medio. Se trata, pues, de una lectura darwinista de Kant. Por tanto, el pragmatismo no entiende por “experiencia” una suma de percepciones o sensaciones que, de un modo atomístico, remiten a la realidad experimentada. Por el contrario, la experiencia es para ellos interpretación, esto es, un proceso en el que el sujeto toma unas ideas como signo de otras, o en el que ajusta las intuiciones a categorías propias. El análisis de la experiencia no retrocede hasta la causa de una idea o creencia, sino que avanza hacia la experiencia de la que la idea o creencia son causa, esto es, avanza hacia sus efectos en la experiencia ulterior. Todo juicio empírico implica una relación futura del sujeto con fenómenos futuros. La actividad cognitiva del sujeto equivale a una exploración de experiencias posibles –y no un mero registro de una realidad acabada y siempre igual a sí misma. Esta es una nota esencial del conocimiento tal como lo conciben los pragmatistas, pues es gracias a ello que el agente puede orientar su acción en vistas de sus objetivos¹³. Desde este punto de vista, la realidad no es algo fijo y determinado de una vez y para siempre, sino que es un proceso que surge de la dialéctica de indeterminación/determinación en la que los individuos participan activamente. Por otro lado, la relación sujeto-objeto es reemplazada (o al menos redimensionada) por un modelo de tipo orgánico a partir del cual, precisamente, se explica el surgimiento de esa dicotomía. El ser humano es un organismo peculiar: es capaz de actuar y de asociar su acción a la modificación deliberada de las situaciones en las que está inmerso. Puesto que su accionar no es compulsivo sino que está sujeto a su voluntad, a cada momento debe decidir qué curso de acción tomar en vistas de sus deseos y objetivos. De esta suerte, el mundo se le aparece como un abanico de posibilidades de experiencia ligadas a sus posibilidades de acción. Aquí, la actividad simbólica cumple su papel instrumental organizando todo ese potencial de experiencia en posibilidades de experiencia predecibles.

Principalmente, el pragmatismo propone redescubrir las operaciones cognoscitivas en unos términos que no disocien *ex hypothesi* al sujeto del objeto. Así, en lugar de tratar de explicar cómo entran en contacto esos dos polos, se busca una manera categorialmente adecuada de describir esa relación y de recomponer la imagen escindida del hombre con la realidad. Dos importantes consecuencias se siguen de este planteo: primero, la negación del subjetivismo escéptico, que describe al sujeto encerrado en su mundo de representaciones sin poder alcanzar nunca al objeto en sí; segundo, el rechazo del objetivismo

¹² Faerna, A.M., *op. cit.*, p. 89

¹³ Dice Dewey, por ejemplo: “El pragmatismo, por tanto, se presenta a sí mismo como una ampliación del empirismo histórico, pero con esta diferencia fundamental: que no insiste en los fenómenos antecedentes, sino en los fenómenos consecuentes; no en los precedentes de la acción, sino en sus posibilidades. Y este cambio en el punto de vista resulta casi revolucionario en sus consecuencias”, Dewey, J., “La evolución del pragmatismo norteamericano”, en Faerna, A.M., (ed), *Dewey. La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 71.

conductista, para el que la explicación del conocimiento debe prescindir de cualquier apelación a fenómenos de conciencia y limitarse al registro de fenómenos externos observables públicamente. Ambos planteos renuncian a la síntesis que promueven los pragmatistas, pues en ellas la actividad cognoscitiva aparece, o bien como un acto frustrado del sujeto, o bien como un proceso fisiológico y físico del que ha desaparecido la dimensión del sentido, esto es, la intencionalidad. La movida fundamental del pragmatismo es, pues, la siguiente: desarrollar una concepción del conocimiento en donde las categorías de sujeto y objeto pasen a un segundo plano para ceder su lugar a la noción privilegiada de acción¹⁴. Al hablar de acción hablamos a la vez de un polo activo y de una resistencia o conjunto de condiciones limitativas; pero también de algo que es genéticamente anterior a la distinción conceptual sujeto-objeto. Esta distinción sólo surge una vez que se ha reconocido en la experiencia ese juego dialéctico entre la espontaneidad de la acción y las resistencias que encuentra en su camino. Como dice Faerna: "Si fuéramos seres puramente pasivos o reactivos, o sí, en el otro extremo, nuestras iniciativas de acción no tropezaran jamás con obstáculo alguno, seríamos incapaces de trazar la frontera entre lo subjetivo y lo objetivo. En el primer caso, porque no habría una 'mente', es decir, una instancia que *activamente* organice, codifique e interprete los estímulos momentáneos como provenientes de una 'realidad'. En el segundo caso, porque habría una continuidad absoluta entre voluntad y experiencia, de manera que las categorías subjetivas lo invadirían todo"¹⁵. En ambos casos se pierde la distancia necesaria para distinguir entre lo experimentado y lo real, entre el sujeto y el objeto. Sin ella, ya no tendríamos un sujeto enfrentado a un mundo de objetos, sino un "sujeto" mezclado y confundido con el resto de las cosas. La acción, pues, como punto de encuentro entre el sujeto y el objeto, es el momento constituyente de ambas instancias. Sin la experiencia de su relación con el entorno, de los impulsos y resistencias, el sujeto no podría llegar a separar lo interno de lo externo, ni concebirse a sí mismo como un sujeto enfrentado al mundo. En este sentido, la acción está a la base de la dicotomía sujeto-objeto.

El pragmatismo, pues, no toma el modelo de la contemplación para explicar el acto de conocimiento, sino el despliegue de técnicas activas y manipuladoras por las cuales los agentes encaran el mundo y ajustan su conducta a él. Las funciones intelectuales pasan a entenderse en el contexto de un organismo natural obligado a desarrollarse en su medio, no sólo reaccionando a él, sino también manipulándolo según sus propias necesidades. La especificidad de las técnicas cognoscitivas reside en que ellas interfieren en los acontecimientos, no (o no sólo) a través de movimientos físicos sino indirectamente mediante manipulaciones conceptuales y operaciones simbólicas. La idea del pragmatismo es, por tanto, entender el pensamiento como una forma de acción cuyas herramientas son conceptos, palabras o, en

¹⁴ Esta idea ha sido desarrollada, aunque de maneras diversas, en el plano de la psicología por Piaget y Vygotsky. Cfr. Wertsch, J., *Vygotsky y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988 y, aparte de los propios trabajos de Piaget, Fuh, H., "Los aspectos operativos y figurativos del conocimiento en la teoría de Piaget", en Geber, B., (comp), *Piaget y el conocimiento. Estudios de epistemología genética*, Bs As, Paidós, 1980.

general, signos. Con ello, la cognición se supedita a los fines y necesidades del organismo, pero también transforma a éstas al ampliar el espectro de posibilidades para actuar. Desde esta perspectiva, poseer una teoría es poseer una práctica con respecto al campo de experiencia que la teoría abarca. Como consecuencia de este giro pragmático, la dimensión cognoscitiva humana ya no aparece como un fenómeno espiritual aislado del mundo, sino como el despliegue de una batería de categorías o teorías al servicio de la acción dentro de ese mundo material del cual la tradición filosófica ha tratado constantemente de distanciarse. La división aristotélica entre saber técnico, práctico y teórico no se traduce, para el pragmatismo, en diferentes objetos de investigación autónoma, sino en diferentes dimensiones de una misma investigación racional. Del hecho de que no podamos modificar las leyes generales que gobiernan la naturaleza no se sigue que su conocimiento no revierta en nuestra disposición productiva y práctica. Hay una continuidad entre nuestra comprensión teórica de la realidad y las posibilidades que tenemos para intervenir en ella; la realidad que comprendemos es la misma que en la que debemos actuar. El modelo contemplativo del conocimiento ignora que todo conocimiento involucra por lo menos producción simbólica y, por ende, que el conocimiento no puede ser sólo contemplación. Además, la distinción entre saber teórico y práctico pasa por alto que todo conocimiento modifica la percepción que el individuo tiene de su circunstancia y, por consiguiente, que cambia también su papel en el mundo; todo lo cual significa que el conocimiento siempre posee una dimensión utilitaria y práctica. El conocimiento teórico, que Aristóteles consideraba como el más perfecto y elevado, no puede ser considerado como una disposición independiente, sino todo lo contrario, como una parte continua e inseparable del hacer orientado a fines.

Los pragmatistas abordan, pues, el problema del conocimiento considerándolo una parte fundamental de la actividad total del organismo cuyo propósito esencial es el de anticipar el comportamiento del mundo a fin de ajustar su conducta al entorno de un modo satisfactorio. El conocimiento sería una manera de trazar posibles caminos de acción para, luego, escoger el más adecuado a sus propósitos. Hay dos cualidades básicas que poseen todos los organismos que conocen: la primera, es que tienen *fines*. Estos fines no son únicamente la adaptación y la supervivencia, sino también los fines sociales que surgen de la vida en comunidad. La segunda es la *actividad*. Los fines son verdaderos polos de la acción, entendida ésta como intervención real en el mundo. Para el pragmatismo, conocemos porque tenemos que actuar. Conocer es anticipar diversos cursos de acción en virtud de las consecuencias que se seguirían de ellos. La relación entre conocimiento y acción es esencial, en primer lugar, porque el conocimiento involucra un proceso conductual, y segundo, porque es precisamente en el ámbito práctico que se miden los frutos del conocimiento. Además, el conocimiento, según los pragmatistas, no se expresa en proposiciones aisladas, sino siempre como sistemas de proposiciones. Tales sistemas expresan una

¹⁵ Faerna, A.M., op. cit., p. 15.

porción de la realidad tal como ésta se relaciona con la experiencia y la actividad (real o posible) de los individuos. Tenemos aquí el holismo que será característico del pragmatismo posterior.

De esta forma, la dicotomía inicial de la teoría del conocimiento se disuelve en la medida en que el sujeto adquiere los rasgos activos que el pragmatismo le confiere, pues el sujeto es ahora continuo con la realidad que busca conocer. El dualismo sujeto-objeto es reemplazado por el interaccionismo entre el organismo y su medio. El sujeto no está separado metafísicamente de su objeto, si bien es cierto que es un prerequisite para el conocimiento la distinción entre uno y otro (lo que se lleva a cabo, a su vez, en virtud de las "resistencias" que el medio ofrece al organismo). El pensamiento no subsiste al margen de la interacción material con el entorno. Sujeto, conocimiento y realidad forman parte de un terreno común delineado por la acción. De este modo, pensamiento y realidad no se oponen como dos instancias ontológicas diferentes, sino que, por el contrario, forman un *continuum* en el que ambos términos, influyéndose mutuamente, se constituyen¹⁶. Por tanto, aquello que será conocido y en virtud de lo cual se juzgará la adecuación de las teorías será una realidad en construcción, una realidad como proceso que incluye al sujeto como participante, y no como un dominio ya constituido que el sujeto, en tanto espectador neutral, debe reflejar¹⁷. La realidad no se concibe como esencialmente estructurada y susceptible de ser aprehendida desde fuera, sino como un proceso abierto que hay que predecir y controlar desde adentro. Esto le confiere a la experiencia su orientación al futuro. La experiencia no es recepción pasiva de las cosas, sino el momento que predispone al organismo para actuar y tratar de predecir su relación futura con las cosas. Ciertamente, en toda experiencia hay un momento de pura recepción, pero esto sólo tiene que ver con el ámbito precognitivo de la sensibilidad. En la medida en que es parte de una experiencia significativa, ese elemento dado aparece siempre dotado de significado, el cual no proviene de las cosas sino del sujeto mismo que mediante él proyecta el presente sobre el futuro. Puesto que la significatividad de la experiencia deriva de la actividad del organismo, la noción de interpretación deviene central. El conocimiento, desde este punto de vista, aparece como una sucesión de construcciones simbólicas cuyo fin es transformar la realidad en un escenario inteligible en el que la acción pueda ser proyectada con sentido.

Se pueden sintetizar, pues, las características del pragmatismo del siguiente modo:

1) Se trata de pensadores impresionados por la revolución científico-espiritual operada por Darwin. En esa medida, y con sus debidos matices, cada uno de los llamados pragmatistas pretende incorporar, ya sea en el ámbito metodológico, o en su concepción del ser humano y de sus relaciones con el entorno, los aportes del darwinismo.

¹⁶ Este es un punto de vista que está presente en los pragmatistas contemporáneos. Así, por ejemplo, Putnam dice: "La mente no construye el mundo (...) la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo", Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 12-13

2) Todos ellos, en mayor o menor medida, se preocuparon por el concepto de evolución. Conforme a esto, hacen lugar en sus escritos a conceptos tales como los de "organicismo", "proceso", "progreso" y "futuro"¹⁷.

3) En tanto evolucionistas, estos autores afrontaron la tarea de restablecer la continuidad entre el hombre y la naturaleza, así como de disolver todas las dicotomías heredadas de la tradición platónica. Son, pues, anti-dualistas, esto es, anti-platónicos y anti-cartesianos. Se proponen borrar distinciones como mente-cuerpo, teoría-práctica, ideal-empírico, material-espiritual, contemplativo-manual, ciencia-religión, etc.

4) Se trata, además, de anti-fundacionistas, ya sea que pensemos en el fundacionismo racionalista (la apelación a primeros principios de la razón o del entendimiento como fundamento último) o en el fundacionismo empírico (para el cual son los datos de los sentidos —o alguna variante parecida— los que desempeñan el papel de fundamento último).

5) Son también anti-inmediatistas. Tratan de sustituir el modelo de determinación absoluta, que apela a nociones tales como "intuición", "auto-evidencia", etc., por un modelo de fundamentación mediatizada, y por ello apelan a la noción de "signo", "lenguaje", etc. Tratan de pensar en términos contextualistas, y más triádicos que diádicos o polares.

6) Aunque todos ellos son anti-dualistas y anti-fundacionistas, aunque pretenden dejar atrás las oposiciones como teoría y praxis, conocimiento y valor, contemplación y acción, etc., su posición no es de rechazo liso y llano de la tradición filosófica. No se trata tanto de deconstruir la tradición, como de reconstruirla.

1. 3. Giro lingüístico y positivismo lógico.

La filosofía norteamericana cambió rápidamente en los años 40. Estos cambios se debieron a la inmigración, proveniente de Alemania y Europa central, de importantes figuras asociadas al positivismo lógico, como Feigl, Reichenbach, Carnap, Bergmann y Hempel. En una primera instancia, estos filósofos instaron a liberar a la filosofía de sus connotaciones psicologistas enfatizando la importancia del llamado "giro lingüístico". La recomendación metodológica consistía en reformular los viejos problemas filosóficos como problemas acerca del lenguaje. Pero el giro lingüístico no se agotaba en esta recomendación heurística. Una de sus propuestas filosóficas de mayor envergadura fue el análisis del significado en términos de condiciones de verdad. Siguiendo a Frege, Russell y Wittgenstein, se concibió

¹⁷ Esto aparece explicado por Dewey en Dewey, J., "El carácter práctico de la realidad", en Faerna, A.M., (ed), op. cit., pp. 157-174.

¹⁸ Este último concepto, el de "futuro", de hecho ha sido tomado hoy día por Rorty para definir de un modo ejemplar la filosofía pragmática. Cfr. Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento?* Bs As, FCE, 1997, cap. 1.

al significado como una propiedad de las oraciones completas, más que una propiedad de las palabras individuales. El significado de una oración –sostenían estos autores- es equivalente a las condiciones bajo las cuales sería correcto asertar la oración. El significado de una oración es equivalente, pues, a sus condiciones de verdad. La verdad es aquella propiedad que adquieren las oraciones cuando sus condiciones de verdad son satisfechas. Este análisis del significado implicaba que, si no es posible hallar condiciones de verdad para una oración, entonces esa oración carece de sentido¹⁹. Los positivistas lógicos se caracterizaron, entre aquellos que emprendieron el giro lingüístico, por la utilización de esta concepción para sostener que, con excepción de las afirmaciones empíricamente verificables de la ciencia, el resto de las afirmaciones hechas por los seres humanos carece de sentido. Sostuvieron que la filosofía misma, cuando no se apega al método científico, no produce sino pseudo-proposiciones.

En contra del que entendió era el irracionalismo de su época, el Círculo de Viena defendió el papel rector del método científico en la sociedad. Llevó a cabo esto atacando, como carente de sentido, la idea kantiana de que hay verdades sustantivas *a priori*. Para los positivistas lógicos, los enunciados significativos caían dentro de una de las dos siguientes clases: los enunciados (al menos en principio) verificables de la ciencia, y los enunciados analíticamente verdaderos (o falsos), pero vacíos, de la lógica y de la matemática. No había, pues, espacio alguno para enunciados sintéticos *a priori*; y esto significaba, por ende, que tampoco podía haberlo para la metafísica. En efecto, desde Kant, la metafísica se había entendido como el estudio de las proposiciones sintéticas *a priori*, proposiciones acerca de las condiciones necesarias para cualquier experiencia coherente. Para los positivistas lógicos, en cambio, la metafísica no era más que un conjunto de pseudo-proposiciones acerca de pseudo-problemas. Con esta reformulación de la distinción humeana entre cuestiones de hecho y cuestiones que conciernen simplemente a la relación entre ideas, los positivistas lógicos intentaron una segunda Ilustración, cuya relación con la nueva física debía recobrar la relación perdida entre la primera Ilustración y Newton. Depew sintetiza la filosofía del positivismo lógico en nueve tesis: 1) la filosofía de la ciencia es lo que queda de la filosofía una vez que se somete a la tradición filosófica al principio de verificación (filosofía científica); 2) el método científico es el único método para adquirir conocimiento (cientificismo); 3) las teorías científicas son instrumentos para

¹⁹ No puedo entrar aquí en la discusión acerca de si el principio de verificación ya estaba formulado o no en el *Tractatus*. De hecho, en 4.024 Wittgenstein dice: "Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera". Los positivistas lógicos entendieron que aquí estaba formulado el principio de verificación como criterio del significado. Ayer, por ejemplo, en una de sus primeras formulaciones de dicho principio, lo define de este modo: "Decimos que una frase es factualmente significativa para toda persona dada, siempre y cuando esta persona conozca cómo verificar la proposición que la frase pretende expresar, es decir, si conoce qué observaciones le inducirían, bajo ciertas condiciones, a aceptar la proposición como verdadera, o a rechazarla como falsa" Ayer, A., *Lenguaje, verdad y lógica*, Hispanérica, Bs As, 1984, p. 38. Harnack argumenta en contra de la identificación entre el principio de verificación de los positivistas lógicos y la comprensión wittgensteiniana del significado en el capítulo III de su libro *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972. Para Harnack, Wittgenstein se negó a aceptar la aplicación universal de este principio. Para él no se trataba de un principio, sino –argumenta Harnack- de una regla aproximativa, de un consejo cuyo cumplimiento parece útil. En cualquier caso, no estoy seguro de que afirmar que entendemos una proposición cuando sabemos qué es el caso sea lo mismo que sostener que entendemos una proposición cuando sabemos cómo verificarla.

predecir y controlar fenómenos, más que imágenes o figuras de alguna realidad metafísica subyacente (fenomenalismo); 4) las teorías científicas pueden originarse por diversas causas psicológicas, pero lo que importa es que las teorías sean empíricamente confirmables (primacia del contexto de justificación sobre el contexto de descubrimiento, anti-psicologismo); 5) las teorías científicas están compuestas de proposiciones articuladas deductivamente que se siguen *more geometrico* de un conjunto de axiomas (hipotético-deductivismo); 6) las explicaciones científicas son aplicaciones deductivas de leyes bien confirmadas a casos particulares (modelo de explicación de cobertura legal); 7) el progreso científico depende de la reducción de las generalizaciones empíricas y de las leyes de las ciencias menos generales a aquellas ciencias consideradas más fundamentales, a saber, la física (reduccionismo, unidad de la ciencia); 8) las cuestiones de valor, al no ser confirmables ni falsables empíricamente, deben ser separadas de las cuestiones de hecho (dicotomía hecho-valor) y 9) las afirmaciones éticas son respuestas emocionales sin significado (emotivismo)²⁰.

Ahora bien, cuando los positivistas lógicos llegaron a Estados Unidos, se toparon con el pragmatismo, que por aquél entonces ejercía el liderazgo filosófico en las universidades norteamericanas. Ciertamente, el pragmatismo y el positivismo lógico compartían ciertas ideas que hicieron posible la favorable recepción de este último. La forma en que el pragmatismo había enfatizado la importancia del método científico, su empirismo, su teoría del significado y la importancia del trabajo cooperativo de una comunidad de investigadores contribuyeron a que el programa positivista fuera concebido como una suerte de perfeccionamiento —debido al rigor lógico y a una supuesta más adecuada comprensión del método científico— del pragmatismo²¹. De este modo, el positivismo lógico y la filosofía analítica se constituyeron, sobre la base del pragmatismo, como un nuevo paso hacia el ideal de una filosofía científica. (Como se verá luego, el pragmatismo no sólo creó las condiciones para que el positivismo lógico y la filosofía analítica florecieran en Estados Unidos, sino que también contenía las semillas para lo que después se llamó “filosofía post-analítica”, que restauró la importancia característica de Peirce, James y Dewey). Si bien había una gran afinidad entre estos dos movimientos, uno de los puntos de disidencia fue el psicologismo incrustado en la tradición pragmatista. Desde el punto de vista de los positivistas lógicos, el pragmatismo había fallado en no dar el giro lingüístico y en no conceder mayor preponderancia a la deducción sobre la inducción. El problema era que los pragmatistas no habían distinguido entre cuestiones de justificación y de descubrimiento. El positivismo lógico fue ganando terreno poco a poco y desplazando, pues, al pragmatismo de las universidades estadounidenses. Sin embargo, hacia mediados del siglo XX esta situación comenzó a revertirse. Por un lado, el status lógico del principio de verificación

²⁰ Depew, D., “Introducción”, Hollinger, R., Depew, D., (ed) *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism*, Westport, Praeger, 1995, p. 111-112.

no resultaba claro. No era ni un principio definicional ni un principio empírico. Por otro lado, los esfuerzos de Carnap por mostrar cómo los *sense data* pueden ser combinados por la lógica para sustentar la física contemporánea habían terminado en el siguiente resultado: los mismos *sense data* pueden ser explicados y predichos igualmente bien por numerosos y diferentes esquemas lógicos y esquemas teóricos. Ante esta situación, Carnap adoptó un “giro pragmático”: reconoció que la elección entre esquemas ontológicos o “lenguajes” se hacía en base a criterios pragmáticos; tales elecciones se hacen en virtud de la simplicidad y poder predictivo. No obstante, el reconocimiento de esta “relatividad ontológica” no conduce –sostenía Carnap– a un relativismo metafísico pues no hay ninguna cuestión de hecho sobre la cual podríamos fundamentar nuestra preferencia por un esquema en detrimento de otro. El análisis del significado en términos de condiciones de verdad se aplica solamente a los enunciados que hacemos dentro de un esquema conceptual, pero, cuando intentamos plantear cuestiones ontológicas que exceden el marco teórico en el que estamos trabajando, ya no es posible aplicar el análisis del significado que funciona dentro del marco.

Quine rápidamente observó que la relatividad ontológica de Carnap implicaba un pragmatismo más profundo que el atisbado por el propio Carnap. Puesto que cada lenguaje posee su propia manera de identificar e individualizar los objetos, la relatividad lingüística implica la opacidad referencial. Dos lenguajes cortan el campo sensorial de manera diferente, aun en aquellos casos en que hay coincidencia nominal para referirse a algo. Así pues, no podemos justificar la elección de una teoría científica o esquema conceptual sobre otro apelando a una supuesta mejor explicación de los datos. Como lo señalara Duhem, la confrontación enunciado por enunciado debe ser abandonada en favor de consideraciones holísticas. En palabras de Quine: “Nuestros enunciados acerca del mundo externo se someten como cuerpo total al tribunal de la experiencia sensible, y no individualmente”²². Con ello Quine favoreció el coherentismo de James sobre el atomismo de Russell. El proyecto de reducir las proposiciones moleculares a las atómicas, cada una de las cuales nombra un dato sensorial particular, no puede constituir la base filosófica para la elección de teorías en ciencia. Es más, Quine sostuvo que, si los únicos criterios para la elección de teorías son pragmáticos, entonces las distinciones analítico-sintético y la que se trazaba entre marcos conceptuales y verdades empíricas debían ser abandonadas. Ante estructuras conceptuales con ontologías diferentes, sólo podemos elegir en virtud de nuestros intereses, y redistribuir los valores de verdad de acuerdo a nuestra elección. Desde este punto de vista, ningún enunciado es inmune a la revisión. De ahí que la distinción misma entre verdades necesarias (analíticas) y empíricas (sintéticas) no

²¹ Cabe destacar la diferente actitud de pragmatistas y positivistas lógicos frente a la metafísica. Peirce, por ejemplo, no creía que la metafísica fuera una disciplina repleta de enunciados sin significado, sino que, más bien, albergaba la esperanza kantiana de que en el futuro pudiera adquirir connotaciones científicas, como había sucedido con otras áreas del saber.

²² Quine, W.V.O., “Two Dogmas of Empiricism”, Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 41.

pueda sostenerse más²³. Las consecuencias de ello aparecen en las siguientes ya célebres palabras de Quine:

“Al repudiar esa frontera expongo un pragmatismo más completo: todo hombre recibe una herencia científica más un continuo y graneado fuego de estímulos sensoriales; y las consideraciones que le mueven a moldear su herencia científica para que recoja sus continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticas”²⁴.

Así pues, el holismo de Quine constituye una transición desde los enunciados individuales a un sistema organizado de enunciados como la unidad básica del significado empírico²⁵. Ignorando la importancia histórica de James en este punto, Quine describe la transición holística desde los enunciados a los sistemas de enunciados como dependiendo de dos transiciones: una desde las ideas a las palabras, y la otra desde las palabras a los enunciados. El holismo es, pues, un paso dentro del giro lingüístico. En su formulación más provocativa, la tesis de Quine establece que la unidad del significado empírico es la ciencia completa, no el enunciado individual. Si la unidad de verificación es la ciencia completa, y si el significado consiste en las condiciones de verificación, nada sino la totalidad de la ciencia puede ser empíricamente significativa. Los enunciados teóricos individuales, en particular, no lo son. Así pues, el holismo de Quine es una tesis que establece que la unidad de la confirmación en ciencia no es la oración teórica individual, sino los sistemas de enunciados. Dentro de esa unidad, los datos empíricos pueden ser acomodados de varias e incompatibles formas. En consecuencia, ningún enunciado teórico particular puede pretender tener su propio stock de experiencias verificadoras o falsificadoras, y ninguno puede ser inmune a revisión. Se sigue que, tanto el reduccionismo como la distinción analítico-sintético deben ser descartados, mientras el empirismo ha de tornarse más pragmático en lo que hace a elección de teorías y compromisos ontológicos. Según esta concepción, ninguna evidencia recalcitrante es suficiente para determinar la falsedad de una hipótesis particular, pues dada una predicción falsa cualquiera, es solo la disyunción inclusiva de todos los enunciados a partir de los cuales se ha deducido la predicción la que ha

²³ Al menos, no tan clara y esencialmente como se suponía en el positivismo lógico.

²⁴ Quine, W.V.O., “Two Dogmas of Empiricism”, Quine, W.V.O., op. cit, p. 46. Para reforzar la importancia de Quine en el resurgimiento del pragmatismo, cfr. las páginas iniciales de “Ontological Relativity”, en donde Quine sugiere una vuelta a Dewey y cita su concepción del lenguaje y del significado, el cual es, para Dewey así como para Quine, una propiedad de la conducta.

²⁵ Se ha destacado en varias ocasiones la anticipación que sobre este punto representa la filosofía de James. Por ejemplo, Faerna, A., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, México, Siglo XXI, 1996, cap. IV. Nevo, I., “James, Quine and Analytic Pragmatism” Hollinger, R., Depew, D., op. cit. p. 153-169. En efecto, la experiencia, para James, es un sistema subdeterminado de sensaciones que no pueden ser especificadas con independencia unas de otras. El holismo de James sostiene que nuestro conocimiento está constituido por una red de creencias en la cual las consideraciones teóricas y prácticas se entretajan inextricablemente. Cfr. la crítica que, desde James, dirige Nevo a Rorty. Rorty acusa a la tradición fundacionista de incurrir en una falacia de composición. La metáfora de la imagen, el reflejo o pintura del mundo es equivocada cuando se pasa de aplicarla, de los enunciados individuales, a los vocabularios y teorías. Nevo acusa a Rorty, a su vez, de incurrir en una falacia de división. Como los vocabularios no están sujetos sino a consideraciones de conveniencia o utilidad, así también lo están sus componentes. Nevo, I., “James, Quine, and Analytic Pragmatism”, p. 163.

sido falsada, y no una hipótesis particular. Diferentes revisiones siempre son posibles a la hora de sostener o abandonar una hipótesis particular. Puesto que la elección de cualquier revisión de esta naturaleza está subdeterminada por toda la evidencia empírica relevante, la falsabilidad empírica está sujeta a consideraciones que son prácticas, y no puramente cognitivas.

Ahora bien, ¿cómo ve Rorty este giro holista-pragmatista? Fundamentalmente, como una ruptura con la epistemología de cuño kantiano. Para Rorty, el pragmatismo incorpora resueltamente el tema romántico de una despedida de la idea de una filosofía epistemológicamente centrada, esto es, de la idea de la filosofía como una cuasi-ciencia que posee prerrogativas para criticar el resto de la cultura en términos de su adecuación representacional. De acuerdo con Rorty, el gran aporte del pragmatismo fue el abandono de la idea de que los objetos filosóficos por antonomasia, tales como las nociones de verdad, conocimiento, moralidad, etc., tienen esencia. Rorty lee el pragmatismo, en conexión con algunos desarrollos de la filosofía europea que tienen su origen en Nietzsche, como una corriente anti-esencialista y anti-representacionista. Así las cosas, la posición de Rorty frente al giro lingüístico es ambivalente: por un lado, concede que la atención concedida al lenguaje permitió deshacerse del vocabulario epistemológico moderno centrado en la noción de "idea". Este es el elemento positivo que ha aportado dicho movimiento. Por otro, sin embargo, la sustitución del término "experiencia" por el de "lenguaje" estuvo unida a la esperanza de hacer de la filosofía una disciplina autónoma. En efecto, el intento de introducir el lenguaje dentro de una disciplina *a priori* con la ayuda de la nueva lógica se llevó a cabo con la pretensión de otorgarle a la filosofía del lenguaje todos los privilegios que comportaba el punto de vista trascendental de Kant²⁶. Así como Kant hablaba de condiciones de posibilidad del conocimiento, la filosofía del lenguaje buscaba las condiciones de inteligibilidad o las que hacen posible toda descripción. En este sentido, pues, el giro lingüístico continúa la tradición moderna en epistemología.

La preocupación por el lenguaje atravesó todo el positivismo lógico y la filosofía analítica. Siguiendo el *dictum* wittgensteiniano según el cual la lógica es la esencia incomparable del lenguaje, y aceptando el punto de vista terapéutico de la filosofía de acuerdo con el cual los problemas filosóficos surgen debido a una profunda incomprensión de la lógica del lenguaje, los filósofos encontraron nuevas herramientas para reinterpretar la tradición. Cuanto más se abocaban a un análisis lógico de las proposiciones, más inútil parecía una explicación del conocimiento en términos de las facultades cognitivas intervinientes. El famoso *dictum* de Frege "únicamente en el contexto de una oración las palabras tienen significado" sirvió para alejarse del subjetivismo cartesiano, pero no de la problemática neo-kantiana de la filosofía moderna. En este sentido, White ha señalado que la razón de Frege para introducir su distinción entre sentido y denotación residía en que ella permitía sustentar la distinción

²⁶ Para una lectura distinta del giro lingüístico y de sus vinculaciones con la filosofía de Kant. Cfr. Coffa, A., *The Semiotic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

epistemológica entre lo *a priori* y lo *a posteriori*²⁷. Para Frege, los conceptos no son ideas o representaciones mentales. Ellos son más que sus expresiones lingüísticas: ocupan un dominio abstracto donde los criterios lógicos predominan. Así, Frege todavía ofrecía un dominio objetivo del significado, una estructura compartida que proveía de una fundamentación filosófica para el lenguaje. La teoría del significado seguía la veta kantiana al ofrecer condiciones de verdad para los enunciados analíticos y empíricos. Los primeros debían conformarse a la lógica de las proposiciones, los segundos, al controvertido principio de verificación. En ambos casos, los positivistas lógicos se comprometían con entidades extra-lingüísticas (proposiciones y hechos).

Sin embargo, las nociones de analiticidad y sinonimia resultaron ser más misteriosas que la de conocimiento *a priori* que se suponía debían elucidar. Otro tanto sucedió con la noción de "hecho". Los hechos parecen ser aquello que es significado por el sujeto y el predicado de una oración. Pero sucede que la única forma de acceder a un hecho es conociendo el significado de la oración que supuestamente describe el hecho en cuestión. Así pues, es difícil ver cómo los hechos pueden confirmar o refutar a los enunciados —cómo un estado de cosas fuera del lenguaje puede determinar el significado de las expresiones lingüísticas.

A la luz de ello, Rorty considera al empirismo lógico como un movimiento reaccionario. Habiéndose concentrado en el lenguaje, y habiendo dejado a un lado el esencialismo concerniente a la conciencia y la mente, terminó planteando cuestiones esencialistas sobre el lenguaje. Con todo, un primer paso decisivo le concede Rorty a los empiristas lógicos: la identificación de la filosofía con la cultura científica y el método del análisis lógico del lenguaje pusieron a la defensiva a la entera tradición metafísica. Un ejemplo claro de ello es el caso de Reinchenbach. Reinchenbach identifica los problemas de la filosofía con los problemas de Kant: la naturaleza y posibilidad del conocimiento. Caracteriza a la filosofía anterior a la época de la ciencia como vana especulación, en donde los problemas surgidos carecen realmente de medios para ser resueltos. Gracias a la nueva lógica, la filosofía —piensa Reinchenbach— se halla en posición de reformular los problemas epistemológicos con suficiente rigor y precisión como para ser resueltos. La filosofía, pues, ha hecho progresos: ha avanzado desde la especulación a la ciencia. En este sentido, el positivismo de Reinchenbach implica un rechazo de la filosofía como una forma de super-ciencia.

Naturalmente, aunque critica su científicismo y la idea de que hay problemas filosóficos eternos que todo filósofo ha de considerar, Rorty comparte con Reinchenbach este rechazo de la idea de filosofía como super-ciencia, y el escepticismo hacia explicaciones filosóficas de gran escala²⁸. Pero a pesar de los

²⁷ White, Morton, *Toward Reunion in Philosophy*, Atheneum, New York, 1963, p. 34-35, citado por Donovan, R., "Rorty's Pragmatism and the Linguistic Turn", Hollinger, R., y Depew, D., op. cit., p. 212.

²⁸ "El [Reinchenbach] también estaba en lo cierto al desestimar un buen número de programas filosóficos cuando pretendían afirmar el status de la 'ciencia' sin imitar sus procedimientos o respetar sus resultados", Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*,

denodados esfuerzos de los positivistas lógicos, hacia mediados de los años 50 la des-trascendentalización de la filosofía estaba en curso. Debido a ello, las afinidades entre pragmatismo y filosofía analítica comenzaron a entenderse bajo una nueva luz. El lenguaje empezó a verse como algo que nosotros hacemos, más que como una estructura lógica o un conjunto de representaciones. Como dirá Davidson “Debemos abandonar la idea de una estructura claramente compartida por los usuarios que manejan un lenguaje y que luego lo aplican a los casos”²⁹. Rorty articula esta concepción del lenguaje con ciertas tesis propias del romanticismo para bosquejar una forma de pragmatismo que, habiendo pasado por el giro lingüístico, adquiere connotaciones anti-ilustradas.

1. 4. El pragmatismo romántico de Richard Rorty

Si bien Rorty comenzó su carrera profesional escribiendo artículos sobre filosofía de la mente, no fue sino hasta la publicación de su libro *Philosophy and the Mirror of Nature* que adquirió fama mundial como crítico radical de la epistemología. A partir de entonces, su herencia de filósofo analítico ha ido fundiéndose más y más con la tradición pragmatista con la cual actualmente se identifica y a la que ha ayudado a darle connotaciones anti-epistemológicas. Sin duda, las contribuciones de Rorty a este respecto han sido fundamentales para hacer del pragmatismo un movimiento filosófico de resonancias internacionales.

Si tenemos en cuenta la producción de Rorty desde *Philosophy and the Mirror of Nature* hasta el día de hoy, podemos situar su obra en el punto de intersección de la tradición analítica con la herencia pragmatista³⁰. Con respecto a la primera, los autores que más han influido en el desarrollo de su pensamiento son los siguientes: el segundo Wittgenstein (en lo que se refiere a su actitud terapéutica de la filosofía), Sellars (específicamente, su nominalismo psicológico), Quine (en tanto filósofo naturalista, crítico de la idea “idea” y de los dos dogmas del empirismo) y Davidson (en lo que hace al rechazo del dualismo esquema-contenido, el holismo y su concepción del lenguaje). Con respecto a los tres clásicos del pragmatismo, la actitud de Rorty es selectiva. De Peirce no toma mucho más que la definición de la creencia como un hábito para actuar y su crítica del cartesianismo; con James comparte su concepción de la verdad como “lo que es útil o conveniente creer” y su pluralismo (aunque no el empirismo radical jamesiano), de Dewey –el filósofo con el cual más se identifica– la idea de la verdad como asertabilidad

Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 213. También: “Los pragmatistas piensan que cualquier fundamentación filosófica es, aparte de la elegancia de su ejecución, tan buena o tan mala como la práctica que pretende fundamentar”, *CP*, p. 167.

²⁹ Davidson, D., “A Nice Derangement of Epitaphs”, en *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. E. LePore, Oxford, Blackwell, 1986, p. 446.

³⁰ Exposiciones de la obra de Rorty, a partir de *Philosophy and the Mirror of Nature*, hay varias. Por ejemplo, para una exposición breve, desde la óptica del pragmatismo norteamericano, Cfr. Murphy, J., *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, Oxford, Westview Press, 1990 y Mounce, H., *The Two Pragmatism. From Peirce to Rorty*, London, Routledge, 1997. El libro de

garantizada, su concepción de la filosofía como una herramienta para hacer frente a los problemas del presente, su darwinismo, instrumentalismo y liberalismo. En referencia a la herencia pragmatista, hay dos rasgos para destacar que permiten establecer una divisoria entre los llamados “pragmatistas clásicos” - Peirce, James y Dewey- y los “nepragmatistas” -como Quine, Goodman, Putnam, Davidson y Rorty-, a saber: primero, el giro lingüístico, y segundo, el abandono de la idea de que hay algo llamado “método científico”. El primero de estos elementos les permitió a los actuales pragmáticos abandonar el vocabulario de la experiencia para centrarse en el lenguaje; el segundo, extrae las consecuencias de los embates contra la noción en cuestión de autores como Kuhn y Feyerabend en tanto se entiende por “método científico” un método formal, libre de valores y susceptible de ser aislado de los juicios acerca del contenido de la ciencia. Ciertamente, la noción de “método científico” estaba en el centro de las reflexiones de los clásicos del pragmatismo³¹, lo cual permitía establecer (o al menos intentarlo) una distinción entre ciencia y no ciencia. Pero -según Rorty- luego de los trabajos de Kuhn y Feyerabend ya no es posible reconstruir una distinción así en términos de una diferencia de método. Todo lo que queda de los elogios de Peirce y Dewey a la ciencia -asegura Rorty- es un encomio de ciertas virtudes morales, más que una estrategia específicamente cognoscitiva.

Según la lectura de Rorty, la filosofía analítica, que empezó como una forma de empirismo a partir del trabajo de autores como Russell, Carnap y Ayer, ha culminado, de un modo cuasi-dialéctico, en el pragmatismo. Este giro, que empezó alrededor de los años 50 y que se completó en los años 70, estuvo motivado fundamentalmente por tres trabajos seminales: el artículo de Quine “Two Dogmas of Empiricism” (1951), las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein (1954) y el trabajo de Sellars “Empiricism and the Philosophy of Mind” (1956)³². El artículo de Quine arrojó profundas dudas sobre la noción de “verdad analítica” y sobre la idea russelliana-carnapiana de que la filosofía debe ser análisis lógico del lenguaje. Wittgenstein alimentó la desconfianza respecto de las explicaciones empiristas tradicionales sobre la adquisición del conocimiento, mientras que Sellars socavó el empirismo de los *sense data* atacando el mito de lo dado. Así, mientras “Two Dogmas” de Quine ayudó a destruir el fundacionismo racionalista atacando la distinción entre verdades analíticas y sintéticas, “Empiricism and the Philosophy of Mind” ayudó a destruir la versión empirista del fundacionismo atacando la distinción entre lo que es dado a la mente y lo que es agregado por ella. De esta forma, la filosofía analítica abandonó la constelación fundacionista en la que había quedado atrapada por el empirismo lógico. A los ojos de Rorty, este giro anti-representacionista ha sido completado en nuestros días por la obra de

Hall, D. está dedicado completamente a Rorty: Hall, D., *Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany, State University of New York Press, 1994.

³¹ Considérense, por ejemplo, el artículo fundacional de Peirce “The Fixation of Belief”, y *Logic: The Theory of Inquiry* de Dewey.

³² Este breve enfoque histórico aparece en la “Introducción” al artículo de Sellars, W., “Empiricism and the Philosophy of Mind”, Cfr. Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

Davidson. En efecto, con sus críticas a los residuos empiristas presentes todavía en la obra de Quine y al dualismo esquema-contenido, Davidson no sólo ha liberado al pragmatismo del cientificismo, sino también del empirismo al cual originalmente aparecía asociado. De este modo, la filosofía analítica (o “postanalítica”) viene a ofrecer una filosofía del lenguaje no-representacionista acorde con la teoría del conocimiento no-representacionista de Dewey y James.

Ahora bien, si tenemos en cuenta el panorama filosófico norteamericano actual, fundamentalmente a aquellos que dicen llamarse “pragmatistas”, tal vez no sea aventurado –pese a las simplificaciones– contraponer de un modo paradigmático las filosofías de Putnam y Rorty. En efecto, en una serie de trabajos³³ Putnam se ha ocupado del pragmatismo y de sus vinculaciones con la filosofía analítica contemporánea aunque, a diferencia de Rorty, ubicándolo en una línea de continuidad con la Ilustración³⁴. Rorty, en cambio, enfatiza –como espero mostrar en breve– los elementos románticos de su concepción del pragmatismo y, por ende, lo concibe como un movimiento que, al menos en el plano filosófico, es anti-ilustrado³⁵. Sin duda, este contraste recuerda al que hubo entre Peirce y James. En efecto, tanto en Peirce como en Putnam tenemos un pragmatismo más atento a los desarrollos científicos, a la lógica y a una concepción de la verdad que, pretendiendo escapar del relativismo, asume una estrategia idealizadora para dar cuenta del carácter “absoluto” de la verdad. Por otro lado, en James y en Rorty hay un énfasis muy marcado en el papel rector de la literatura, en una estrategia deflacionista de la verdad (al menos tal como Rorty lee a James), una vocación clara por el pluralismo y por el poder pragmático de los vocabularios (en contraposición a los enunciados).

Según Putnam, el pragmatismo no es una teoría sistemática, sino, más bien, un grupo de tesis que este autor las resume como sigue: 1) antiescepticismo: el pragmatismo sostiene que la duda requiere de justificación en la misma medida que la creencia; 2) falibilismo: nunca habrá una garantía metafísica de que tal y tal creencia nunca necesitará ser revisada. Se puede ser, pues, falibilista y antiescético a la vez; 3) no hay una dicotomía fundamental entre hechos y valores y 4) en cierto sentido, la práctica es primaria en filosofía³⁶. Ciertamente, Rorty estaría de acuerdo con cada una de estas tesis, aunque las razones de su antiescepticismo no son las mismas que las de Putnam. En cualquier caso, el principal punto de disidencia entre estos dos autores está dado por sus respectivas concepciones de la verdad. Mientras que Putnam ha apelado (al menos en algún momento de su producción intelectual) a una estrategia idealizadora según la cual verdadera es aquella creencia que puede ser sostenida en condiciones epistémicas ideales³⁷, Rorty,

³³ Cfr. por ejemplo el cap. III de *Words and Life*, Cambridge, Harvard university Press, 1994, la parte III de *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1992 y *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999.

³⁴ Cfr. por ejemplo las “Observaciones introductorias” de Putnam, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*.

³⁵ Esta aclaración viene a cuento del programa político de Rorty, que plantea un rescate de las ideas políticas de la Ilustración (específicamente, el liberalismo), renunciando explícitamente a sus concepciones filosóficas.

³⁶ Putnam, H., “Pragmatism and Moral Objectivity”, Putnam, H., *Words and Life*, p. 152.

³⁷ Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 65.

por su parte, ha adherido a la actual corriente deflacionista acerca de la verdad. Ello conduce, como corolario, a una evaluación distinta del realismo y de la naturaleza del lenguaje en cada uno de los casos.

Así pues, en contraposición a lo que podríamos denominar “la versión ilustrada del pragmatismo”, puede describirse a la filosofía de Rorty como la versión romántica del pragmatismo³⁸. En un artículo temprano, “Pragmatism, Relativism, Irrationalism”, Rorty pone de manifiesto su lectura selectiva sobre el pasado pragmatista. Sugiere que ha de leerse al pragmatismo como una ruptura de la tradición kantiana en su conjunto, esto es, como una ruptura con la pretensión fundamentadora asociada tradicionalmente a la filosofía. Sin embargo, asocia esta crítica de la epistemología a los nombres de James y Dewey, no de Peirce. Según Rorty, Peirce siguió siendo el más kantiano de los filósofos, de modo que su aporte al pragmatismo se redujo a darle un nombre y a haber inspirado a James³⁹.

La reacción pragmatista anti-epistemológica tiene su símil continental en Nietzsche y Heidegger. Sin embargo -destaca Rorty- a diferencia de Nietzsche y Heidegger, los pragmatistas no cometieron el error de enemistarse con la comunidad que, desde la Ilustración, había convertido al científico natural en su héroe moral. Tampoco renunciaron, como Heidegger, a la civilización tecnológica. Escribieron con la esperanza de reformar la sociedad de su tiempo, “nos instaron [James y Dewey] a liberar nuestra nueva civilización abandonando la idea de “fundamentar” nuestra cultura, nuestras vidas morales, nuestra política, nuestras creencias religiosas, sobre “bases filosóficas””⁴⁰. Sugirieron un abandono directo de la neurosis cartesiana unida inextricablemente a la búsqueda de la certeza y de valores eternos, y de la aspiración de la filosofía académica de constituirse en el tribunal de la razón pura. Pedían -a los ojos de Rorty- que se considerara el carácter reaccionario del proyecto kantiano de asentar la cultura en una matriz ahistórica e inalterable.

En este punto, Rorty caracteriza el pragmatismo en virtud de tres rasgos distintivos: 1) anti-esencialismo, aplicado a nociones tales como “verdad”, “conocimiento”, “moralidad”, etc. Como ejemplo de esta estrategia, Rorty se refiere a la definición jamesiana de la verdad como “aquello que es bueno en el

³⁸ Para una lectura similar a la ensayada aquí, Cfr. Nevo, I, “Richard Rorty’s Romantic Pragmatism”, Hollinger, R, y Depew, D., ed., *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism*, Westport, Praeger, 1995.

³⁹ “Un síntoma de esta incorrecta orientación es cierta tendencia a sobrestimar a Peirce. Los elogios que Peirce recibe se deben en parte a su desarrollo de ciertas nociones lógicas y a su dedicación a ciertos problemas técnicos (como el condicional contrafáctico) retomados por los positivistas lógicos. Pero el principal motivo de la inmerecida apoteosis de Peirce radica en que su teoría general de los signos parece una anticipación del descubrimiento de la importancia del lenguaje. No obstante, pese a todas sus genialidades, Peirce jamás tuvo claro *para qué* quería una teoría general de los signos, ni qué forma podría cobrar, ni cuál era su supuesta relación con la lógica o con la epistemología. Su contribución al pragmatismo fue meramente la de haberle dado un nombre y la de haber inspirado a James. El propio Peirce siguió siendo el más kantiano de los filósofos, el que estaba más convencido de que la filosofía nos dotaba de un contexto omniabarcante y ahistórico que permitía asignar a cualquier otro discurso el lugar y el rango que le son propios. James y Dewey reaccionaron precisamente contra el supuesto kantiano de la existencia de dicho contexto, que podía ser descubierto por la epistemología o por la semántica. Es en esta reacción donde hemos de poner atención, si queremos recapturar el sentido propio de su importancia”, Rorty, R., “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, Rorty, R., *CP*, p. 160-161.

⁴⁰ Rorty, R., “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, Rorty, R., *CP*, p. 161.

orden de la creencia”⁴¹. No hay nada más profundo que decir acerca de la verdad. Partiendo de un lenguaje y de una concepción del mundo, es cierto que puede intentarse algún emparejamiento entre fragmentos de lenguaje y fragmentos de realidad, de modo que se establezca un isomorfismo entre las estructuras de las oraciones que creemos verdaderas y las relaciones que las cosas mantienen en el mundo. Pero esta estrategia deja de ser clara cuando pasamos a enunciados hipotéticos universales y negativos⁴². “El punto de James era que el llevar a cabo este ejercicio [el emparejamiento de lenguaje y realidad] no nos iluminará acerca de por qué es bueno creer en las verdades, ni nos ofrecerá alguna información de por qué o si nuestra presente concepción del mundo es en general la única que debemos sostener”⁴³. Pero es especialmente cuando pasamos a considerar, no las oraciones aisladas, sino los vocabularios y las teorías, que las metáforas isomórficas pierden su utilidad y cuando la conveniencia para nuestros propósitos se torna esencial⁴⁴. De ahí que Rorty enfatice la visión instrumentalista de Dewey: cuando se trata de oraciones en donde el supuesto isomorfismo se torna problemático, la pregunta relevante no es “¿Capturan el mundo correctamente?”, sino ésta: “¿Qué sucedería si creyese que es verdadera? ¿A qué me comprometería?”. 2) el pragmatismo se caracteriza también por negar toda diferencia epistemológica entre la verdad de lo que es y la verdad de lo que debe ser, así como por negar cualquier diferencia metafísica entre hechos y valores y cualquier distinción metodológica entre ciencia y moralidad. El pragmatista – sostiene Rorty- se niega a reducir la racionalidad a una regla. “Para los pragmatistas, el patrón de toda investigación –tanto científica como moral- es la deliberación sobre los atractivos relativos de varias alternativas concretas”⁴⁵. El pragmatismo se opone al mito de que la racionalidad es sujeción a una regla, al mito que sugiere que se llega a las creencias verdaderas únicamente obedeciendo procedimientos mecánicos. La epistemología es la búsqueda de tales procedimientos. La idea es adquirir creencias acerca de cuestiones importantes plegándonos al modelo de la percepción visual tanto como sea posible, por confrontación con un objeto y respondiendo a él como si estuviéramos programados. “La gran falacia de la tradición, nos dicen los pragmatistas, es pensar que las metáforas de la visión, la correspondencia, la cartografía, la pintura y la representación que se aplican a aserciones pequeñas y rutinarias se aplicará a aquellas que son discutibles y de mayor envergadura. Este error básico es el origen de la idea de que donde no hay objetos a ser correspondidos, no tenemos esperanza alguna de racionalidad, sino sólo gusto, pasión y voluntad”⁴⁶. Para el epistemólogo platónico o kantiano, de acuerdo al punto de vista de Rorty, la conformidad con las normas sociales vigentes no es suficiente; desea estar sujeto a la naturaleza ahistórica

⁴¹ Rorty, R., “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, Rorty, R., *CP.*, p. 162

⁴² Rorty, R., “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, Rorty, R., *CP.*, p. 162

⁴³ Rorty, R., “Pragmatism, Relativism and Irrationalism”, Rorty, R., *CP.*, p. 162

⁴⁴ “El vocabulario de la contemplación, la visión, la *theoria*, nos abandona simplemente cuando tratamos con la teoría más que con la observación, con la programación más que con los *inputs*. Cuando la mente contemplativa, aislada de los estímulos del momento, considera grandes concepciones, su actividad es más como la de decidir qué *hacer* que la de decidir que una representación es exacta”. Rorty, R., “Pragmatism, Relativism and Irratioanalism”, Rorty, R., *CP.*, p. 163.

⁴⁵ Rorty, R., *CP.*, p. 164.

e inhumana de la realidad en sí. Así, pretende escapar del vocabulario y las prácticas de su tiempo y descubrir algo ahistórico y necesario a lo cual aferrarse. Tanto James y Dewey, como Nietzsche y Heidegger nos invitan a abandonar esta pretensión. 3) Finalmente, el pragmatismo se caracteriza por sostener que la investigación no posee otro límite que el que impone la conversación, esto es, no tiene ningún límite general que venga impuesto por la naturaleza de los objetos, de la mente o del lenguaje, sino sólo ciertas limitaciones que se siguen de los dictámenes de nuestros colegas. Con ello, el pragmatismo acepta decididamente la contingencia de los puntos de partida de toda investigación: "Aceptar la contingencia de los puntos de partida es aceptar nuestra herencia de, y nuestra conversación con, nuestros compañeros humanos como nuestra única fuente de guía. Intentar escapar de esta contingencia es esperar convertirse en una máquina adecuadamente programada"⁴⁷.

Pues bien, Rorty se las ha ingeniado para ligar estas tres características del pragmatismo con cierta concepción romántica de la filosofía y de los vocabularios. En uno de los artículos de *Consequences of Pragmatism*, "Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism", Rorty explora las conexiones entre el idealismo metafísico, lo que él llama ahí "textualismo" y el pragmatismo. El idealismo decimonónico, el textualismo del siglo veinte (representado por autores como Bloom, Geoffrey Hartman, Paul De Man, Derrida y Foucault) y el pragmatismo comparten los dos puntos siguientes: primero, estos movimientos son contrarios a la ciencia natural. Sugieren que el científico natural no debería poseer ninguna preponderancia en nuestra cultura, que el conocimiento científico no es lo más importante. En su lugar, ubican a la "cultura literaria" (C.P.Snow)⁴⁸. Segundo, niegan que pueda establecerse una comparación entre el lenguaje o el pensamiento humano y una realidad en bruto, no mediada. Desde este punto de vista, que es el que rescata el propio Rorty en *Contingency, irony and solidarity*, el vocabulario de la ciencia es sólo un vocabulario entre muchos; no es más que el vocabulario que utilizamos para la predicción y control de la naturaleza (y no el Vocabulario Propio de la Naturaleza).

En contraposición a lo que sucede en la ciencia (en donde hay coincidencia acerca de ciertos principios generales que rigen el discurso en una determinada área, y a partir de los cuales es posible aspirar al consenso por medio de la argumentación), Rorty define a la literatura como "aquellas áreas de la cultura que, siendo bastante conscientes de sí mismas, renuncian al acuerdo en torno a un vocabulario crítico abarcativo, y por tanto renuncian a la argumentación"⁴⁹. En esta área de la cultura, se reconoce la inexistencia de un vocabulario invariable, y lo que cuenta es precisamente la introducción –sin necesidad de argumentación alguna– de nuevos y variados vocabularios. Esta contraposición entre ciencia y literatura supone, como observa el mismo Rorty, una distinción entre averiguar si una proposición es verdadera y

⁴⁶ Rorty, R., *CP.*, p. 164

⁴⁷ Rorty, R., *CP.*, p. 166

⁴⁸ La idea de que la literatura –y no la ciencia o la filosofía– es el área central de la cultura es uno de los puntos centrales de la utopía rortyana en *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

averiguar si un vocabulario es de utilidad. Además, Rorty define al romanticismo como aquella tesis que sostiene que “lo que es más importante para la vida humana no son las proposiciones que creemos sino el vocabulario que usamos”⁵⁰. Puestas así las cosas, Rorty sostiene que el romanticismo es el nexo entre el idealismo y el textualismo (aunque cabría agregar que esta manera de entender al romanticismo también le da el tono particular a su pragmatismo). Tanto el textualismo como el pragmatismo aparecen constituidos como la variante postfilosófica del romanticismo. Refiriéndonos particularmente al pragmatismo rortyano, si juntamos el anti-esencialismo y el rechazo de límites *a priori* de la investigación, con la atención que Rorty concede a los vocabularios como herramientas para hacer frente al entorno, tendremos como resultado la específica concepción del pragmatismo que Rorty ha estado defendiendo desde hace tiempo. Para expresarlo en los términos de *Philosophy and the Mirror of Nature*, la filosofía ha de ser una disciplina edificante, no sistemática. En contraposición a la filosofía sistemática, el interés de la filosofía edificante ha de ser el de introducir nuevos vocabularios, el de hacer que continúe la conversación antes que hallar la verdad objetiva⁵¹.

Desde un punto de vista histórico, Hegel –sostiene Rorty– inauguró un género literario en el que no había indicio alguno de argumentación⁵². Con ello, destrozó el ideal kantiano de la cientificidad de la filosofía y creó una forma de hacer filosofía que mostraba la relatividad de la significación, su dependencia del vocabulario elegido y la desconcertante variedad de vocabularios susceptibles de elección junto con su inherente inestabilidad. A los ojos de Rorty, el pragmatismo consagró definitivamente la supremacía de la cultura literaria en las sociedades modernas que antaño reclamaran el idealismo metafísico y el romanticismo. El pragmatismo tomó el relevo del romanticismo: “En lugar de decir que el descubrimiento de vocabularios podría llevar a la luz secretos ocultos, ellos [Nietzsche y James] dijeron que las nuevas formas de hablar podrían ayudarnos a conseguir lo que queremos”⁵³. En lugar de sostener que la literatura habría de suceder a la filosofía a la hora de desentrañar la Verdadera Realidad, los pragmatistas renunciaron a la noción de verdad como correspondencia. El sentido de la filosofía, pues, no es otro que el de crear descripciones útiles y alentadoras. Según Rorty, James y Nietzsche no pretendieron formular una nueva teoría filosófica que reemplazara al idealismo metafísico; antes bien, renunciaron a la búsqueda de un punto arquimédico desde el que contemplar la cultura; renunciaron a la idea de la filosofía como ciencia primera. Para el pragmatista rortyano, un vocabulario nuevo y útil no es nada más que eso, un vocabulario, y no una representación no mediada de la verdadera naturaleza de las cosas. Pero, en la medida en que el pragmatismo se entiende a sí mismo como una posición postfilosófica, esto es, en la medida en que renuncia a presentarse como una teoría más, con pretensiones cognitivas propias, también

⁴⁹ Rorty, R., *CP.*, p. 142

⁵⁰ Rorty, R., *CP.*, p. 142

⁵¹ Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 377. También, p. 370

⁵² Rorty, R., *CP.*, p. 147

renuncia a establecer un nexo argumentativo entre ella misma y las concepciones pasadas⁵⁴. El juego del pragmático, en tanto se concibe como el heredero del romanticismo, deja de ser la argumentación para homologarse al de la cultura literaria, a saber: la introducción de nuevos vocabularios. De ahí que, frente a sus adversarios representacionistas, Rorty sostenga: “Nuestros esfuerzos persuasivos deben asumir la forma de una inculcación gradual de nuevas maneras de hablar, y no la de una argumentación directa en el estilo de las antiguas”⁵⁵. En resumen: en el enfoque histórico de Rorty, el idealismo metafísico sólo fue una etapa de transición en la emergencia del romanticismo. La idea de que la filosofía podía ser la versión laica de la religión no fue más que una etapa en el derrocamiento de la ciencia y la entronización de la literatura en la cultura moderna. El romanticismo dejó su lugar al pragmatismo, según el cual la importancia de los nuevos vocabularios no reside en su capacidad de decodificación, sino en su mera utilidad: “El pragmatismo es la contrapartida filosófica del modernismo literario, la clase de literatura que se enorgullece de su autonomía y novedad más que de su veracidad para con la experiencia o su descubrimiento de una significación pre-existente”⁵⁶.

En *Contingency, irony and solidarity*, Rorty enfatiza los nexos entre romanticismo y pragmatismo. Allí sostiene que Hegel fundó la tradición ironista que el propio Rorty reclama para sí. Interpreta el método dialéctico hegeliano como una mera técnica literaria: la técnica de producir cambios sorprendidos en la configuración de las cosas cambiando de vocabulario⁵⁷. Con ello, Hegel contribuyó a “quitarle a la filosofía carácter cognoscitivo, metafísico. Favoreció su transformación en un género literario”⁵⁸. El ironista rortiano piensa que los argumentos lógicos no son más que artificios para la exposición; carecen, por tanto, de un genuino carácter fundamentador. En su lugar, el “método” del ironista es la redesccripción: “El método es redescibir muchas cosas de nuevas formas, hasta que se genere un patrón de conducta lingüística que tentará a la generación próxima a adoptarlo, de modo de causar en ellos la búsqueda de nuevas y apropiadas formas de conducta lingüística, por ejemplo, la adopción de nuevo equipamiento

⁵³ Rorty, R., *CP*, p. 150.

⁵⁴ Cfr. por ejemplo Rorty, R., *CIS*, cap 1, p. 6, en donde afirma que los cambios a gran escala que representan los vocabularios son una sorpresa para los propios implicados y que no hay criterios que puedan servir para tomar una decisión al respecto. En p. 48 también sostiene lo siguiente: “Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del vocabulario particular, históricamente condicionado y temporario que ahora estamos usando desde el cual juzgar este vocabulario es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes así como razones dentro de los lenguajes para creer en los enunciados”.

⁵⁵ Rorty, R., “Relativism: Finding and Making”, *Philosophy and Social Hope*, p. xix. Cfr. también *CIS*: “De acuerdo con mis propios preceptos, no he de ofrecer argumentos en contra del vocabulario que me propongo sustituir. En lugar de ello intentaré hacer que el vocabulario que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas”, p. 9

⁵⁶ Rorty, R., *CP*, p. 153

⁵⁷ Dice Rorty: “En lugar de conservar las viejas trivialidades y elaborar distinciones que ayuden a darles coherencia, Hegel modifica constantemente el vocabulario en el cual se han formado las viejas trivialidades; en lugar de construir teorías filosóficas y de argumentar en su favor, elude la argumentación cambiando constantemente de vocabulario y cambiando con ello de tema. En la práctica, aunque no en la teoría, eliminó la idea de llegar a la verdad a favor de la idea de hacer cosas nuevas”, *CIS*, p. 78. En la misma página define así a la dialéctica hegeliana: “He definido ‘dialéctica’ como un intento de enfrentar vocabularios entre sí, y no meramente de inferir proposiciones unas de otras; la he definido, pues, como la sustitución parcial de la inferencia por la redesccripción”.

⁵⁸ Rorty, R., *CIS*, p. 79

científico o nuevas instituciones sociales”⁵⁹. Aquí, la lógica tiene una relación auxiliar con la dialéctica, la redescipción. Es más, Rorty vincula la preeminencia de la argumentación en filosofía con la metafísica⁶⁰. Es por ello que no debería exigirse a los filósofos argumentos en contra del vocabulario que pretenden reemplazar⁶¹. Los cambios de vocabulario no se deben a las argumentaciones ni al descubrimiento de la verdadera realidad que se halla detrás de las apariencias. La analogía adecuada –piensa Rorty– es la de la invención de nuevas herramientas destinadas a ocupar el lugar de las viejas. De ahí que Rorty considere que el progreso social discurre a través de innovaciones lingüísticas, no de argumentaciones o inferencias. De acuerdo a este enfoque, pues, cualquier cosa puede parecer buena o mala, significativa o insignificante, útil o inútil, redescibíendola⁶². La metáfora adquiere un papel central, pues es el vehículo de los cambios sorpresivos de nuestra forma de pensar⁶³. La filosofía sistemática, argumentativa, “metafísica”, normal, de corte kantiano es suplantada por una filosofía edificante, irónica, historicista, nominalista, redescipitiva (antes que argumentativa) y des-epistemologizada. Aquí, el sello romántico según el cual los vocabularios no son más que invenciones humanas (y no estructuras a desentrañar a través de un particular método filosófico) se funde con la jerga pragmatista de la utilidad: esas invenciones humanas, siempre históricas y contingentes, que son los vocabularios no son más que herramientas que nos permiten tratar con el entorno de acuerdo con nuestros propósitos.

En síntesis, el pragmatismo romántico de Rorty se caracteriza por los siguientes rasgos:

- 1- Anti-esencialismo, aplicado a nociones tales como “verdad”, “conocimiento”, etc. esto le confiere al tratamiento de todas estas conceptos el peculiar aspecto terapéutico y deflacionista característico de su enfoque.
- 2- Eliminación epistemológica de las distinciones hechos-valores, ser-deber ser.
- 3- No hay límites *a priori* para la investigación; sólo los que nos imponen nuestros pares conversacionales. Con ello se pretende renunciar decididamente al programa kantiano tradicional.
- 4- Antirrepresentacionismo, esto es, la idea de que el conocimiento y el lenguaje no representan una realidad independiente de nuestras prácticas.

⁵⁹ Rorty, R., *CIS*, p. 9

⁶⁰ “Ellos [los metafísicos] toman como paradigma de la investigación filosófica al argumento lógico –esto es, la focalización de las relaciones inferenciales entre proposiciones más que el comparar y contrastar vocabularios”, *CIS*, p. 77. En p. 78 dice: “El metafísico piensa que hay un importantísimo deber intelectual de presentar argumentos para los puntos controvertidos de uno – argumentos que empezarán de premisas relativamente no controvertibles. El ironista piensa que tales argumentos –los argumentos lógicos– están muy bien para sus propósitos, y que son útiles como artificios expositivos, pero piensa que al final no son más que formas de hacer que la gente cambie sus prácticas sin admitir que lo han hecho”, *CIS*, p. 78.

⁶¹ Rorty, R., *CIS*, p. 8. Cfr. también p. 9, en donde dice lo siguiente: “Conforme a mis preceptos, no voy a ofrecer argumentos en contra del vocabulario que pretendo reemplazar. En su lugar, trataré de hacer que el vocabulario que prefiero luzca atractivo mostrando cómo podría ser usado para describir una variedad de tópicos”.

⁶² Rorty, R., *CIS*, p. 7

⁶³ Cfr. Rorty, R., “Philosophy as Science, Metaphor, Politics”, Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Allí, frente a la percepción y la inferencia, Rorty prioriza el papel de la metáfora como “punto de crecimiento del lenguaje”.

5- Rechazo de la primacía de la ciencia en el marco de la cultura moderna y entronización de la literatura o de la figura del poeta fuerte (Bloom).

6- Primacía de los vocabularios por sobre los enunciados.

7- Primacía de la redescipción (como método propio de la filosofía) sobre la argumentación lógica.

8- Historicismo: todas nuestras prácticas están situadas históricamente. No hay un punto de vista – trascendental, ahistórico- por encima de la comunidad y del lenguaje al que pertenecemos.

Hasta aquí sólo he expuesto en términos muy generales el pragmatismo de Rorty en el contexto de la filosofía del siglo XX. En los capítulos siguientes, se especificarán con más detalle diversos aspectos del programa rortyano. Veamos ahora cómo llegó Rorty a esta versión del pragmatismo.

CAPITULO II

EL PRAGMATISMO COMO FILOSOFIA POST-EPISTEMOLOGICA

En este capítulo voy a introducir la crítica de Rorty a la epistemología tal como es presentada en *Philosophy and the Mirror of Nature*. La pretensión de Rorty es deconstruir la entera tradición epistemológica moderna que se inicia con Descartes. Hay algo profundamente erróneo en esta disciplina – sostiene Rorty– que impulsa su tarea de subversión de todo un conjunto de supuestos considerados naturales y obvios desde el siglo XVII hasta el día de hoy. En el centro de esta tradición se halla la idea de conocimiento como representación (mental o lingüística) que se ajusta al mundo¹. Como veremos, la crítica de Rorty se dirige contra los supuestos mentalistas de fondo de la tradición epistemológica moderna, contra su fundacionismo, representacionismo y también contra las concepciones realistas del conocimiento.

2.1. Crítica de la filosofía de la mente.

Rorty cuestiona directamente el supuesto de la filosofía de la mente, a saber, que hay una distinción intuitiva entre lo mental y lo físico. Dicha distinción –sostiene– no es natural ni intuitiva; por el contrario, es producto de la filosofía². No se trata de una distinción ya existente en el lenguaje ordinario, sino de algo que ha sido introducido por los filósofos modernos, fundamentalmente, por Descartes. Según Rorty, hay una diferencia radical entre Descartes y la pasada filosofía griega. En primer lugar, porque los griegos consideraron a la percepción como una actividad del cuerpo, no del alma o la mente, y en segundo lugar, porque ellos no tuvieron la idea de la sensación como un estado consciente independiente de los objetos externos. Fue Descartes quien extendió el término “pensamiento” a todas las operaciones de la mente, incluyendo la experiencia sensorial³. Ello lo llevó a introducir el término “idea” para señalar todos los contenidos de la mente. Este uso fue asimilado por Locke y de ahí se extendió a toda la filosofía moderna. En efecto, para Locke los objetos son conocidos a través de las ideas en la mente que los

¹ “Conocer es representar precisamente lo que está fuera de la mente: así, entender la posibilidad y naturaleza del conocimiento es entender la forma en la cual la mente es capaz de construir tales representaciones. El interés central de la filosofía es ser una teoría de la representación, una teoría que dividirá la cultura en aquellas áreas que representan bien a la realidad, y aquellas que no la representan en absoluto (a pesar de su pretensión de hacerlo)”, Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 3.

² “No tenemos derecho a comenzar a hablar del problema de la dualidad mente-cuerpo, o de la posible identidad o no identidad necesaria de los estados mentales y físicos, sin preguntarnos antes qué entendemos por ‘mental’ (...) lo que llamamos intuición sobre lo que es mental quizá no sea más que nuestra disposición a aceptar un determinado juego lingüístico específicamente filosófico”, Rorty, R., *PMN*, p. 22.

³ Recuérdese la siguiente afirmación de Descartes: “¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente”, Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Hyspamérica, 1981, Meditación II, p. 37.

representan. La mente no conoce directamente el mundo sino a través de las ideas. El mundo es conocido en virtud de los reflejos en el espejo de la mente⁴. Este punto de vista involucra una separación tajante entre lo mental y lo físico. Lo mental es aquello que es conocido inmediata e indubitavelmente; lo físico, en cambio, es conocido a través de sus manifestaciones en la mente. El escepticismo moderno tiene aquí sus raíces. De acuerdo a la lectura de Rorty, el escepticismo antiguo apuntaba fundamentalmente a la ética, no a los problemas del conocimiento. Antes de Descartes no había, propiamente hablando, problemas epistemológicos porque el representacionismo –que es la teoría que hace surgir al escepticismo– recién fue introducido por Descartes⁵. El escepticismo antiguo tenía que ver con el problema de cómo vivir. Para las filosofías griegas y medieval, la mente, cuando conoce, no representa objetos, sino que se vuelve el objeto conocido. El alma (o la mente) toma la forma del objeto conocido, de modo que hay identidad entre la forma del objeto y la mente que lo conoce. No hay, pues, aquí, un espacio entre la mente y los objetos y, por ende, no hay espacio para el escepticismo. Fue Descartes quien, con su uso novedoso del término “idea” configuró un nuevo campo de estudio, un ámbito interior y, por ello, susceptible de ser conocido de manera especial. Según Rorty, el factor común que encontró Descartes para agrupar a los pensamientos, las imágenes mentales, las creencias y los dolores fue, precisamente, el de la indubitabilidad. Todas estas cosas son de tal condición que el sujeto no puede dudar que las tiene, mientras que es posible dudar de todo lo que es físico⁶. La indubitabilidad sirvió como criterio de lo mental⁷. Ahora bien, puesto que –según Rorty– la distinción entre lo mental y lo físico no es natural sino que ha sido introducida por los filósofos, los problemas que genera no deben ser resueltos sino directamente abandonados dejando a un lado la distinción en cuestión. Para Rorty, el hecho de que no podamos estar equivocados acerca de si tenemos un dolor no es un índice de que estamos en presencia de un hecho extraño concerniente a un tipo ontológico especial llamado lo mental, sino que es simplemente una observación acerca de nuestro juego de lenguaje: la convención según la cual le creemos a las personas cuando expresan lo que sienten. “Desde este punto de vista del ‘juego de lenguaje’, el hecho de que un hombre siente lo que él piensa que siente no tiene más significado ontológico que el hecho de que

⁴ Para una lectura distinta de las filosofías de Descartes y Locke, Cfr. Yolton, J., “Mirrors and Veils, Thoughts and Things: The Epistemological Problematic”, en Malachowski, A., *Reading Rorty*, Cambridge, Blackwell, 1990. Según Yolton, ni Descartes ni Locke estaban comprometidos con la teoría del “velo de ideas”. Antes bien –esta es la tesis de Yolton– Descartes y Locke estaban tratando de articular una forma de realismo directo.

⁵ “En la concepción de Aristóteles el intelecto no es un espejo examinado por un ojo interior. Es al mismo tiempo espejo y ojo en una misma cosa. La imagen de la retina es *ella misma* el modelo para el ‘intelecto que se convierte en todas las cosas’, mientras que en el modelo cartesiano, el intelecto *examina* entidades modeladas sobre las imágenes de la retina (...) En la concepción cartesiana –que llegó a ser la base de la epistemología ‘moderna’– lo que hay en la ‘mente’ son *representaciones*. El Ojo Interior *examina* estas representaciones con la esperanza de encontrar alguna señal que sea testimonio de su fidelidad”, Rorty, R., *PMN*, 45. Para una discusión, en términos de historia de la filosofía, de la manera en que entiende Rorty las vinculaciones entre el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno, Cfr. Williams, M., “Epistemology and the Mirror of Nature”, en Brandom, R., *Rorty and his Critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.

⁶ Rorty, R., *PMN*, p. 54.

⁷ La idea de utilizar la incorregibilidad como marca de lo mental había sido sostenida por Rorty unos años antes. Cfr. Rorty, R., “Incorregibility as the mark of the mental”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXVII, no. 12, June 25, 1970.

la Constitución es lo que la Corte Suprema piensa que es, o que la pelota está afuera si el árbitro piensa que lo está”⁸. En su crítica del fundacionismo mentalista, Rorty hace valer, pues, los puntos de vista de Wittgenstein y Sellars: las intuiciones esencialistas y las percepciones claras y distintas –sostiene– no son más que llamamientos a hábitos lingüísticos enraizados en el lenguaje por nuestros antepasados. Dicho de otro modo: no poseemos conocimientos incorregibles en virtud de una relación especial con un tipo especial de objetos llamado “objetos mentales”, no hay conocimiento directo ni una relación causal especial que hace que ciertas formas de conocimiento sean más seguras o naturales. El llamado conocimiento incorregible es –sugiere Rorty– una cuestión de práctica social, de ausencia de réplica a una determinada pretensión de conocimiento⁹.

Rorty elabora su punto de vista sobre el problema mente/cuerpo a través de un experimento mental. Imagina un lugar distante de nuestra galaxia en donde hay seres que no poseen la distinción entre lo mental y lo físico. Ellos utilizan nociones intencionales, pero también las aplican a sus mascotas y a los robots. Además, aunque su conducta es semejante a aquellos que sienten dolores y demás, no poseen ninguna palabra para referirse a sensaciones en su lenguaje. Por otro lado, poseen un desarrollado conocimiento neurofisiológico y frecuentemente pueden referirse a sus propios sistemas nerviosos, especialmente en aquellos casos en donde nosotros hablaríamos de sensaciones. Por ejemplo, en donde nosotros decimos “Tengo un dolor” ellos dicen “Mis fibras-C han sido estimuladas”. Un día, un grupo de filósofos provenientes de la Tierra llega a ese lugar e investigan si esos extraños seres –los Antípodas– realmente tienen sensaciones. Por un lado, su conducta parece revelar que sí sienten dolor, por ejemplo, pero, por otro, no poseen ningún término para referirse a algo así como el dolor ni tampoco pueden entender la idea de “sentir dolor”. La discusión se concentra en un solo punto: puesto que uno no puede estar equivocado cuando siente dolor, la discusión pasa por saber si los Antípodas poseen algún tipo de conocimiento respecto al cual no puedan estar equivocados. Por ejemplo, ¿Pueden ellos estar equivocados acerca de si sus fibras-C están siendo estimuladas? Y la respuesta es que, ciertamente, ellos pueden estar equivocados en eso. Pero agregan que no pueden estar equivocados acerca de si sus fibras-C parecen estar siendo estimuladas. Se pregunta si hay un estado concomitante a la apariencia de que las fibras-C están siendo estimuladas, y se aduce el estado T-435, por ejemplo, como estado concomitante. Pero también se señala que este estado neural es el que aparece cuando se hace la preferencia “Mis fibras-C parecen estar siendo estimuladas”. Y, por otra parte, ¿pueden los Antípodas estar equivocados con respecto al estado T-435? Los Antípodas están dispuestos a asentir nuevamente, pero no muestran interés en aclarar si también

⁸ Rorty, R., *PMN*, p. 32. En otro lugar dice: “En la medida en que el sentir dolor sea una propiedad de la persona o de las fibras cerebrales, parece que no hay ninguna razón que justifique que la diferencia epistémica entre los informes de cómo se sienten las cosas y los informes de cualquier otra cosa produzcan un abismo ontológico”, *PMN*, p. 30.

⁹ Rorty, R., *PMN*, p. 95-96.

pueden estar equivocados acerca de si les parece que están en ese estado. En este punto la discusión termina y los filósofos quedan desconcertados.

Pero –sugiere Rorty– no hay razón para estar desconcertados. Las discusiones en torno al problema mente/cuerpo tienen su origen en un supuesto erróneo: la idea de que esa discusión posee un status ontológico. La verdad, sin embargo, es que lo único que está en juego es una manera diferente de hablar. El único problema al respecto es el de cómo hablar, y este no es un problema que pueda resolverse apelando a los hechos, sino simplemente a la conveniencia. Ciertamente, los juicios en primera persona sobre dolores son incorregibles, mientras que sus equivalentes expresados en el lenguaje de la neurofisiología no lo son; pero Rorty acepta este punto de vista señalando que todo depende del vocabulario que escojamos. Los mismos objetos y eventos pueden ser descritos en uno y otro vocabulario, sólo que en uno de ellos podemos hacer juicios incorregibles mientras que en el otro no. Podemos considerar las sensaciones y los estados neurológicos como dos formas de hablar de lo mismo, en vez de concebirlas como dos dominios ontológicamente diferentes. Pero eso que puede ser descrito de diferentes maneras sólo posee un status físico. En sentido estricto, pues, lo mental no existe; sólo existe lo físico, y lo mental sólo es una manera de referirnos a lo físico¹⁰.

Ahora bien, puesto que el mentalismo cartesiano es el responsable de la introducción, en la filosofía moderna, de la idea de conocimiento absolutamente cierto junto con una concepción del mismo como conjunto de representaciones mentales, es preciso ver en detalle cuál es la crítica que esgrime Rorty frente a estos dos pilares sobre los que se erige la epistemología.

2.2. La crítica de Rorty a la epistemología

2.2.1. El surgimiento de la epistemología

La crítica de la epistemología emprendida por Rorty apunta tanto al fundacionismo epistemológico cuanto a la concepción del conocimiento que lo ha hecho posible: el representacionismo. El blanco de su crítica es la idea tradicional de la filosofía como una disciplina autónoma que se ocupa de problemas perennes a través de un método que le es propio. Se trata, pues, de deconstruir la concepción según la cual la filosofía es el fundamento de la cultura. En la Modernidad, la filosofía se arrogó tal derecho intentando dilucidar los fundamentos del conocimiento; más específicamente: elucidando los procesos mentales o la actividad de representación que hace posible el conocimiento del mundo. De ahí precisamente la conexión entre filosofía de la mente y teoría del conocimiento que Rorty pretende desactivar. Rorty expresa el propósito de su libro *Philosophy and the Mirror of Nature* en los siguientes

¹⁰ Esta salida ofrecida por Rorty le sugiere a Mounce la idea de que Rorty mismo pertenece –en contraposición al pragmatismo de Peirce y James– a una forma científicista de pragmatismo. Cfr. Mounce, H.O., *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*, p. 184. Para una discusión de los puntos de vista de Rorty sobre filosofía de la mente, Cfr. Dennet, D., “The Case for Rorts”, en Brandom, R., op. cit.

términos: "El objetivo del libro es socavar la confianza que el lector pueda tener en 'la mente' como algo acerca de lo cual uno debe tener una visión 'filosófica', en el 'conocimiento' como algo acerca de lo cual debería haber una 'teoría' y que tiene 'fundamentos', y en la 'filosofía' tal como ha sido concebida desde Kant"¹¹. No puede haber, pues, ni una concepción filosófica de la mente, ni una teoría del conocimiento (especialmente, si ésta se propone determinar cuáles son los fundamentos últimos de todo nuestro saber) ni filosofía tal como ha sido entendida desde Kant, esto es, como una disciplina autónoma, a priori y con un método distintivo. Según Rorty, lo que subyace a la tradición epistemológica moderna son imágenes y metáforas antes que afirmaciones y argumentaciones; son las metáforas oculares, y, en especial, la de la mente como espejo de la naturaleza, la que mantiene cautiva a la filosofía. Desde esta perspectiva, la filosofía analítica es considerada como una variante remozada de la filosofía kantiana, que se caracteriza por considerar que la representación es lingüística antes que mental, y por la tesis de que la filosofía del lenguaje, y no la teoría del conocimiento, es la auténtica *prima philosophia*¹². Así pues, lo que vincula a la tradición de Descartes-Locke-Kant con la filosofía contemporánea es –según Rorty– el intento de aislar un marco de referencia permanente y neutral válido para toda investigación posible, un marco que se puede hallar antes de la conclusión de cualquier investigación empírica. Y la idea de que se puede encontrar un marco así, a priori, sólo es posible si viene impuesto por la naturaleza del sujeto o del lenguaje. La idea de una separación esencial entre filosofía y ciencia carecería de sustento sin la afirmación de que existe un campo de estudio –la mente– que sólo es accesible al filósofo, y que ese campo impone límites infranqueables a la investigación empírica: "La idea de que pueda haber eso que se llama 'fundamentos del conocimiento' (...) o una 'teoría de la representación' (...) depende de la suposición de que existe semejante constricción a priori"¹³.

La idea de una disciplina autónoma llamada "filosofía", distinta de la religión y de la ciencia, es de origen moderno. Aún en los inicios de la Modernidad, autores como Descartes y Hobbes no pensaban que estaban haciendo algo radicalmente distinto de lo que hacían los científicos de aquella época. Estaban, en verdad, más preocupados por la lucha entre la ciencia y la teología y por difundir la matemática y la mecánica que por trazar límites entre la ciencia y lo que ellos estaban haciendo. Sólo después de Kant apareció la oposición ciencia-filosofía. Sólo cuando la Iglesia perdió su dominio sobre la ciencia, la filosofía pudo distinguirse de esta última. Y esta demarcación entre ciencia y filosofía pudo imponerse – señala Rorty– gracias a que el núcleo de la filosofía fue la teoría del conocimiento. Esta se concebía como distinta de la ciencia puesto que se suponía que ofrecía sus fundamentos. Así pues, la filosofía en tanto teoría del conocimiento sólo cobró autoconciencia con Kant. Este transformó a la filosofía en una

¹¹ Rorty, R., *PMN*, p. 7.

¹² A esta idea parece ajustarse la filosofía del lenguaje sustentada por Dummett. Cfr. "Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to be?", Dummett, M., *Truth and other enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

¹³ Rorty, R., *PMN*, p. 9.

disciplina básica, de fundamentos. Con ello, esta disciplina también se profesionalizó. Después de 1860, en Alemania, la filosofía comenzó a preocuparse por separar, de un modo sistemático, lo dado por el mundo de las adiciones realizadas por la mente. Se trataba de “establecer la objetividad de las pretensiones de conocimiento de las distintas disciplinas empíricas”¹⁴. Así pues, la *Erkenntnistheorie* aparece en 1862 como una forma de eludir el idealismo y la especulación. Ahora bien, en este punto, la idea de Rorty es que pensar que el conocimiento constituye un problema y que tendríamos que tener una teoría acerca de él presupone la idea de que el conocimiento es una representación del mundo. La tesis que Rorty intenta desarrollar es, pues, esta: “La consecuencia que se debe extraer es que si esta forma de pensar en el conocimiento es optativa, también lo es la epistemología, y también lo es la filosofía tal como se ha entendido a sí misma desde mediados del siglo pasado”¹⁵. La epistemología está, desde el punto de vista de Rorty, inextricablemente ligada a la concepción representacionista del conocimiento. La crítica de esta concepción debería tornar obsoleta a la epistemología en su conjunto.

En la reconstrucción histórica de Rorty, la epistemología, en su evolución, habría dado los siguientes pasos: 1) la “invención” de la mente hecha por Descartes dio a la filosofía un nuevo campo de investigación que parecía previo a los temas tratados por los anteriores filósofos de la historia. Además, proporcionaba un ámbito en el que era posible la certeza. 2) Locke hizo de la mente el objeto de estudio de una nueva ciencia del hombre. Se trataba de indagar qué podíamos conocer y cómo estudiando el funcionamiento de nuestra mente¹⁶. Sin embargo, este proyecto, para ser verdaderamente básico y fundamental, debía tornarse un proyecto esencialmente no-empírico, capaz de producir verdades necesarias. 3) Kant hizo esto colocando a la filosofía en el camino seguro de la ciencia. Ubicó el espacio exterior dentro del interior y afirmó la certeza cartesiana sobre el interior para las leyes de lo que antes se había pensado exterior, “De esta manera reconcilió la afirmación cartesiana de que podemos tener certeza únicamente de nuestras ideas, con el hecho de que ya teníamos certeza –conocimiento a priori- de lo que parecían no ser ideas”¹⁷. Kant vio que sólo podemos tener conocimiento a priori de los objetos si somos nosotros los que los constituimos, pero no se cuestionó –observa Rorty- cómo es que podíamos tener conocimiento apodíctico de estas actividades constituyentes, pues supuso que eso corría por cuenta del acceso privilegiado a la mente ya establecido por Descartes.

¹⁴ Rorty, R., *PMN*, p. 135.

¹⁵ Rorty, R., *PMN*, p. 136.

¹⁶ Dice Locke, por ejemplo, en la epístola al lector del Ensayo: “Después de devanarnos los sesos durante un rato, sin lograr arribo más cercano a la solución de aquellas dudas que nos sumían en la perplejidad, se me ocurrió que habíamos desviado el camino y que, antes de empeñarnos en inquisiciones de esa índole, precisaba examinar nuestras aptitudes, y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestros entendimientos” Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999, p. 7. Y más adelante: “Bastará a mi actual propósito considerar las facultades de discernimiento del hombre según se emplean respecto a los objetos de que se ocupen, y tengo para mí que no habré malgastado mi empeño en lo que a este propósito se me ocurra, si, mediante este sencillo método histórico, logro dar alguna razón de la manera en que nuestros entendimientos alcanzan esas nociones que tenemos de las cosas, y si puedo establecer algunas reglas de la certidumbre de nuestro conocimiento o mostrar os fundamentos de esas persuasiones que se encuentran entre los hombres”. *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ Rorty, R., *PMN*, p. 137.

La teoría del conocimiento, pues, surgió para resolver la cuestión de si nuestras representaciones internas son exactas o no. Su campo de estudio característico era la mente tal como fuera determinada por Descartes. Con ello Descartes hizo posible el escepticismo del velo de ideas y, al mismo tiempo, el intento de evitar ese escepticismo. Más la invención de la mente cartesiana fue una condición necesaria, pero no suficiente, para la formación de la teoría del conocimiento. Descartes introdujo, ciertamente, la noción de representaciones internas, pero el siguiente paso en la gestación de la teoría del conocimiento fue –agrega Rorty– la confusión de Locke entre explicación mecánica de las operaciones de la mente y la “fundamentación” de nuestras pretensiones de conocimiento. Como dice Rorty: “Una pretensión de conocimiento es una pretensión de haber justificado la creencia, y raramente ocurre que recurramos al funcionamiento de nuestro organismo como una *justificación*”¹⁸. Ahora bien, ¿por qué Locke llegó a pensar que una explicación causal acerca de cómo tener una creencia debía hacer las veces de una justificación de esa creencia? La respuesta de Rorty es que ni Locke ni sus contemporáneos pensaban que el conocimiento fuera una creencia verdadera justificada, esto es, no concebían al conocimiento como una relación entre personas y proposiciones, sino como una relación entre personas y objetos. El “conocimiento de” (*knowledge of*) se tomaba como anterior al “conocimiento de que” (*knowledge that*)¹⁹. Sólo confundiendo elementos de conocimiento (proposiciones) y condiciones fisiológicas es posible pensar una *idea* como *impresión*. La segunda –sostiene Rorty– no es más que un antecedente causal de la primera. Locke confundió, pues, la idea de conocimiento como el hecho de tener una idea (algo que puede tener lugar sin necesidad de un juicio) con la idea de conocimiento como aquello que resulta de formar juicios justificados. Y es la metáfora perceptual del conocimiento –sugiere Rorty– la que conduce a este equívoco. Por tanto, concluye Rorty, una explicación cuasi-mecánica de cómo se ven abolladas nuestras mentes por el mundo material no puede ayudarnos realmente a saber lo que tenemos derecho a creer²⁰. El principal defecto que presenta –según Rorty– cualquier intento de reducir el “conocimiento de que” a

¹⁸ Rorty, R., *PMN*, p. 141. La confusión entre justificación y causalidad llevó a pensar que “la diferencia entre el hombre cuyas creencias son verdaderas y aquel cuyas creencias son falsas se debe a la manera en que trabajaron las mentes”, Rorty, R., *PMN*, p. 248.

¹⁹ Dice Rorty: “Dada esa imagen, tiene sentido la idea de un examen de nuestra ‘facultad de entender’, como lo tiene la idea de que está capacitada para ocuparse de algunas clases de objetos y no de otras. Todavía tiene más sentido si se está convencido de que esa facultad se parece algo a una tablilla de cera sobre la que los objetos dejan *impresiones*, y si se piensa que tener una impresión es en sí mismo *conocer* más que tener un antecedente causal del conocer”, Rorty, R., *PMN*, p. 142.

²⁰ Tal como lo entiende Rorty, la mente lockeana presenta rasgos de una concepción aristotélica del *Nous* y de una concepción mecanicista de la mente. En efecto, como para Locke las impresiones eran representaciones, necesitaba para su planteo una facultad que fuera consciente de tales representaciones, una facultad que las juzgara y que no se limitara simplemente a tenerlas. Es decir, era preciso postular un Ojo, además de la tablilla, que pudiera leer las impresiones que aparecieran en ésta (algo parecido al ‘yo pienso’ kantiano). Pero no podía hacer tal cosa, pues postular una facultad de este tipo sería como introducir un fantasma en la cuasi-máquina que él esperaba describir. Por tanto, tomó de Aristóteles lo suficiente como para hacer plausible la idea del conocimiento como consistente en la entrada de un objeto al alma, pero no tanto como para eliminar los problemas escépticos acerca de la certeza de las representaciones o las cuestiones kantianas acerca de las intuiciones con o sin el ‘yo pienso’. Rorty, R., *PMN*, p. 144.

“conocimiento de” es que, justamente como puede verse en Locke, no hay una manera clara de relacionar la comprensión de las representaciones presentes a la mente con la formación de juicios²¹.

Kant dio un paso decisivo hacia un nuevo modelo del conocimiento. Descubrió que no hay cosas cualificadas (objetos) antes de la acción constitutiva de la mente. Un objeto es siempre resultado de una síntesis. No obstante, tal como lo entiende Rorty, Kant se quedó a mitad de camino, pues su proyecto se formuló como respuesta a la pregunta de cómo pasar del espacio interior al exterior. Y su respuesta fue que el espacio exterior se construía con las representaciones del espacio interior²². Para Rorty, pues, también Kant confundió explicación causal con justificación. La suya adoptó la forma de una confusión entre predicación y síntesis. La predicación es la creencia de que una oración es verdadera; la síntesis del ego trascendental kantiano es una relación entre dos tipos de representaciones esencialmente distintas: intuiciones y conceptos. De esta forma, el concepto de “experiencia” adoptó rango filosófico, pues a partir de Kant la experiencia se entendió como un compuesto de conceptos universales e intuiciones particulares. Gracias a ello, Kant pudo continuar con el proyecto de Descartes y Locke de una teoría del conocimiento pero ahora dándole un carácter definitivamente apriorístico²³. El objeto de estudio propio de la filosofía quedó articulado en función de conceptos tales como “intuición”, “concepto”, “síntesis”, “ego trascendental”, etc. Con Kant el pensamiento se define como filosófico en cuanto tal únicamente si busca las causas, y no meramente las razones, del conocimiento empírico. La filosofía ha de explicar cómo es posible el conocimiento humano; y esto es algo que lo puede hacer de un modo a priori. Pero, para llevar adelante su revolución copernicana y hacer plausible su explicación del conocimiento sobre la base de la distinción entre conceptos e intuiciones, Kant debió suponer –señala Rorty– que la diversidad es “dada” y la unidad se hace. La razón no oficial de esta suposición es que lo exige la revolución copernicana misma para que los objetos puedan conformarse a priori a nuestro conocimiento. Oficialmente, sirve para demostrar que sólo somos conscientes de aquellos objetos constituidos por nuestra propia actividad sintetizadora. La objeción de Rorty, aquí, es que no hay por qué suponer que la sensibilidad nos da una diversidad, pues la diversidad no puede ser representada como tal antes de que los conceptos la hayan sintetizado. En efecto, si sólo podemos ser conscientes de una diversidad sintetizada, ¿cómo podemos

²¹ En efecto, como señala Rorty, una cosa es tener dos ideas yuxtapuestas, como por ejemplo la “raneidad” y el “verdor”, y otra muy distinta es sintetizarlas en un juicio: “Las ranas son verdes”. Rorty, R., *PMN*, p. 146.

²² Comentando este punto, Vaden House señala: “El problema está todavía planteado en el contexto cartesiano de cómo ciertas entidades del espacio interior (intuiciones) están causalmente relacionadas con otras entidades (conceptos). La única diferencia reside en el hecho de que la dirección causal que justifica nuestro conocimiento ha sido revertida. En lugar de ser los impactos causales del sentido lo que asegura el acuerdo entre pensamiento y realidad, la actividad causal de la mente constituye lo fenoménico. Nuestra certeza depende del hecho de que la constitución es una actividad de la mente y de que tenemos un especial y privilegiado acceso a nuestra actividad mental”, Vaden House, D., *Without God or His Doubles. Realism, Relativism and Rorty*, E.J.Brill, The Netherlands, 1994, p. 35.

²³ “Al tomar a cualquier cosa acerca de la cual hablamos como algo ‘constituido’, [Kant] hizo posible que la epistemología fuera pensada como una disciplina fundacional capaz de descubrir las características ‘formales’ (o, en versiones ulteriores, ‘estructurales’, ‘fenomenológicas’, ‘gramaticales’, ‘lógicas’ o ‘conceptuales’) de cualquier área de la vida humana”, Rorty, R., *PMN*, p. 138-139.

saber de esa diversidad antes de la síntesis? ¿Cómo, por ejemplo, podemos saber que hay más de una? Por eso dice Rorty: "La suposición de que la diversidad se encuentra y la unidad se hace resulta que tiene como única justificación la afirmación de que sólo esta teoría 'copernicana' explicará nuestra capacidad de tener conocimiento sintético a priori"²⁴. La idea de que el conocimiento de los objetos internos (conceptos puros del entendimiento, intuiciones puras y síntesis trascendental) es más seguro y cierto que el de los objetos externos depende de la suposición cartesiana de que tenemos un acceso directo y privilegiado a la mente²⁵. Sólo si aceptamos la confusión Lockeana entre causalidad y justificación y la revolución copernicana de Kant cobrará sentido –sostiene Rorty– la idea de una teoría del conocimiento como fundamento de toda pretensión cognitiva. Por tanto, de acuerdo al planteo kantiano, la filosofía no nos dice solamente que tenemos conocimiento cuando hemos justificado una creencia, sino que explica también causalmente cómo es posible ese conocimiento, y lo hace de un modo a priori. Si Kant no hubiera identificado, como sus antecesores, la proposición singular con la singularidad de una presentación al sentido, y hubiera pensado, en su lugar, el conocimiento como una relación entre personas y proposiciones, no habría necesitado en absoluto la idea de "síntesis". Como dice Rorty: "Podría haber considerado a la persona como una caja negra que emitía oraciones, estando la justificación de estas emisiones en su relación con su entorno"²⁶. La doctrina de que no somos conscientes más que de aquellas intuiciones que ya hemos sintetizado fue, ciertamente, un paso adelante hacia una concepción proposicional del conocimiento. Pero, desdichadamente, Kant terminó hablando de representaciones internas en vez de proposiciones. Si Kant hubiera seguido ese camino, la psicología fisiológica habría sido la única heredera del *De anima* y del *Essay Concerning Human Understanding*.

Como observa Rorty, la idea de fundamentos del conocimiento –verdades que son ciertas debido a sus causas más que debido a los argumentos esgrimidos en su favor– no es, ciertamente, de origen exclusivamente moderno. Se remonta a la filosofía griega y, más específicamente, a Platón. Precisamente Platón introdujo por primera vez en la historia de la filosofía lo que George Pritchard ha llamado "el principio platónico", esto es, el principio según el cual las diferencias en certeza deben corresponder a diferencias en los objetos conocidos. Pero la concepción de Platón al respecto era más metafísica que epistemológica. La novedad de la epistemología moderna consistió en un giro hacia la interioridad, en la "invención" de un ámbito interno –la mente– donde podemos hallar representaciones internas no

²⁴ Rorty, R., *PMN*, p. 154-155. Según Rorty, el idealismo trascendental de Kant echa por tierra la "Deducción trascendental" misma pues, o bien conceptos, intuiciones y síntesis de la "Deducción" son fenoménicas, o bien son nouménicas. Si son fenoménicas, ciertamente podemos ser conscientes de ellas, pero entonces no son a priori. Si son nouménicas, nada podemos saber de ellas. *ibid.*, n. 37, p. 155.

²⁵ Cfr. el final de la segunda meditación metafísica de Descartes. Allí dice, como conclusión del famoso ejemplo de la cera: "¿Qué diré por último de ese espíritu, es decir, de mí mismo? En efecto, no admito que exista otra cosa en mí a excepción de la mente. ¿Qué diré yo, por tanto, que creo percibir con tanta claridad esa cera? Es que no me conozco a mí mismo no sólo con mucha más certeza y verdad sino también más definida y evidentemente? Pues si juzgo que la cera existe a partir del hecho de que la veo, mucho más evidente será que yo existo a partir del mismo hecho de que la veo", Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, trad., J. Gil Fernández, Madrid, Hyspamérica, 1980.

proposicionales. Desde este modelo, la verdad de las proposiciones se deriva de la fuerza irresistible con que se impone el objeto a la mente. Las verdades necesarias no precisan justificación alguna; se imponen por su misma naturaleza. Pero, sostiene Rorty, si pensamos la certeza racional como la victoria de un argumento más que como una relación con un objeto de conocimiento, abandonaremos esta metáfora perceptiva para entender la justificación como una cuestión de práctica social. La certeza será cuestión de conversación con nuestros interlocutores, y no de interacción con la realidad no humana²⁷. Ya no habrá más una diferencia esencial entre verdades contingentes y verdades necesarias sino sólo una diferencia de grado.

2.2.2. Fundacionismo, representacionismo y destrascendentalización de la filosofía.

El proyecto epistemológico kantiano no termina con Kant y los neokantianos. Su influencia se extiende sobre la filosofía analítica hasta el día de hoy. Tal vez, podría pensarse que el empirismo y cientificismo asociados tradicionalmente a la filosofía analítica son, precisamente, lo opuesto a la filosofía trascendental. Sin embargo, no es este el caso, al menos tal como Rorty lee esta parte de la historia de la filosofía. Existe una continuidad esencial entre la tradición kantiana y la filosofía analítica contemporánea²⁸. Veamos, pues, cómo entiende Rorty a la filosofía trascendental.

En un artículo casi inmediatamente posterior a *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty define a la filosofía trascendental en función de tres rasgos específicos:

- 1- El intento de poner a la filosofía junto a la matemática y la lógica como formas de conocimiento apodíctico y no empírico;
- 2- La noción de que hay algo así como “la naturaleza del conocimiento humano” que puede ser conocida en un sentido específicamente filosófico y, por tanto, no empírico;
- 3- La pretensión de que las verdades filosóficas sobre la naturaleza del conocimiento humano pueden ser usadas para dividir la cultura en distintas áreas de acuerdo a la legitimidad del conocimiento sustentado por ellas²⁹.

²⁶ Rorty, R., *PMN*, p. 152

²⁷ Dice Rorty: “Sin embargo, si pensamos la ‘certeza racional’ como una cuestión de victoria en un argumento más que como una relación con un objeto conocido, miraremos a nuestros interlocutores más que a nuestras facultades para explicar el fenómeno. Si pensamos en nuestra certeza acerca del Teorema de Pitágoras como nuestra confianza, basada en la experiencia con argumentos sobre tales materias, de que nadie encontrará una objeción a las premisas de las cuales lo inferimos, luego no trataremos de explicarlo por la relación de la razón con la triangularidad”, Rorty, R., *PMN*, p. 156-157.

²⁸ “La filosofía analítica es una variante más de la filosofía kantiana, una variante marcada principalmente por pensar en la representación como lingüística más que como mental, y en la filosofía del lenguaje más que la ‘crítica trascendental’, o la psicología, como la disciplina que exhibe los ‘fundamentos del conocimiento’. Este énfasis en el lenguaje (...) no cambia esencialmente la problemática cartesiano-kantiana y, por tanto, no le da realmente a la filosofía una nueva autoimagen. Pues la filosofía analítica está todavía comprometida con la construcción de un marco neutral y permanente para la indagación y, por ende, para toda la cultura”, Rorty, R., *PMN*, p. 8.

²⁹ Rorty, R., “Epistemological Behaviorism and the De-trascendentalization of Analytic Philosophy”, Hollinger, R., (ed), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985, p. 90.

De acuerdo a este enfoque, estos tres rasgos aparecen supuestamente en autores como Kant, Peirce, el primer Wittgenstein, Russell, Carnap y Husserl. En oposición a ello, autores tales como Dewey, el segundo Wittgenstein, James y Davidson aparecen unidos, en la lectura de Rorty, por su rechazo de estos tres rasgos característicos de la filosofía trascendental. Estos autores habrían llevado a cabo un proceso decisivo de des-trascendentalización de la filosofía analítica hasta convertir el término "filosofía analítica" en un concepto sociológico que alude meramente a un grupo de pensadores unidos por un cierto estilo o tradición de hacer filosofía y nada más³⁰. Con todo, los primeros indicios de este proceso de des-trascendentalización de la filosofía datan del siglo XIX. En efecto, por un lado, la tradición del empirismo británico había prestado atención y significado filosófico a la psicología empírica y a la siguiente cuestión: "¿qué necesitamos saber acerca del conocimiento que la psicología no pueda darnos?". Así, la naturalización de la epistemología puesta en marcha por la psicología parecía sugerir que sólo el fisicalismo podía ocuparse con pleno derecho de la ontología. Por otro lado, autores como James, Dewey y Bradley emprendieron una crítica de la verdad como correspondencia y de la noción de conocimiento como exactitud de las representaciones que amenazaba seriamente la idea kantiana de una metacritica de las disciplinas específicas. Al mismo tiempo, Nietzsche, Bergson y Dilthey estaban realizando otro tanto en el ámbito de la filosofía continental. Parecía que la filosofía iba a dejar atrás definitivamente a la epistemología. Sin embargo, alrededor del 1900, y de la mano de Husserl y Russell, la filosofía epistemológica cobró un nuevo impulso. Guiados por la búsqueda de la apodicticidad, Russell introdujo la noción de "forma lógica" y Husserl la de "aspectos puramente formales" del mundo que permanecen frente a la conciencia aun después de haber puesto entre paréntesis los aspectos no formales. El descubrimiento de estas representaciones privilegiadas dio nuevo impulso al proyecto fundacionista. No obstante, y una vez más, autores como Heidegger y Sartre, Sellars, Quine y Kuhn volvieron a gestar las mismas dudas acerca de la filosofía que antaño se habían formulado: si la filosofía se torna demasiado naturalista, las disciplinas positivas la harán a un lado; si se vuelve demasiado historicista, la historia intelectual, la crítica literaria y, en general, las humanidades la asimilarán sin remedio³¹. Sin duda, la filosofía del propio Rorty pretende ser la heredera de esta tradición extrayendo de ella las consecuencias últimas de los embates contra el fundacionismo. Veamos, pues, cómo articula Rorty su crítica a la filosofía tradicional.

En el capítulo más importante de *Philosophy and the Mirror of Nature*, el capítulo IV, Rorty intenta acabar con la tradición kantiana incrustada en la filosofía analítica desarrollando algunas ideas de Sellars y Quine. Se trata de la crítica de Sellars a "lo dado" y del ataque de Quine a la distinción

³⁰ Sobre este tópico, ver también el último capítulo de Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

“necesario-contingente”. Empalmado con la filosofía del último Wittgenstein, Rorty sostiene que el holismo y el pragmatismo de estos tres autores nos permiten pensar la verdad ya no en términos de representación exacta de la realidad, sino como una cuestión de praxis social, como “lo que nos es más conveniente creer”, en palabras de James.

Como ya he dicho, la suerte de la filosofía depende –según Rorty– del aseguramiento de un ámbito formal propio compuesto de representaciones privilegiadas (formas lógicas, esencias, juicios sintéticos a priori) sólo accesibles al filósofo. Kant legó al resto de las generaciones que continuaron con su proyecto la distinción fundamental entre dos tipos de representaciones –intuiciones y conceptos–, de las cuales derivan distinciones tales como “lo necesario y lo contingente”, “el lenguaje y el mundo”, “lo dado y lo agregado por la mente”, etc. Sin este ámbito específico, sostiene Rorty, la filosofía ya no podría distinguirse esencialmente de la ciencia o la crítica literaria. Pues bien, partiendo de la premisa de que “entendemos el conocimiento cuando entendemos la justificación social de la creencia y, por tanto, no tenemos ninguna necesidad de considerarlo como precisión de la representación”³² Rorty intenta demostrar que el holismo de Sellars y Quine “es producto de su compromiso con la tesis de que la justificación no es cuestión de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de conversación, de práctica social”³³. Una vez que la conversación sustituye a la confrontación como instancia de legitimación del conocimiento, carece de sentido la idea de la mente como Espejo de la naturaleza. El holismo nos introduce en una concepción de la filosofía que no tiene nada que ver con la búsqueda de la certeza. Retomando el nominalismo psicológico de Sellars, según el cual “toda conciencia de entidades abstractas, incluso toda conciencia de particulares –es una cuestión lingüística”³⁴, Rorty hace frente al fundacionismo del mito de “lo dado” e intenta responder a la idea, proveniente de la filosofía de la mente, de que la existencia de sensaciones primarias –como los dolores, por ejemplo– nos ofrece un modelo para la fundamentación última de nuestras creencias. Para ello distingue, con Sellars, entre la conciencia como conducta discriminativa y la conciencia como el espacio lógico de las razones, como el dominio de justificar lo que se dice. En el primero de los sentidos mencionados, la conciencia no es más que la capacidad de responder a los estímulos. En el segundo, la conciencia es la creencia verdadera justificada. La idea de Rorty es que la primera es sólo la condición causal para la segunda, pero no su base. Se sigue que no existe ni puede existir ninguna creencia justificada que sea no-proposicional, y ninguna justificación que no sea una relación entre proposiciones. Además, en conexión con la distinción antedicha, Rorty distingue entre “saber cómo es X” y “saber qué clase de cosa es X”. “Saber cómo es X”

³¹ Rorty, R., “Epistemological Behaviorism and the De-transcendentalization of Analytic Philosophy”, Hollinger, R., op. cit., p. 94. En efecto, como luego se verá, Rorty cree que en el ámbito de la filosofía anglosajona la filosofía ya ha sido desplazada por la crítica literaria.

³² Rorty, R., *PMN*, p. 170.

³³ Rorty, R., *PMN*, p. 170.

³⁴ Sellars, W., *Science, Perception and Reality*, p. 160, citado por Rorty, R., *PMN*, p. 182.

es simplemente tener o sentir X; por ejemplo, saber cómo es el dolor es tener o sentir el dolor. “Saber qué clase de cosa es X” es ser capaz de vincular el concepto de Xidad con otros conceptos de manera que uno pueda justificar las afirmaciones que realiza sobre Xs. En sus primeros años de vida, el niño “conoce” ciertamente cómo son el calor, el dolor, el hambre, el verdor, etc., porque ha tenido o sentido estas cosas, pero son “conocidas” sin que pueda colocarlas en clases o relacionarlas con otras cosas. Esto aparece de un modo característico recién con la adquisición del lenguaje. La única conexión que Rorty admite entre estas dos instancias, “saber cómo es X” y “saber qué clase de cosa es X” es, nuevamente, la siguiente: la primera es condición causal para la segunda.

Por otra parte, Rorty recurre al ataque de Quine a la “idea ‘idea’” para rechazar la concepción de que el lenguaje es expresión de algo interior que debe descubrirse antes de que podamos saber el significado de una elocución o de que podamos interpretar la conducta lingüística de alguien. Para Rorty, abandonar la concepción según la cual el lenguaje es expresión de significados internos que deben ser descubiertos para entender las preferencias o atribuir creencias es abandonar los fundamentos del empirismo lógico en particular y el programa kantiano en general. “Abandonar esta idea [la idea ‘idea’] es abandonar simultáneamente la idea empirista-lógica de la ‘verdad en virtud del significado’ y la idea oxoniana de la ‘verdad conceptual’, pues no hay significados o conceptos donde esas verdades puedan leerse”³⁵. Esta actitud hace posible, en consecuencia, rechazar la distinción kantiana entre verdades necesarias y verdades contingentes. La idea de que hay verdades analíticamente necesarias deriva su plausibilidad del contraste con la idea de que hay verdades sintéticas contingentes. Sin ese contraste, ambos lados de la oposición caen por igual. Por tanto, desde el punto de vista de Rorty, Quine ha socavado la idea de algo puro dado a los sentidos y la idea de verdades a priori. No podemos distinguir, dentro de nuestro sistema de conocimiento, una subclase de enunciados que proveerían una base sensorial no mediada para testear otros enunciados. Además, todas nuestras creencias no son más que recursos, sujetos a revisión continua, para lidiar con el mundo. No hay, pues, nada “dado” por el mundo ni hay estructuras a priori aportadas por la mente o el lenguaje. Con todo, a diferencia de Quine, Rorty no pretende ser eliminacionista con respecto a las nociones intencionales³⁶. La actitud de Quine conduce a la tesis de que hay realmente diferentes clases de verdad algunas de las cuales son más respetables que otras; y esto es algo que Rorty rechaza. El ataque de Quine a la “idea ‘idea’” y la distinción entre lenguaje y hecho es compatible –afirma Rorty– con la respetabilidad intelectual de las *Geisteswissenschaften*.

³⁵ Rorty, R., *PMN*, p. 193.

³⁶ En *Word and Object* Quine dice: “Uno podría aceptar interpretar que la tesis de Brentano muestra o bien el carácter indispensable de los giros intencionales y la importancia de una ciencia autónoma de la intención, o bien lo infundado de los giros intencionales y la vacuidad de una ciencia de la intención. Mi postura, a diferencia de Brentano, es la segunda. Aceptar puntillosamente el uso intencional es, como vimos, postular que las relaciones de traducción son objetivamente válidas aunque indeterminadas en principio en relación a la totalidad de las disposiciones de habla. Esta postulación promete pocas ventajas en cuanto a penetración científica si no encontramos mejor base que decir que las supuestas relaciones de traducción están

Sostiene que, en última instancia, ha sido la idea heredada del *Tractatus* de que el mundo puede ser completamente descrito en un lenguaje extensional lo que realmente lleva a Quine a inclinarse al fisicalismo en materia de ontología. Es la intensionalidad, en vez de la intencionalidad, el origen del problema. La reducción al lenguaje de las partículas encubre la reducción a un discurso veritativo funcional. Para Rorty, se puede conceder que el mundo puede ser descrito completamente en un lenguaje veritativo-funcional, mientras que simultáneamente se admite que algunas partes del mundo también pueden ser descritas en un vocabulario intensional. Si no pudiéramos referirnos a intenciones, sería difícil lidiar con el mundo; no obstante, aun en ese caso, seríamos capaces de describir cada parte de él y de predecir el contenido de cada parte espacio-temporal de él. Aunque reconoce su deuda con Quine, Rorty se ocupa, pues, de establecer una cuidadosa distinción entre el ataque de Quine a la noción de “verdad en virtud del significado”, por un lado, y su ataque a los “significados” como ideas en la mente, por otro. El primero, piensa Rorty, es en verdad una pseudo-explicación: no hay representaciones privilegiadas. Pero esta desconfianza hacia las representaciones privilegiadas lleva a Quine a sospechar de toda representación, esto es, de la “idea ‘idea’” misma. Para Rorty, las ideas en la mente (conceptos y significados) no son ni más ni menos respetables que las neuronas del cerebro, la mitocondria de las células o las pasiones del alma. No es preciso, pues, tirar por la borda la “idea ‘idea’” en cuanto tal, de una vez y para siempre, puesto que todo el peligro de la “idea ‘idea’” sólo aparece cuando, como hizo la filosofía moderna, le otorgamos una autoridad epistémica especial. Sólo cuando las ideas se convierten en aquello susceptible de conocimiento directo a través del ojo de la mente, es decir, sólo cuando utilizamos la noción de “idea” como fundamento del conocimiento se presentan los peligros epistemológicos que Rorty desea evitar. Pero estos son sólo peligros epistemológicos, no ontológicos: “La lección del conductismo epistemológico simplemente es que no hay ‘punto filosófico’ para hacer acerca de la traducción o la intencionalidad, ni acerca de cualquier otro tema ‘ontológico’”³⁷.

La consideración de las obras de estos autores le permite a Rorty, pues, desarrollar su ataque al fundacionismo inherente a la epistemología poniendo en cuestión la existencia de “representaciones privilegiadas”. Desde la perspectiva de Rorty, Sellars y Quine están tratando de dar una respuesta no epistemológica a la pregunta “¿Cómo saben nuestros semejantes cuáles son aquellas de nuestras afirmaciones en que pueden aceptar nuestra palabra y cuáles las que exigen posterior confirmación?”³⁸. La tradición epistemológica ha intentado responder a esta pregunta aislando cierto número de representaciones evidentes a la conciencia. De acuerdo a ella, los reflejos en lo que Rorty llama “el espejo

presupuestas por la lengua vernácula de la semántica y la intención”, Quine, W.V.O., *Word and Object*, Cambridge, The MIT Press, 1960, p. 221.

³⁷ Rorty, R., *PMN*, p. 209. Supuestamente, con ello Rorty pretende extraer de un modo más coherente que el propio Quine las consecuencias de “Two Dogmas of Empiricism”. En lugar de decir que la unidad de significación empírica es la ciencia natural, Rorty dice que lo es la cultura completa (incluyendo las *Natur* y las *Geisteswissenschaften*).

³⁸ Rorty, R., *PMN*, p. 173.

de la naturaleza” son mejor conocidos que la naturaleza misma. Para Sellars y Quine, en cambio, la certeza de un enunciado se deriva del hecho de que nadie se molesta en ponerlo en duda, y no la revés. Los informes en primera persona acerca de los estados internos carecen de todo privilegio epistémico. Como ha dicho Armstrong, no hay eso denominado “acceso lógicamente privilegiado”, sino únicamente “acceso empíricamente privilegiado”. La tesis, pues, de Rorty es la siguiente: “Si las afirmaciones son justificadas por la sociedad más que por el carácter de las representaciones internas que expresan, no tiene sentido tratar de aislar representaciones *privilegiadas*”³⁹. El conductismo epistemológico (otro nombre para el pragmatismo) es, pues, aquella posición filosófica que, apoyándose en la tesis antedicha, intenta explicar la racionalidad y la autoridad epistémica por referencia a lo que la sociedad nos permite decir, y no lo que la sociedad nos permite decir por la autoridad epistémica de nuestras afirmaciones. Sostiene que si entendemos las reglas de un juego de lenguaje, entendemos todo lo que hay que entender acerca de por qué son hechas las movidas en ese juego de lenguaje⁴⁰. Desde esta perspectiva, el estudio de algo así como “la naturaleza del conocimiento humano” consistirá, ya no en una consideración de las relaciones entre sujeto y objeto, entre la naturaleza y su espejo, sino en el estudio de las distintas formas en que interactúan los seres humanos. Este cambio de enfoque nos permite, pues, deshacernos del fundacionismo. Una verdad necesaria es simplemente una afirmación tal que nadie hasta ahora la ha podido poner en duda. La verdad no es más que –como lo sugería Dewey– asertabilidad justificada. Todo el problema de la epistemología –sostiene Rorty– es que intenta ofrecer una “base” para el conocimiento. Pero si adoptamos el conductismo epistemológico de Sellars y Quine, aun así podríamos aceptar también –piensa Rorty– las sensaciones primarias, conceptos a priori e ideas innatas con tal de que no las utilicemos para fundamentar el conocimiento sino para ofrecer una explicación causal de la conducta cognitiva humana. “Lo que *no podemos* hacer es considerar el conocimiento de estas entidades ‘internas’ o ‘abstractas’ como *premisas* de las que se infiere normalmente nuestro conocimiento de otras realidades, y sin las cuales este último conocimiento ‘carecería de fundamento’”⁴¹. Pues ello sería justificar el conocimiento en función de la autoridad de ciertas representaciones privilegiadas (significados, datos sensoriales, etc). Desde la concepción que nos ofrece Rorty, nada puede figurar como justificación de un enunciado a no ser otro enunciado ya aceptado. No hay forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para hallar una prueba independiente de la verdad de lo que decimos. La única prueba posible para nuestras afirmaciones consiste en la coherencia. Así pues, los ataques de Sellars y Quine a las categorías básicas de la epistemología no constituyen un nuevo intento de explicación de la naturaleza del conocimiento, sino, más bien, un intento de abandonar la empresa misma de ofrecer una explicación de la naturaleza del conocimiento humano. Están señalando, pues, en definitiva, “que ninguna explicación de la naturaleza del

³⁹ Rorty, R., *PMN*, p. 174.

⁴⁰ Rorty, R., *PMN*, p. 174

⁴¹ Rorty, R., *PMN*, p. 177

conocimiento puede basarse en una teoría de las representaciones que están en relaciones privilegiadas con la realidad”⁴².

La tradición epistemológica confundió el proceso causal de adquisición de conocimiento con cuestiones que conciernen a la justificación. Las críticas de Sellars al “mito de lo Dado” y las críticas de Quine a la noción de verdad en virtud del significado son dos ejemplos detallados de la crítica general a la epistemología que Rorty intenta articular: “Si aceptamos estas críticas y, por tanto, abandonamos la noción de la epistemología como la búsqueda, iniciada por Descartes, de esos ítems privilegiados en el campo de la conciencia que son la piedra de toque de la verdad, estamos en posición de preguntar si todavía hay algo que la epistemología pueda ser. Sostengo que no lo hay”⁴³. Una vez que la explicación y la justificación son separadas, no hay razón para objetar una explicación de la adquisición del conocimiento en términos de representaciones⁴⁴, pero para ello no hay que contaminar la psicología con la epistemología. Lo mismo sucede con la semántica: “Una vez que las representaciones internas necesarias en la explicación psicológica y las relaciones palabra-mundo necesarias en semántica para producir una teoría del significado para lenguajes naturales son vistas como irrelevantes para las cuestiones de justificación, podemos ver el abandono de la búsqueda de representaciones privilegiadas como el abandono de la meta de una ‘teoría del conocimiento’”⁴⁵. La filosofía como una disciplina capaz de darnos el “correcto método de alcanzar la verdad” depende del hallazgo de algún marco neutral permanente para toda posible investigación. La mente como el Espejo de la Naturaleza fue la respuesta cartesiana a la necesidad de tal marco. “Si no hay representaciones privilegiadas en este espejo, ya no responderá a la necesidad de una piedra de toque para la elección entre pretensiones justificadas e injustificadas sobre nuestra creencia (...) El abandono de la imagen del espejo nos lleva a abandonar la noción de filosofía como una disciplina que adjudica las pretensiones de la ciencia y la religión, la matemática y la poesía, la razón y el sentimiento, ubicando a cada una en su lugar apropiado”⁴⁶. En contraposición, Rorty sugiere que la conversación debe ser el contexto último en el cual se comprenden y se ponen a prueba todos los discursos. Dentro de ese contexto, construimos nuestra identidad como seres humanos por medio de discursos variados (algunos de los cuales incluyen el discurso objetivante de la ciencia, algunos de los cuales no lo hacen), pero ninguno posee una relación privilegiada con la realidad.

2.3. Epistemología, hermenéutica y conversación

El deseo de una teoría del conocimiento es el deseo de una constricción, el deseo por hallar fundamentos, un marco del cual uno no pueda separarse, en donde los objetos se impongan por sí mismos,

⁴² Rorty, R., *PMN*, p. 182

⁴³ Rorty, R., *PMN*, p. 209-210.

⁴⁴ Rorty, R., *PMN*, p. 210

⁴⁵ Rorty, R., *PMN*, p. 211.

representaciones que no puedan ser rechazadas. En *PMN* Rorty denomina a la reacción en contra de esta concepción “conductismo epistemológico”, aunque luego este término sea reemplazado por el de “pragmatismo”. El conductismo epistemológico no es una nueva y mejor manera de hacer epistemología; antes bien, es una renuncia al deseo de constrictión y de confrontación. En el capítulo VII de *PMN*, Rorty contrapone la epistemología (entendida en un sentido fundacionista) a lo que allí llama “hermenéutica”. La hermenéutica no es la sucesora de la epistemología, sostiene Rorty. “‘Hermenéutica’ no es el nombre de una disciplina ni el de un método para alcanzar la suerte de resultados que la epistemología no pudo alcanzar, ni es el nombre de un programa de investigación. Por el contrario, la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por la muerte de la epistemología no será llenado —de que nuestra cultura debe convertirse en una cultura en la que la demanda por la constrictión y la confrontación ya no es sentida”⁴⁷. La noción de que hay un marco permanente y neutral cuya estructura la filosofía ha de esclarecer es la noción de que los objetos que deben ser confrontados por la mente, o las reglas que determinan la investigación son comunes a todo discurso o, al menos, a cada discurso que verse sobre un cierto tópico. “Por tanto, la epistemología procede sobre el supuesto de que todas las contribuciones a un discurso dado son commensurables. La hermenéutica es en gran parte una lucha contra este supuesto”⁴⁸.

Por commensurable, Rorty entiende “ser capaz de traer bajo un conjunto de reglas que nos dicen cómo un acuerdo racional puede ser alcanzado sobre lo que establecería la cuestión en cada punto en que los enunciados parecen estar en conflicto”⁴⁹. Tales reglas nos dicen cómo construir una situación ideal en la cual todo desacuerdo residual sería visto como “no cognitivo”, meramente verbal o temporario. Lo que importa es que debería haber acuerdo acerca de lo que habría que hacer para resolver una cuestión. Construir una epistemología es hallar la mayor cantidad de fundamentos comunes con los otros; “el supuesto de que una epistemología puede ser construida es el supuesto de que tal fundamento común existe”⁵⁰. Este fundamento común a veces se lo ha encontrado en el dominio del Ser, en las Formas que guían la investigación, dentro de nosotros, o en el lenguaje. Rorty sugiere que tal fundamento común no existe. Y abandonar esa base común, es también abandonar la idea de commensurabilidad. La hermenéutica ve las relaciones entre discursos como cabos de una posible conversación, una conversación que no supone una matriz disciplinar que une a los hablantes, pero en donde la esperanza de un acuerdo jamás es dejada de lado mientras continúa la conversación. Esta esperanza no es esperanza por el descubrimiento de un fundamento común que existe previamente, sino simplemente la esperanza de un acuerdo. La epistemología, en cambio, ve la esperanza de un acuerdo como una señal de la existencia de

⁴⁶ Rorty, R., *PMN*, p. 212

⁴⁷ Rorty, R., *PMN*, p. 315.

⁴⁸ Rorty, R., *PMN*, p. 316.

⁴⁹ Rorty, R., *PMN*, p. 316.

un fundamento común que une a todos los hablantes en una compartida forma de racionalidad. El conductismo epistemológico sugiere, pues, que la línea entre discursos que pueden ser commensurables y los que no es aquella que hay entre discurso normal y anormal. El discurso normal es aquel que se da dentro de un acuerdo sobre un conjunto de convenciones acerca de lo que cuenta como una contribución relevante, lo que cuenta como una respuesta a las cuestiones planteadas, lo que cuenta como un buen argumento o una buena crítica a él⁵¹. El discurso anormal es lo que sucede cuando alguien ignora esas convenciones. La episteme es el resultado del discurso normal; el producto del discurso anormal puede ser algo que va desde el sinsentido hasta la revolución intelectual. La hermenéutica es el estudio del discurso anormal desde el punto de vista de algún discurso normal: es el intento de darle sentido a algo que está pasando en un momento en el que todavía no estamos seguros como para ofrecer de ello una explicación epistemológica. Por tanto, la diferencia de dominios entre epistemología y hermenéutica sólo es una diferencia de familiaridad: "Seremos epistemólogos en donde entendamos perfectamente bien lo que está sucediendo, pero necesitamos codificarlo para extenderlo, fortalecerlo, enseñarlo o 'fundamentarlo'. Debemos ser hermenéuticos en donde no entendemos lo que está sucediendo pero somos suficientemente honestos como para admitirlo"⁵². Esto significa que podemos obtener commensurabilidad epistemológica únicamente donde ya hemos acordado prácticas de investigación. Y podemos obtenerla, no porque hayamos descubierto la naturaleza del conocimiento humano, sino simplemente porque, cuando una práctica ha continuado lo suficiente, las convenciones que la hacen posible son relativamente fáciles de aislar.

2.4. Filosofía sistemática vs filosofía edificante

El supuesto de la teoría del conocimiento es que el hombre tiene una esencia: el descubrir esencias. El conocimiento de las esencias de las cosas supuestamente podría proveernos un vocabulario fundamental que nos permita la commensuración de todo discurso. Para poner a un lado la idea de una filosofía epistemológicamente centrada, es preciso dejar a un lado, primero, esta imagen del hombre. La hermenéutica, tal como la concibe Rorty, es el intento de hacer tal cosa. Para Rorty, no es el conocimiento, sino la capacidad de redescubrirnos constantemente lo que es más importante en el ser humano. En el lugar de la imagen epistemológica tradicional del hombre como sujeto cognoscente, Rorty ubica la idea romántica del hombre como creador de sí. En lugar de intentar representar lo que está "ahí afuera", deberíamos buscar nuevos vocabularios por medio de los cuales expresarnos y redescubrirnos. A este proyecto de buscar nuevas formas de hablar lo llama Rorty "edificación"⁵³. La edificación consistiría en

⁵⁰ Rorty, R., *PMN*, p. 316.

⁵¹ Rorty, R., *PMN*, p. 320.

⁵² Rorty, R., *PMN*, p. 321.

⁵³ Rorty, R., *PMN*, p. 360.

tratar de trazar puentes con culturas, momentos históricos y disciplinas extrañas. La edificación se opondría a “construcción”, esto es, el tipo de actividad cooperativa que tiene lugar en el seno del discurso normal cuando una investigación está en marcha. El discurso edificante es esencialmente anormal, nos permite deshacernos de nuestros antiguos yoes, sumirnos en la extrañeza y transformarnos en nuevos seres humanos. La objetividad debería ser vista simplemente como la conformidad a las normas de la justificación. Tal conformidad sólo sería dudosa si se la concibiese como algo más que eso, es decir, si se la pensase como una forma de acceder a algo que fundamenta las prácticas de justificación en algo más. Tal fundamento es pensado como algo que no precisa de ulterior justificación puesto que es percibido clara y distintamente. Tal noción es errónea no sólo porque es absurda la idea de una justificación última que reposa en algo injustificable, sino porque es absurdo pensar que el vocabulario utilizado por la ciencia, la moral o cualquier otra área de la cultura actual poseen alguna relación privilegiada con la realidad que los hace ser más que un simple conjunto de descripciones temporalmente posteriores. Esta visión “existencialista” que Rorty asocia al nombre de Sartre, que proclama que el hombre carece de esencia, “nos permite ver las descripciones de nosotros mismos que hallamos en una (o en la unidad de) las *Naturwissenschaften* al mismo nivel que las descripciones alternativas ofrecidas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos”⁵⁴. Las descripciones científicas no son privilegiadas en virtud de que reina un mayor consenso en ciencia que en artes. Ellas simplemente están entre el repertorio de auto-descripciones que tenemos a nuestra disposición. El discurso que pretende descubrir y describir hechos no es más que uno de los discursos de que disponemos para describirnos a nosotros mismos. Con todo, Rorty remarca que el discurso hermenéutico o existencialista es parasitario de la epistemología. Sostiene que “El discurso anormal y ‘existencial’ depende siempre del discurso normal, que la posibilidad de la hermenéutica depende siempre de la posibilidad (y quizá de la realidad) de la epistemología, y que la edificación utiliza siempre materiales proporcionados por la cultura de la época”⁵⁵. Así llega Rorty a su distinción entre filosofía sistemática y filosofía edificante. La filosofía sistemática es el tipo de filosofía criticada por Rorty: es la filosofía epistemológicamente centrada, que concibe el conocer como la actividad humana paradigmática. La filosofía edificante es la que vive del negocio de la crítica a la primera: cuestiona el progreso, la noción de verdad como algo más que la mera conformidad con las normas del momento, la idea de que el conocimiento consiste en un conjunto de representaciones, el proyecto de conmensuración universal⁵⁶. Los grandes representantes de esta tradición son, para Rorty, Dewey, Wittgenstein y Heidegger. Los filósofos sistemáticos son constructivos, dan argumentos, construyen para la eternidad, pretenden poner a la filosofía en el seguro camino de la ciencia. Los filósofos edificantes, en cambio, son reactivos, escriben aforísticamente, son intencionadamente

⁵⁴ Rorty, R., *PMN*, p. 362

⁵⁵ Rorty, R., *PMN*, p. 365-366.

⁵⁶ Cfr. Rorty, R., *PMN*, p. 367-368.

periféricos, destruyen en beneficio de su generación, quieren generar admiración tal como a veces la causan algunos poetas. Los filósofos edificantes no ofrecen argumentos de lo que están haciendo; simplemente, presentan un conjunto nuevo de términos, sin decir que esos términos se corresponden con la realidad. No pretenden haber encontrado verdad objetiva alguna, no intentan esgrimir una representación más exacta de la realidad. Este tipo de filósofos no está interesado en participar de una investigación⁵⁷; antes bien, son interlocutores en una conversación: “Una forma de ver la filosofía edificante como amor a la sabiduría es verla como el intento de impedir que la conversación degenera en investigación, en un programa de investigación. Los filósofos edificantes no pueden terminar la filosofía, pero pueden ayudar a impedir que llegue al sendero seguro de la ciencia”⁵⁸. La filosofía edificante aspira a mantener la conversación antes que a descubrir la verdad. El buscar la conmensuración —en lugar de limitarse a continuar la conversación— sería un intento por escapar de la condición humana⁵⁹. Para Rorty, la noción de un consenso final o de una conmensuración universal de todos los discursos, así como la idea de que hemos de responder frente al mundo de acuerdo a la forma de ser de éste, no son más que residuos autoritarios de épocas pasadas. Concibe la conmensuración como un cierre de la conversación y una hipostatización de un determinado sistema de descripciones⁶⁰. En contraposición, entiende a la filosofía edificante en términos del discurso anormal, como el intento siempre renovado por que la conversación nunca tenga un final. “Pensar que mantener una conversación es una aspiración suficiente de la filosofía, ver la sabiduría como si consistiera en la capacidad de mantener una conversación, es ver a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sean capaces de describir con exactitud”⁶¹. La idea es que la filosofía debería impedir que el hombre se engañe a sí mismo creyendo que conoce o puede conocer algo de sí mismo o del mundo que no sea bajo una descripción opcional. Para entender esta idea —sugiere Rorty— hemos de entender el habla no sólo como no exteriorización de las representaciones internas, sino como no representación en absoluto: “Debemos abandonar la idea de correspondencia para las oraciones y los pensamientos y ver las oraciones como si estuvieran conectadas con otras oraciones más que con el mundo”⁶². No hay que confundir el contacto con la realidad con el hacer frente a ella. La presión no mediada —lo segundo, en la terminología de Peirce— no tiene nada que ver con la idea de que sólo una de nuestras formas de describir la realidad es la única

⁵⁷ En este punto, curiosa y exageradamente Rorty entiende por “investigación” una actividad que busca representar esencias.

⁵⁸ Rorty, R., *PMN*, p. 372

⁵⁹ “Abandonar la idea de que la filosofía deba mostrar que todo discurso posible converge naturalmente en un consenso, igual que lo hace la investigación normal, sería abandonar la esperanza de ser algo más que meramente humano. Sería, por tanto, abandonar las ideas platónicas de Verdad, Realidad y Bondad en cuanto entidades que no pueden ser reflejadas ni siquiera confusamente por las actuales prácticas y creencias, y reincidir en el ‘relativismo’ que supone que nuestras únicas ideas útiles de ‘verdadero’, ‘real’ y ‘bueno’ son extrapolaciones de esas prácticas y creencias”, Rorty, R., *PMN*, p. 377.

⁶⁰ Rorty, R., *PMN*, p. 377.

⁶¹ Rorty, R., *PMN*, p. 378.

⁶² Rorty, R., *PMN*, p. 371-372

correcta. La falta de mediación no debe ser confundida con la exactitud de la mediación, con el privilegio que va unido a una descripción.

Por tanto, si se considera el conocimiento, no como algo que posee una esencia, sino como un derecho (según las normas en vigor) a creer, puede pensarse –sugiere Rorty- en la conversación como el contexto último dentro del cual se debe entender el conocimiento. “Nuestro foco de atención pasa de la relación entre seres humanos y objetos de su investigación a la relación entre criterios alternativos de justificación, y de ahí a los cambios reales en esos criterios que integran la historia intelectual”⁶³. El descentramiento de la epistemología rediseñaría el territorio de la filosofía. Las líneas divisorias entre disciplinas se difuminarían y cambiarían. La idea de que la epistemología está en el centro de la filosofía, y de la filosofía misma como profesión, está unida a la imagen del lenguaje o de la mente como espejo de la naturaleza. Rechazar esta imagen –sostiene Rorty- no implica el final de la filosofía: “El verdadero resultado de una extendida pérdida de fe en las imágenes del espejo sería meramente una ‘encapsulación’ de los problemas creados por estas imágenes dentro de un período histórico”⁶⁴. Si esto sucediera, la filosofía ya no sería la disciplina que ofrece los fundamentos para el resto de la cultura, la que determina las *quaestiones juris* de los dominios que son propios de otras disciplinas. En ese caso, el interés moral del filósofo –concluye Rorty- sería el de procurar que se mantenga la conversación en Occidente, más que exigir un lugar, dentro de la conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía.

2.5. El pragmatismo como filosofía anti-fundacionista y anti-representacionista

Conforme a su distinción entre discursos normales y anormales, y de acuerdo a su concepción de la hermenéutica y de la tarea edificante de la filosofía, Rorty sugiere un cambio de paradigma: el pragmatismo, en tanto filosofía anti-fundacionista y anti-representacionista, ha de tomar el lugar del antiguo discurso epistemológico. Esta superación de la epistemología no debe concebirse, sin embargo, como la propuesta de un nuevo vocabulario que puede resolver de mejor manera los antiguos problemas que desvelaron a Descartes, Locke o Kant. Por el contrario, Rorty esgrime su concepción neopragmatista del conocimiento como una forma de cambiar de tema, de dejar a un lado un conjunto de problemas cuyo tratamiento ha sido fútil: “Cuando [los pragmatistas] sugieren que no debemos hacer preguntas sobre la naturaleza de la Verdad y el Bien, ellos no invocan una teoría acerca de la naturaleza de la realidad o del hombre que dice ‘no hay tal cosa’ como la Verdad o el Bien. Ni tienen una teoría ‘relativista’ o ‘subjetivista’ de la Verdad o el Bien. Simplemente, a ellos les gustaría cambiar de tema”⁶⁵. En este

⁶³ Rorty, R., *PMN*, p. 389-390.

⁶⁴ Rorty, R., *PMN*, p. 393.

⁶⁵ Rorty, R., *CP*, p. xiv.

sentido, Rorty está de acuerdo con Dewey cuando este afirma, en referencia a la filosofía tradicional, lo siguiente:

“El desplazamiento de este tipo de filosofía sin duda no llegará mediante la pura refutación lógica, sino por un reconocimiento creciente de su futilidad (...) El progreso intelectual normalmente tiene lugar mediante el puro y simple abandono de preguntas junto con las alternativas que presuponen; un abandono que es fruto de su decreciente vitalidad y de un cambio en los intereses más urgentes. No resolvemos esas preguntas: pasamos sobre ellas. Los viejos interrogantes se resuelven desapareciendo, evaporándose, mientras ocupan su lugar otros nuevos que corresponden a los empeños y preferencias instaurados por el cambio de actitud”⁶⁶.

No es, pues, la intención de Rorty ofrecer una refutación de los puntos de vista de Descartes, Locke, Kant, Carnap y otros filósofos analíticos. Antes bien, pretende exhumar los presupuestos en los que se apoya una disciplina –la epistemología– para mostrar de qué modo esos presupuestos configuran el espacio dentro del cual surgen los problemas epistemológicos. Al hacerlo así –y en contra de lo que uno entendería que hace– critica esos supuestos, no para “refutarlos”, sino, en última instancia, para sugerir un nuevo conjunto de presupuestos que directamente dejan de lado los problemas que antaño preocuparon a la filosofía moderna. Sin duda, esta actitud para con los cambios de vocabulario es un corolario del rechazo rortyano de la idea de una estructura universal –lingüística o mental– que posibilitaría desde un principio un consenso posible entre participantes de diversos discursos⁶⁷. Sólo razones pragmáticas, pues, podrían autorizarnos a abandonar la epistemología, y esta es –al menos expresamente– la razón fundamental que aduce Rorty⁶⁸. Ahora bien, ¿qué tipo de filosofía se desprende de la crítica de Rorty a la epistemología? ¿Cuáles son las características del pragmatismo en tanto filosofía opuesta a la epistemología? Presento sintéticamente los principales resultados que se desprenden de la crítica de Rorty a la epistemología:

1- Abandono de cualquier tipo de explicación (al menos filosófica) del conocimiento. El término “conocimiento” no esconde ninguna esencia que el filósofo debe desentrañar. Una vez que se deja a un lado la noción de “representación privilegiada” y se abandona el proyecto de establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento, una vez que se abandona la idea de que la filosofía, de forma a priori, puede

⁶⁶ Dewey, J., “The Influence of Darwinism on Philosophy”, McDermott, J., (ed), *The Philosophy of John Dewey*, Chicago, The University of Chicago, 1973, p. 39 y 41. En el Prefacio a *PMN*, Rorty dice esto: “De Richard McKeon y Robert Brumbaugh aprendí a ver la historia de la filosofía como una serie, no de soluciones alternativas a los mismos problemas, sino de conjuntos completamente diferentes de problemas”, Rorty, R., *PMN*, xiii.

⁶⁷ Posteriormente, en su discusión con Taylor, examino la tesis de Rorty acerca de la naturaleza del cambio conceptual.

⁶⁸ En *PMN* este “giro pragmático” adopta un tono carnapiano del cual Rorty, posteriormente, se desdijo. En el Prefacio a *PMN* dice: “Volviendo a estas suposiciones, y dejando claro que son opcionales, creía yo, sería ‘terapéutico’ de la forma en que la

trazar los límites a todo conocimiento empírico posible, en suma, una vez que la filosofía se deshace de sus aspiraciones fundacionistas, el conocimiento humano deja de ser un objeto de estudio para la filosofía.

2- Cambio del punto de vista de la primera persona hacia el punto de vista de la primera persona en plural. En la medida en que la certeza subjetiva deja de ser un criterio de verdad, en la medida en que el conocimiento se concibe como una relación entre personas y oraciones (antes que como una relación entre personas y objetos o *sense data*), sólo en el marco de una comunidad cabe pensar en el conocimiento⁶⁹. La comunidad, y no el sujeto aislado, es la fuente de toda autoridad epistémica. El nominalismo psicológico de Sellars, que Rorty adopta, pone directamente en cuestión la plausibilidad de una aprehensión de objetos (mentales o no) que sea independiente del lenguaje. Todo conocimiento es conocimiento por descripción. De este modo, la idea de una aprehensión inmediata de las cosas cede su lugar a una concepción conversacionalista del conocimiento: el conocimiento del mundo es conocimiento de aquellas proposiciones que han sido consensuadas por nuestros pares.

3- Conversacionalismo: el conocimiento no es más que aquello que estamos justificados en creer, y la justificación es un fenómeno social, antes que una transacción entre el sujeto cognoscente y la realidad⁷⁰. La justificación es un asunto de coherencia, no de correspondencia con el mundo. Asimismo la verdad no es otra cosa que aquello que tomamos como justificado por nuestros pares; la objetividad se disuelve en la solidaridad (o intersubjetividad) y el significado de las palabras depende del significado de otras palabras, y no de su carácter representativo⁷¹. Al mismo tiempo, esto explica también la renuncia al programa trascendental de Kant y sus sucesores analíticos, pues las únicas coacciones que posee la conversación son aquellas que provienen de nuestros pares, no la que supuestamente derivan de la estructura de la mente o del lenguaje.

4- Anti-representacionismo: las creencias no son copias o imágenes de la realidad, sino hábitos de acción. Las teorías científicas y, en general, el lenguaje, son herramientas que utilizamos para lidiar con el entorno. Ciertamente, hay mejores y peores descripciones de la realidad, pero ello se mide en función de nuestros propósitos e intereses.

5- Contextualismo o etnocentrismo: los patrones de justificación y los estándares de racionalidad son siempre relativos a comunidades histórica y geográficamente situadas. En cada caso son siempre *nuestros* criterios. No podemos saltar fuera de nuestra comunidad para confrontar nuestras creencias con una realidad desnuda.

disolución original de Carnap de los problemas de los manuales clásicos había sido 'terapéutica'. El presente libro es fruto de ese intento", *PMN*, xiii-xiv.

⁶⁹ "La conversación es el último contexto dentro del cual el conocimiento debe ser entendido", Rorty, R., *PMN*, p. 389.

⁷⁰ Rorty, R., *PMN*, p. 9.

Hasta aquí no he hecho más que exponer con cierto detalle el contexto histórico-filosófico del cual parte la crítica rortyana a la epistemología y los lineamientos esenciales de dicha crítica. Posteriormente a *PMN*, Rorty ha desarrollado estas ideas y ha sacado las consecuencias –tanto en el plano de la epistemología como en el de la filosofía política– de su programa de superación de la epistemología. En los siguientes capítulos, a la vez que presento estos ulteriores desarrollos, ofrezco una evaluación del programa rortyano en su conjunto. Tal vez pueda decirse que la concepción conversacional del conocimiento constituye –en tanto eje hermenéutico– la mejor manera de articular los diferentes aspectos de la filosofía de Rorty puntualizados arriba. En efecto, “conversación” es el término que Rorty usa para oponerse a la imagen de la mente como Espejo de la Naturaleza, para contraponerlo a la noción correspondentista de la verdad y para definir una concepción anti-representacionista de la verdad y de la justificación. Es también el término que aparece en su utopía liberal postmoderna para articular un espacio público abierto, más preocupado por la libertad individual que por la verdad. En consecuencia, focalizaré mi atención, en primer lugar, en la concepción conversacional, etnocentrista y sociologizante de la justificación, para pasar a examinar cómo es concebida la verdad cuando se adopta una posición teórica que privilegia fundamentalmente las relaciones conversacionales entre pares por sobre el vínculo epistémico con el mundo. En tercer lugar, examinaré qué es lo que queda del realismo (si es que algo queda) y cómo hay que pensar nuestro vínculo con la realidad. Asimismo, en cuarto lugar, analizaré las implicancias que el conversacionalismo y la despedida rortyana de la epistemología tienen para la teoría política liberal. Finalmente, intento bosquejar programáticamente, y en base a las discusiones críticas de los capítulos anteriores, alternativas teóricas respecto de los temas discutidos (justificación, verdad y realismo) a la vez que defino una concepción de la filosofía que evita tanto el fundacionismo cuanto la asimilación rortyana de la filosofía a la crítica literaria.

⁷¹ Rorty, R., *PMN*, p. 368.

CAPITULO III

ETNOCENTRISMO, LIBERALISMO Y CONVERSACION

El abandono de la ansiedad cartesiana (Bernstein), del ideal del conocimiento basado en la certeza, el giro desde la primera persona del singular hacia la primera del plural, la idea de que todo conocimiento se lleva a cabo bajo alguna descripción, y la tesis según la cual las afirmaciones son justificadas por la sociedad más que por el carácter de las representaciones internas que expresan, tienen como su punto de partida la concepción conversacional del conocimiento. De acuerdo a ello, cuando entendemos las reglas de un juego de lenguaje, “entendemos todo lo que hay que entender acerca de por qué son hechas las movidas en ese juego de lenguaje”¹. La justificación de las creencias no es, pues, un asunto de adecuación con la realidad, sino de conversación en el seno de la propia comunidad. Habiendo desestimado el programa epistemológico tradicional de una conmensuración universal, Rorty termina sugiriendo que la justificación no puede ser sino un fenómeno local, no universal. El contextualismo en la justificación es, pues, uno de los primeros resultados de la crítica rortyana a la epistemología que evaluaremos aquí.

3.1. Etnocentrismo, justificación y verdad

La idea de que la justificación de las creencias debe entenderse de un modo radicalmente contextualizado, y la idea de que los criterios asociados a ella han de entenderse localmente, como pertenecientes a comunidades particulares, es sostenida por filósofos de procedencia diversa. Su tesis característica es que la cláusula “A tiene justificación para creer que p” debe analizarse como “con respecto a la creencia de que p, A satisface las pautas epistémicas de la comunidad a la que pertenece A”². Sin embargo, me parece que la tesis según la cual los criterios de justificación (y la justificación misma) son contextuales es, o bien falsa o bien trivial; y me parece también que, si se aclara en qué sentido esta tesis puede ser correcta, deja de ser interesante para los contextualistas. Desde luego, la sombra del relativismo se cierne sobre este tipo de posiciones, pero no todos los contextualistas se sienten satisfechos con el mote de “relativistas”. Este es el caso de Rorty. Rorty pretende defender una forma de contextualismo —que él denomina “etnocentrismo”— que evite tanto el relativismo cuanto el universalismo. Conecta esta posición acerca de la justificación con el anti-representacionismo. En efecto, Rorty pretende

¹ Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 174.

² En esta caracterización sigo a Haack, S., *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 260.

escapar del –para él– falso dilema que representa el debate entre realistas y anti-realistas haciendo valer al pragmatismo como una filosofía anti-representacionista. Ya sea que se plantee la idea de que elementos no lingüísticos vuelven verdaderos o falsos los enunciados, o que se aluda a la mente o al lenguaje como una fuerza que moldea los hechos a partir de una masa indeterminada, en ambos casos se presupone que es posible escapar de nuestras prácticas sociales, saltar fuera de la mente, para acceder a una realidad desnuda, no humana (James). Frente a esto, Rorty sostiene que no podemos formular en modo alguno una prueba independiente de la exactitud de la representación –de la referencia o correspondencia con una realidad previamente determinada³. Este es el núcleo de la crítica anti-representacionista que Rorty encuentra en James y Dewey. Entiende, pues, por “anti-representacionismo” una explicación que “no concibe el conocimiento como una cuestión de aprehender la realidad correctamente, sino más bien como una cuestión de adquirir hábitos de acción para hacer frente a la realidad”⁴. Como un corolario de ello, Rorty afirma que nuestro único vínculo con el mundo es de naturaleza causal (no es, por tanto, representacional). Sostiene, por ejemplo, que “entendemos todo lo que hay para conocer acerca de la relación entre las creencias y el mundo cuando entendemos sus relaciones causales con el mundo” y que “no hay relaciones de ‘hacer verdadero’ entre creencias y mundo”⁵. Ninguna prueba distinta del éxito sirve para explicar nuestros logros cognitivos. Las creencias son formas de adaptarnos al entorno, no cuasi-imágenes de él. En consecuencia, Rorty sustituye las nociones de “objetividad” y “trascendencia” por las de “intersubjetividad” y “solidaridad”. La concepción conversacional del conocimiento desplaza, así, la imagen de la mente como espejo de la naturaleza. De este modo, la cuestión de cómo la mente se relaciona con una realidad independiente deja su lugar al proceso de argumentación por el cual se validan nuestras creencias. En este punto, Rorty da un salto desde la epistemología hacia la filosofía política. Puesto que la justificación de la creencia es entendida como una cuestión conversacional, de alcanzar tanto acuerdo como sea posible (en lugar de ser una cuestión de correspondencia con el mundo), las preguntas relevantes pasan a ser las siguientes: ¿cuáles son los límites de nuestra comunidad? ¿Son nuestros encuentros lo suficientemente libres y abiertos? ¿Hemos sido lo suficientemente receptivos para con las nuevas sugerencias provenientes de comunidades extrañas?⁶. De este modo, Rorty introduce la noción de “etnocentrismo” como forma de articular el anti-representacionismo con el liberalismo político⁷. Argumenta que, dado que el anti-representacionismo supone el reconocimiento de que ninguna descripción del mundo podrá situarse en el punto de vista de Dios, no podemos escapar del etnocentrismo producido por la aculturación⁸. El etnocentrismo se define como aquella posición que sostiene que “nada

³ Rorty, R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 6.

⁴ Rorty, R., *ORT*, p. 1.

⁵ Rorty, R., *ORT*, p. 128.

⁶ Rorty, R., *ORT*, p. 13.

⁷ Rorty, R., *ORT*, p. 2.

⁸ Rorty, R., *ORT*, p. 13.

puede decirse acerca de la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos familiares de justificación que una sociedad dada –la *nuestra*– utiliza en una u otra área de indagación”⁹. Con todo, según Rorty, la cultura liberal ha encontrado la manera de evitar las desventajas que se siguen de ello incentivando una actitud abierta hacia otras actuales y posibles culturas y haciendo de esta apertura el rasgo central de su autoimagen. Si bien no podemos saltar fuera de nuestra mente, sí podemos modificar y ampliar nuestra cultura contraponiendo vocabularios y creencias entre sí. De ahí precisamente el valor que Rorty concede al pluralismo y tolerancia liberales, y el énfasis en las virtudes socráticas del diálogo y disposición a escuchar a los demás. El etnocentrismo intenta ser una posición intermedia entre el objetivismo y el relativismo. Frente a uno y otro la respuesta es la misma: dado que no podemos escapar de nuestro juego de lenguaje, no tenemos más remedio que razonar a partir de la red de creencias y deseos que nos constituyen, de la comunidad con la que nos identificamos. Esto equivale a decir que las creencias sugeridas por otras culturas deben ser testeadas intentando retejerlas con las que ya poseemos. La diferencia con el relativista reside en que para el etnocentrismo no cualquier creencia, lenguaje o estándar de racionalidad es tan bueno como cualquier otro¹⁰. Sólo aquellas creencias que pueden entrelazarse exitosamente con las que ya poseemos resultan de recibo. Al mismo tiempo, este punto de vista implica la imposibilidad de fundamentar racionalmente el propio vocabulario: “Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del particular vocabulario temporal e históricamente condicionado que actualmente estamos usando, desde el cual juzgar este vocabulario, es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes tanto como razones en los lenguajes para creer en los enunciados”¹¹. No es posible, pues, salir fuera de nuestro lenguaje, ni para intentar hallar alguna suerte de correspondencia con el mundo, ni para detectar principios trascendentales que nos permitan fundamentar globalmente nuestro vocabulario. La remisión al propio vocabulario como instancia última a la cual apelar y, en consecuencia, la negativa a fundamentar los propios puntos de vista aduciendo la afirmación “éste es mi vocabulario final”¹² son las premisas principales que subyacen a la estrategia general de Rorty frente a la epistemología¹³.

⁹ Rorty, R., *ORT*, p. 23. En el mismo libro, Cfr. también p. 202.

¹⁰ Rorty parece entender por “relativismo” la posición según la cual “cualquier creencia es tan buena como cualquier otra”, Rorty, R., *ORT*, p. 23. Esta es una manera bastante implausible de entender el relativismo. Como argumento a continuación, el propio etnocentrismo de Rorty no es más que una versión del relativismo.

¹¹ Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 48. En otro lugar, afirma: “No es claro cómo argumentar a favor de la afirmación de que los seres humanos deben ser liberales antes que fanáticos sin apelar a una teoría de la naturaleza humana, en filosofía”, Rorty, R., *ORT*, p. 190.

¹² Por dicho término Rorty entiende el conjunto de palabras que toda persona posee y que utiliza a la hora de dar cuenta de sus acciones, sus creencias y de su vida. Cfr. Rorty, R., *CIS*, p. 73.

¹³ La propuesta de un simple cambio de vocabulario, un vocabulario que, de acuerdo a los lineamientos de *CIS*, estaría sujeto a la ironía del ironista liberal, ha sido cuestionada por Bernstein señalando: “Es difícil encontrar alguna diferencia que haga realmente una diferencia entre la ironía de Rorty y el cinismo de Mussolini”, Bernstein, R., *The New Constellation*, Massachusetts, Cambridge, The MIT Press, 1992, p. 283.

Pues bien, en este capítulo quiero sostener que el etnocentrismo es una posición profundamente inconsistente. Para empezar, resulta difícil aceptar la definición ofrecida por Rorty del término “etnocentrismo”, pues, ¿qué quiere decir exactamente que no podemos decir nada acerca de la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de nuestros procedimientos de justificación? Parece obvio que podemos hacer eso. Podemos, por ejemplo, hablar de las concepciones de la verdad y la racionalidad de otras culturas, podemos contrastarlas con las nuestras y, llegado el caso, podemos adoptarlas como propias. Esto, como es manifiesto, no nos compromete con el punto de vista del Ojo de Dios. Ciertamente, siempre que hablamos de la verdad o la racionalidad lo hacemos –en cierto sentido– desde algún punto de vista, es decir, desde una cultura determinada; pero esto no justifica etnocentrismo alguno. Si fuera cierto que no podemos decir nada acerca de la verdad y la racionalidad que exceda nuestros criterios de justificación, entonces no podría explicarse cómo podemos entender y evaluar criterios de verdad, racionalidad y justificación distintos a los nuestros. ¿Por qué entonces Rorty define de este modo al etnocentrismo? En mi opinión, porque utiliza ambiguamente el término “etnocentrismo”: se vale de él para referirse indistintamente al anti-representacionismo y a la identificación con la comunidad de pertenencia¹⁴. Pero una cosa es afirmar, correctamente, que no podemos saltar fuera de *todo* lenguaje a fin de alcanzar una realidad desnuda, no contaminada por lenguaje alguno, y otra cosa bien distinta es sostener, falsamente, que no podemos salir de *éste* o *aquél* lenguaje particular. Del anti-representacionismo no se deriva necesariamente una versión contextualista del conocimiento; pues del hecho de que no tengamos más remedio que empezar a pensar a partir del vocabulario en el que estamos inmersos no se sigue que debamos también terminar en él. Las creencias nuevas no sólo pueden ser asimiladas y entrelazadas con las que ya disponemos, sino que también pueden tirar abajo nuestros procedimientos de justificación vigentes. Esto quiere decir que dichos procedimientos de validación no pueden tener la última palabra acerca de la verdad o la racionalidad. Rorty no distingue suficientemente estas dos instancias y por ello concluye, de su rechazo del objetivismo, una defensa del etnocentrismo (en el sentido de identificación con la propia comunidad)¹⁵. Así pues, sólo equiparando ambos sentidos de “etnocentrismo” puede Rorty contraponer objetividad a intersubjetividad y unificar en un mismo impulso el anhelo de escapar de la propia comunidad con la pretensión de acceder a una realidad no interpretada.

¹⁴ En la “Introducción” a *ORT* Rorty reconoce explícitamente que hasta entonces no había distinguido claramente dos sentidos de “etnocentrismo”: uno que alude a una condición insoslayable, y otro que se refiere a un *ethnos* particular, el liberalismo. Creo que Rorty no ha sacado todavía las consecuencias que se sigue de ello.

¹⁵ Esto le permite decir a Rorty cosas como la siguiente: “No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo. Todo lo que deberíamos hacer es penetrar en los habitantes de esa cultura lo suficiente como para hacernos una idea de qué aspecto tenemos para ellos, y si tienen ideas que podamos utilizar”, Rorty, R., *ORT*, pp. 212-213. ¿Qué quiere decir aquí que “no podemos saltar fuera de nuestra piel democrática”? ¿Qué no podemos dejar de ser demócratas? ¿Cómo podríamos comprender una cultura extraña? Obsérvese que el modelo de comprensión inter-cultural que maneja Rorty no es el de la fusión de horizontes de Gadamer, más bien, la comprensión rortyana funciona por asimilación. Pero entonces, ¿cómo podríamos llamar a eso “comprender” una cultura extraña? ¿No tenemos que, aunque sea mínimamente, ponemos en el lugar del otro para comprenderlo? Sobre este tema en la filosofía de Rorty, Cfr. Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, trad., M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, cap. 7.

Ahora bien, una vez que Rorty deriva del anti-representacionismo su versión contextualista del conocimiento y de la verdad, ya no puede esquivar el relativismo. Esto se muestra tan pronto como nos preguntamos si la tesis etnocéntrica debe entenderse, ella misma, en un sentido etnocéntrico. Hay aquí dos posibilidades: si la respuesta es afirmativa, entonces la imposibilidad de elevarse por sobre el propio vocabulario habría que achacársela exclusivamente al pragmatismo de Rorty, pero no a otras teorías filosóficas. En este caso, sus críticas a los realistas y kantianos carecerían de objeto. Sus respectivos vocabularios finales les permitirían hacer lo que el de Rorty no, a saber: salir de sus propias redes de creencias y deseos. Por el contrario, si la tesis de Rorty ha de entenderse en un sentido universalista¹⁶, el etnocentrismo no puede ser verdadero. Una afirmación, al menos, no ha de ser etnocéntrica, si es que pretendemos sostener que ningún individuo o comunidad puede sustraerse a su propia cultura. Pues bien, aceptado esto puede demostrarse que el etnocentrismo rortyano no puede distinguirse, en el fondo, de cierta forma de relativismo, ya que, si por definición “nosotros” no podemos salir de nuestra cultura, deberá concederse que tampoco “ellos” (cualquiera sea la comunidad) pueden hacerlo. También “ellos” estarán condenados a ser etnocéntricos. Pero esto significa que tanto “nosotros” como “ellos” consideraremos nuestras respectivas perspectivas sobre el mundo como las mejores de acuerdo a nuestros propios estándares de racionalidad. Y esto, no es otra cosa que el relativismo que, en un principio, el mismo Rorty se proponía exorcizar¹⁷.

La posición de Rorty se puede reconstruir del siguiente modo:

1- Nuestra comunidad justifica sus creencias de acuerdo a *nuestros* propios estándares. Pero, si se acepta la existencia de comunidades distintas a la nuestra, ha de aceptarse:

2- Otras comunidades justifican sus creencias en virtud de *sus* propios estándares. Por tanto,

3- Los estándares de justificación son siempre relativos a una comunidad particular.

Ahora, si los estándares de justificación pueden variar de comunidad a comunidad, puede darse el caso que:

¹⁶ Este es el sentido en el que, según creo, habría que interpretar la tesis de Rorty pues, de otro modo, perdería todo su aguijón crítico con respecto al universalismo. Por lo demás, Cfr. Rorty, R., *ORT*, p. 212, en donde se refiere al etnocentrismo como “inevitable e inobjetable”.

¹⁷ Diversas afirmaciones de Rorty atestiguan su relativismo protagórico. Por ejemplo: “El anti-antietnocentrismo no dice que estamos atrapados en nuestra mónada o nuestro lenguaje, sino meramente que la mónada con ventanas en la que vivimos no está vinculada más estrechamente a la naturaleza de la humanidad o a las exigencias de la racionalidad que las mónadas relativamente carentes de ventanas que nos rodean”, Rorty, R., *ORT*, p. 204. También: “Lo que cuenta como racional o como fanático es relativo al grupo frente al cual pensamos que debemos justificarnos a nosotros mismos –al cuerpo de creencias compartidas que determina la referencia de la palabra ‘nosotros’”, *ORT*, p. 177.

4- Lo que está justificado para *nuestra* comunidad de acuerdo a *nuestros* estándares pueda no estar justificado para *otras* comunidades de acuerdo a *sus* propios estándares. Y puesto que Rorty acepta

5- No hay un punto de vista externo a toda comunidad que permita evaluar estándares de justificación entre sí; se sigue

6- Cada comunidad tendrá correctamente por justificado aquello que crea que está justificado de acuerdo a sus propios estándares de justificación.

Es manifiesto, pues, que el etnocentrismo entraña el relativismo. Los argumentos contra el relativismo se remontan hasta el *Teeteto* de Platón¹⁸. En ese diálogo, Platón argumenta contra la tesis de Protágoras del homo-mensura; argumentos que, según creo, pueden aplicarse al etnocentrismo rortyano. La tesis de Rorty podría describirse como sosteniendo que la cultura, el vocabulario o el juego de lenguaje es la medida de todas las cosas. Esto significa que nociones tales como “la verdad en sí” o “la realidad en sí” carecen de sentido, puesto que toda verdad y toda realidad son, en cierto modo, relativas al lenguaje que utilizemos. Dicho en otros términos, el mundo es tal como se nos aparece en nuestro lenguaje. Pero esto conduce a la idea de que todo aquello que a una comunidad le parece correcto, es efectivamente así, pues “correcto” no significa aquí otra cosa que “justificado conforme a nuestros criterios fácticamente aceptados”. Es precisamente por ello que Rorty afirma que los principios de la comunidad liberal dentro de la cual él mismo se ubica no pueden ser fundamentados, pues ello significaría salir del propio lenguaje. El vocabulario final de cada comunidad, conformado histórica y contingentemente, es la instancia última hasta la cual podemos retroceder. Esto, como ya lo había advertido Platón, conduce a consecuencias sumamente discutibles.

Para empezar, puede decirse que, entendidos como enunciados fácticos, las premisas 1 a 4 tal vez sean verdaderas. Puede sostenerse plausiblemente que hay y ha habido en la historia distintos criterios para justificar creencias. No reside en esto la novedad y especificidad del etnocentrismo. Es cuando entendemos la premisa 3 en un sentido normativo que el etnocentrismo se torna interesante, aunque falso; pues si bien puede ser cierto que cada comunidad posee sus propios criterios de justificación, de aquí no se sigue que la validez de los mismos sea relativa a cada comunidad. Puede darse el caso de criterios de justificación que, aunque detentados por una sola comunidad, sean, no obstante, adecuados para justificar creencias, no sólo en esa comunidad, sino en toda otra comunidad. Esto significa que, aunque surgidos en una comunidad particular, podría haber criterios de justificación que son válidos (es decir, que justifican

¹⁸ Hilary Putnam recupera explícitamente el argumento de Platón contra el relativismo en Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, trad., Cloquell, J.M.E., Madrid, Tecnos, 1988, p. 125.

adecuadamente las creencias) para toda comunidad que pretenda una justificación satisfactoria de sus creencias. El etnocentrista rortyano, en cambio, sostiene que los criterios de justificación de su comunidad sólo valen para su comunidad. Otras comunidades, en función de su historia e intereses, tendrán por válidos otros criterios, distintos a los nuestros. El problema que surge inmediatamente es el siguiente.

Una comunidad C1 puede tener por justificado p , y la comunidad C2 puede tener por justificado $\neg p$, cada una de acuerdo a sus propios estándares de justificación. Esto quiere decir que para C1 p está justificado (y $\neg p$ no está justificado) y para C2 $\neg p$ está justificado (y p no está justificado). Puesto que sostenemos como verdaderas aquellas creencias para las cuales tenemos razones, C1 asumirá que p es verdadero, y C2 que $\neg p$ es verdadero. Para el etnocentrista, aquí termina toda la discusión, pues, en ausencia de criterios comunes inter-comunitarios, no hay manera de sanjar la cuestión¹⁹. Ahora bien, como una cuestión de hecho, ello puede ser cierto; pero el etnocentrismo parece afirmar algo más, a saber, una cuestión de derecho: no es posible arribar a un acuerdo entre C1 y C2 puesto que no hay una instancia neutral a ambas comunidades para evaluar cuál está en lo correcto. Esta tesis, a parte de otros problemas que veremos a continuación, conduce a la idea de que las creencias de ambas comunidades son mutuamente irrefutables: no hay razones que puedan valer para C1 desde C2 y viceversa. Esta consecuencia del etnocentrismo rortyano no sólo es relativista, sino que además sugiere una forma de fundacionismo convencionalista que está bien lejos del espíritu falibilista propio del pragmatismo²⁰. En efecto, si es que “verdadera” es toda concepción que tenemos por justificada de acuerdo a *nuestros* criterios, las razones que cualquier *otra* comunidad pueda esgrimir según *sus propios* criterios no tienen por qué tener relevancia epistémica alguna para lo que nosotros creemos. Ciertamente, Rorty concede que en todo momento puede aparecer alguien con mejores ideas, con un nuevo vocabulario; pero el punto aquí es si los cambios de vocabulario se producen motivados por razones y no por otras causas. Y Rorty, como es manifiesto, rechaza esta posibilidad: “Las nuevas metáforas son causas, pero no razones para los cambios de creencia”²¹.

¹⁹ Dice Rorty, por ejemplo: “Creo firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa, aun cuando hay mucha gente a la que nunca será posible convertir al mismo. Una cosa es decir, falsamente, que no hay nada que elegir entre los nazis y nosotros. Otra es afirmar, correctamente, que no existe un terreno neutral y común al cual un experimentado filósofo nazi y yo podamos recurrir para solventar nuestras diferencias. Ese nazi y yo siempre nos atacaremos poniendo en cuestión cuestiones cruciales y argumentando circularmente”, Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 41. (La afirmación de que nuestro punto de vista moral es superior al de otras comunidades me parece inconsistente con la afirmación que hace Rorty según la cual no tenemos razones que esgrimir a favor de nuestro vocabulario. Me ocupo de este problema en este capítulo posteriormente). En *ORT*, p. 31, nota 13, sostiene: “No hay verdad en el relativismo, pero sí en el etnocentrismo: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias se solapan apropiadamente con las nuestras. (Este no es un problema teórico sobre la ‘intraducibilidad’, sino simplemente un problema práctico sobre las limitaciones de la argumentación; no es que vivamos en mundos distintos que los nazis o los pueblos amazónicos, sino que la conversión de un punto de vista al otro, aunque posible, no será cuestión de inferencia a partir de premisas anteriormente compartidas)”. Cfr. también el texto ya citado de Rorty, R., *CIS*, p. 48 y Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento?*, Bs As, FCE, 1997, p. 66 y 67.

²⁰ Para este tipo de objeción, Cfr. Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México, FCE, 1992, pp. 48-49.

²¹ Rorty, R., *CIS*, p. 50.

Con todo, cabe la siguiente pregunta: ¿cuál de las creencias es verdadera, p o $\neg p$? ¿Cómo es el mundo, como dice C1 que es, o como dice que es C2? Esta es una pregunta legítima para Rorty pues él no sostiene la idea kuhniana según la cual los científicos de paradigmas distintos trabajan en mundos diferentes. Si, como sugiere Rorty, “verdadero” no significa más que “justificado para una audiencia”, luego Rorty debería aceptar la conclusión relativista de que para C1 p es verdadero y para C2 $\neg p$ es verdadero al tiempo que debería reconocer que la pregunta por cuál de las dos comunidades está en lo correcto es una pregunta legítima. Por supuesto, Rorty no pretende ser relativista, y mucho menos cuando se trata de cuestiones filosóficas como la de su disputa con el representacionismo; pues Rorty no quiere aceptar que el representacionismo es verdadero para los representacionistas, y el anti-representacionismo es verdadero para él, pues ello supondría que hay al menos una comunidad –la de los representacionistas– que efectivamente puede hacer lo que la comunidad rortyana de anti-representacionistas no puede hacer, a saber: saltar fuera de la mente para tener un conocimiento no mediado del mundo. Además, si C1 fuera una comunidad rortyana que sostiene como verdadero el etnocentrismo, por un lado, debería reconocer que la tesis etnocéntrica es verdadera, y que su opuesta –llamémosla “anti-etnocéntrica o representacionista”– es falsa, de modo que debería sostener que desde su punto de vista C2 –la comunidad de los representacionistas– está equivocada. Pero al mismo tiempo, también debería sostener, por otro lado, que C2 está en lo correcto al sostener el representacionismo según sus propios criterios de justificación, y que, por tanto, está en lo cierto al aceptar que el representacionismo es verdadero. Luego, desde su propio punto de vista, debe aceptar que C2 está y no está en lo correcto al tomar al representacionismo como verdadero.

Para evitar el encierro en la propia comunidad, Rorty ha sugerido que “nosotros” podemos persuadir a otras comunidades de que acepten nuestros criterios de justificación. En efecto, la expansión del “nosotros” liberal está en la base de su proyecto político. Pero esta salida ad hoc presenta los siguientes problemas: primero, no es consistente con la definición que el mismo Rorty da del etnocentrismo (pues en ese caso, “nosotros” o tal vez “ellos” deberían utilizar procedimientos de justificación que no son los propios, lo cual, para Rorty, supone un imposible salto fuera de la mente); segundo, supone que efectivamente hay criterios de justificación que son mejores y peores, no sólo para una comunidad dada, sino también para otras comunidades (aquellas que serán objeto de nuestra persuasión) que detentan otros criterios, lo cual es una tesis universalista, no etnocéntrica; tercero, supone que es posible un enjuiciamiento crítico de los propios estándares, algo que Rorty niega²², por último,

²² En la medida en que Rorty niega que los procedimientos de justificación sean indicativos de la verdad, rechaza toda posibilidad de evaluación crítica de los mismos. Los procedimientos de justificación dependen exclusivamente de la contingencia de la historia y hemos de aceptarlos sencillamente porque nos han tocado en suerte. Rorty niega que los criterios de justificación son indicativos de verdad porque no cree que la verdad sea una propiedad genuina de las creencias; por ende, no cree que haya criterios distintivos de la verdad (como algo distinto a criterios de justificación). Cfr. al respecto Rorty, R., “Response to Haack”.

puesto que no hay creencias, criterios o premisas comunes a toda comunidad, y puesto que la conversión no puede efectuarse –según Rorty– de un modo racional, la pretendida expansión de la comunidad liberal resulta totalitaria.

Ahora bien, pretendiendo distanciarse del relativismo, Rorty también afirma:

7- *Nuestros* procedimientos de justificación son mejores que los detentados por otras comunidades.

Pero, ¿mejores para quién? Si la respuesta es “mejores para nosotros”, entonces la premisa 7 pierde toda su fuerza. Además, mirado de cerca, la idea de que los criterios de nuestra comunidad son mejores para nosotros parece ser inconsistente con las premisas 3 y 5, pues esa idea supone que tenemos razones independientes a favor de *nuestros* criterios en comparación con los utilizados por otras comunidades. Pero Rorty niega que podamos llegar a tener esas razones, pues ¿sobre la base de qué criterios habríamos de tenerlas? Pero, si no tenemos razones independientes a favor de nuestros criterios, tampoco podemos decir que nuestros criterios son mejores, pues la idea de “mejor que” supone una comparación entre criterios que el etnocentrismo hace imposible. Por otro lado, si la respuesta es “mejores para otras comunidades” (tal vez, para toda comunidad)²³, entonces ello es contradictorio con el etnocentrismo (premisas 2 y 3) y con la tesis de que no hay razones que podamos aducir a favor de nuestros criterios de justificación, pues, si no podemos tener razones independientes que avalen nuestros patrones de justificación, no podemos tener, a fortiori, razones que sean válidas para otras comunidades. En efecto, ¿cómo podrían otras comunidades juzgar, de acuerdo a sus propios criterios, que los nuestros son mejores para ellos? ¿Y no implicaría ello que deberían poder hacer lo que se supone que no puede hacerse, a saber: salir de la propia cultura? En el mejor de los casos, o bien se es etnocentrista y se acepta que los criterios de justificación son buenos sólo para nosotros (y no, por tanto, para otras comunidades), o bien se sostiene que nuestros criterios de justificación son buenos también para otras comunidades, pero entonces se rechaza el etnocentrismo. En síntesis, el etnocentrista no puede decir consistentemente que sus criterios son mejores que los de otras comunidades ni para los miembros de su comunidad ni para los de otras comunidades. Si es cierto que no tenemos más remedio que utilizar nuestros procedimientos de

en Saatkamp, H., (ed), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to his Critics*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, p. 148 a 153.

²³ Esto es lo que sugieren varias expresiones de Rorty. Por ejemplo, “Nosotros, usuarios del lenguaje que pertenecemos a esta tradición minoritaria [la liberal ilustrada] somos moralmente superiores a aquellos que no pertenecen a ella, pero aquellos que no están dentro de nuestra comunidad no son menos coherentes en su uso del lenguaje”, Rorty, R., “Universality and Truth”, en Brandom, R., (ed) *Rorty and his Critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000. Esto está dicho en el marco de la discusión que emprende Rorty del universalismo de Habermas, en donde sostiene, además, que los liberales no tienen argumentos mejores que los que podría esgrimir un filósofo nazi para defender sus propias ideas. Dada la segunda parte de la afirmación de Rorty y la premisa de que no hay argumentos que puedan decidir la disputa entre los dos bandos, la afirmación de la superioridad moral de la

justificación porque no podemos salir de nuestra cultura, no tiene sentido afirmar que nuestros criterios son los mejores. Decir que ciertos criterios son buenos para algo supone la posibilidad lógica, al menos, de una comparación de criterios. Pero esto no está a disposición del etnocentrista. Parece que lo único que puede decir el etnocentrista es que sus criterios son estos, y punto. Por tanto, cuando el etnocentrista dice que los criterios de justificación son buenos o mejores que los de otras comunidades, sólo le está dando una carga emotiva a estas expresiones.

En mi opinión, la inconsistencia del etnocentrismo se debe a la asunción de ciertos supuestos discutibles. Uno de ellos es la concepción del lenguaje como un todo cerrado. Esta concepción presenta todos los rasgos de lo que Popper llamaba “el mito del marco común”²⁴, cuya consecuencia más evidente es precisamente la extraída por Rorty, a saber, la de que no es posible una discusión crítica salvo entre aquellos que comparten un mismo marco. Por ende, el propio marco se sustrae a toda discusión racional. En el caso de Rorty, esto aparece agravado por una restringida noción de argumentación. En efecto, cuando Rorty se refiere a la conversación dentro de un juego de lenguaje, suele hablar de “algoritmo” o de “criterios” para decidir consensualmente las cuestiones prácticas y de conocimiento. Pero el hecho es que sólo en contadas ocasiones disponemos de esos medios tan claros para resolver las disputas. Como ha señalado Bernstein, si realmente ese fuera el caso, en realidad no precisaríamos argumentar²⁵. Asimismo, es claro que aun cuando una comunidad comparta criterios de decisión como los exigidos por Rorty, muchas veces ello no es suficiente para garantizar el acuerdo. Así podemos ver a comunidades que comparten criterios de validación discutir, no obstante, sobre cómo interpretar ciertos datos, cómo aplicar los mencionados criterios, etc. Es cierto que Rorty intenta hacer justicia a la actitud abierta de las sociedades liberales ponderando el pluralismo y la disposición al diálogo; sin embargo, al definir el etnocentrismo como lo hace y al sustentar una versión contextualista de la justificación, termina limitando esa apertura según el estricto marco determinado por nuestras creencias. Aunque en *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty presentaba la cuestión en términos de discursos normales y anormales y, posteriormente, en términos de vocabularios o juegos de lenguaje relativos a intereses y deseos, la constante en todos estos casos es la imposibilidad de una auténtica motivación racional para los cambios de vocabularios. En este sentido, el argumento de Rorty siempre ha sido el mismo: puesto que no hay premisas comunes a todo juego de lenguaje, cada comunidad debe partir de las creencias y estándares de racionalidad propios de su lenguaje. De ahí que, cuando de cambios de vocabulario se trata, no quepa plantear la cuestión en términos de buenas razones. En este sentido, ya no es posible explicar la dinámica

comunidad liberal resulta incomprensible. Si Rorty no tiene argumentos a favor de la comunidad liberal, ¿por qué habría de ser ésta moralmente superior?

²⁴ Popper, K., *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, trad., Galmarini, M.A., Barcelona, Paidós, 1997.

²⁵ Bernstein, R., *The New Constellation*, pp. 244 y 281.

interna que motiva las crisis y los cambios de vocabulario. Estos son entregados simplemente a la contingencia de la historia²⁶.

Otro de los supuestos que ocasiona problemas de consistencia al etnocentrismo es la falta de distinción entre un uso normativo y otro descriptivo de la expresión “procedimientos de justificación”. Esto puede seguirse a la luz de las discusiones que Rorty ha tenido con Habermas, Haack y Putnam estos últimos años. Desde un punto de vista descriptivo, puede aceptarse —al menos en principio— el hecho de que distintas comunidades sustentan diferentes criterios de justificación y que los valoran como los apropiados para justificar sus creencias. Pero esto no quiere decir que todos sean igualmente correctos. Desde un punto de vista normativo, puede sostenerse que sólo algunos de esos procedimientos son los adecuados, y esto a pesar de lo que crean las comunidades que detentan procedimientos inadecuados de justificación. Sólo entonces puede explicarse por qué tiene sentido decir que algunos de esos procedimientos son mejores que otros. La corrección de los criterios de justificación no depende de su reconocimiento *de facto*²⁷. Si la experimentación y el testeo de hipótesis es una manera adecuada de justificar nuestras creencias, entonces debe ser una manera adecuada para *toda* comunidad, aunque otras comunidades crean lo contrario. La posición contraria es, pienso yo, absurda. Si la corrección de los criterios dependiera de lo que le parece o cree una comunidad, entonces ciertas formas de obtener y justificar nuestras creencias podrían ser buenas aquí y ahora, y luego no serlo debido, no al hecho de que se han mostrado deficientes, sino a que la comunidad en cuestión ya no cree que así sea. Dicho de otro modo: el creer en ciertos procedimientos de justificación no tiene el poder causal de hacer buenos a los susodichos criterios; antes bien, ello ha de demostrarse en el trato con el mundo. La distinción entre una consideración descriptiva y otra normativa de los estándares de justificación explica cómo es posible que los criterios de justificación sean locales —espacio-temporalmente hablando— y, a la vez, universales. Desde un punto de vista descriptivo, los procedimientos de justificación son locales sencillamente porque no todas las comunidades justifican sus creencias del mismo modo; desde un punto de vista normativo, los criterios que se revelan como los más adecuados para la justificación de las creencias, así sean detentados por una comunidad particular, valen en principio para toda comunidad. Desde el punto de vista normativo, pues, los criterios de justificación trascienden espacio y tiempo. Una vez que se reconoce este doble sentido de la expresión “procedimientos de justificación”, se ha dado el primer paso para hacer inteligible la idea de que nuestros criterios de justificación (o los de otra comunidad cualquiera) son mejores que otros. Indudablemente, si podemos decir que hay mejores y peores estándares de justificación, debemos poder dar razones de ello; esto es, debemos poder dar razones “independientes” a favor de nuestros estándares. Llevar a cabo concretamente esta tarea involucraría, al menos *prima facie*, algunos supuestos.

²⁶ Retomo con más detalle este importante punto al analizar el debate Rorty vs Taylor.

²⁷ Desarrollo este tema posteriormente, cuando me ocupo del debate Rorty vs Putnam.

Primero, deberíamos suponer que el mundo (al menos el mundo natural) es el mismo para todos. Segundo, que cualesquiera sean los criterios detentados por cada comunidad, todas sin excepción deben conformarse en algún grado a los dictámenes de la experiencia y a reglas mínimas de coherencia y consistencia lógica. Es de suponer que una comunidad cuyos procedimientos de justificación dejaran de lado totalmente la experiencia y avalaran creencias que la contradijeran globalmente, no podría tener éxito alguno en su trato con el mundo. Aceptando estos dos supuestos, podría bosquejarse una imagen diferente de la justificación. Los criterios de justificación no deben concebirse como un conjunto cerrado de reglas. Todas las comunidades, en alguna área, apelan a la experiencia, a la consistencia lógica y a la coherencia entre creencias independientemente del hecho de que en otros casos se valgan de algún otro procedimiento. Por tanto, todos los criterios de justificación pueden ser evaluados –al menos en principio– en función de estos parámetros. No obstante, ¿qué puede justificar la apelación a la experiencia, la consistencia lógica y la coherencia? En mi opinión, la verdad de las creencias es lo que justifica, finalmente, a estas instancias. Por eso es esencial reconocer que los criterios de justificación son indicativos de verdad. Si esto no fuera así –como es el caso del etnocentrismo– no podríamos llegar a tener razones independientes que justifiquen los criterios en cuestión. La adhesión a nuestros estándares sería sólo un capricho. Ahora bien, puesto que Rorty extrae algunas consecuencias de su etnocentrismo en el terreno de la política, será conveniente examinar su posición en esta área para ver cuáles son los problemas éticos y políticos suscitados por su articulación del etnocentrismo con la teoría política liberal.

3.2. Etnocentrismo, liberalismo y educación sentimental

En el debate contemporáneo sobre la herencia y vigencia de ciertas convicciones ilustradas, la posición de Rorty ocupa un lugar singular, pues, en principio, el filósofo norteamericano está dispuesto a sostener las ideas políticas de la Ilustración (específicamente, su liberalismo), pero no su racionalismo filosófico. Así pues, por un lado, Rorty comulga con autores neokantianos como Rawls y Habermas en materia de política, aunque discrepa en el terreno de la filosofía, especialmente, en todo intento de salvar, de algún modo, el racionalismo moderno; y, por otro lado, Rorty comparte, con los postmodernistas, la crítica que éstos han efectuado a dicho racionalismo, aunque sin sacar las consecuencias políticas que estos autores extraen de ello²⁸. La tesis de Rorty, que en ocasiones atribuye a Dewey, es que las

²⁸ Sobre las vinculaciones de Rorty con el postmodernismo y el tipo de política que parece seguirse de la renuncia de ciertos principios filosóficos ilustrados, Cfr. Haber, H.F., *Beyond Postmodern Politics. Lyotard, Rorty, Foucault*, New York, Routledge, 1994. En ese libro, Haber intenta desarrollar lo que llama “una política oposicional” o “política de la diferencia”. Para Haber, el postestructuralismo universaliza la diferencia y, por ello, no es útil a la hora de confeccionar una teoría política adecuada. Esta es la razón por la cual Haber no sigue a Lyotard en lo que a teoría política concierne. Rorty –para este autor– representa un paso hacia delante, pues Rorty reconoce los problemas del relativismo; no obstante, el intento rortiano de reconciliar el ironismo con el liberalismo le parece a Haber profundamente inconsistente. La distinción público-privado, precisamente, violenta el pluralismo

instituciones liberales pueden sobrevivir a la caída de sus fundamentos filosóficos. Es más, según Rorty, la despedida del anhelo fundacionista contribuiría al perfeccionamiento de las mencionadas instituciones, pues abriría el camino a una verdadera cultura postfilosófica, donde ninguna disciplina asumiría prerrogativas especiales para juzgar al resto de la cultura. En este punto, el lema de Rorty es “disfrutar de los beneficios de la metafísica sin asumir las debidas responsabilidades”²⁹. A partir de esta idea, Rorty ha intentado bosquejar un nuevo vocabulario moral y filosófico que, insertado en los principios liberales clásicos, evite los supuestos peligros que comporta el universalismo (u objetivismo). El universalismo racionalista, según Rorty, intentando fundamentar el liberalismo, postula alguna noción de “naturaleza humana”, ahistórica y previa a todo proceso de aculturación, en función de la cual se atribuyen derechos y responsabilidades entre los hombres. Implica una concepción esencialista del yo, en virtud de la cual se pretende escapar del propio momento histórico y de la cultura en la que uno está inmerso. Frente a ello, Rorty esgrime su etnocentrismo liberal, que pretende evitar la postulación de una naturaleza humana y, al mismo tiempo, dar cuenta de las intuiciones morales liberales. Mi tesis, aquí, será que el etnocentrismo de Rorty no puede cumplir con este propósito.

Rorty ha tratado de mostrar que una concepción etnocéntrica del liberalismo puede cumplir con todos los propósitos morales de nuestra cultura, pero sin presuponer metafísica alguna. Para ello, elabora la tesis de que el etnocentrismo no significa, en sentido estricto, un encierro en la propia cultura, sino, en el caso específico de la cultura Occidental, todo lo contrario. En este punto, sin embargo, la posición de Rorty es ambivalente. Por un lado, sostiene que la identidad moral del “nosotros” se construye inevitablemente en contraposición a un “ellos” (donde la frase “uno de nosotros” alude a un tipo específico de ser humano: aquél que comparte con nuestra comunidad un cúmulo suficientemente grande de creencias como para hacer provechosa una conversación); en cambio, aquellos que no forman parte de nuestra comunidad, desde un punto de vista etnocéntrico, son vistos simplemente como una especie errónea de seres humanos.³⁰ Desde este enfoque, tanto la justicia como la justificación moral son vistas como una cuestión de lealtad a la comunidad de pertenencia: “No hay ‘fundamento’ para estas lealtades y convicciones, salvo el hecho de que las creencias, deseos y emociones que las apoyan se solapan con muchas de otros miembros del grupo con los que nos identificamos para los fines de la deliberación moral o política, y el hecho adicional de que éstos son los rasgos *distintivos* de ese grupo, rasgos que éste utiliza para construir su autoimagen mediante contrastes con otros grupos. Esto significa que el análogo hegeliano naturalizado de la ‘dignidad humana intrínseca’ es la dignidad comparativa de un grupo con el

que la caída del fundacionismo promueve. El programa de Rorty culmina en el elitismo de cierta clase de intelectuales, y la solidaridad sólo se consigue por medio del terror: únicamente el discurso democrático liberal es el discurso válido.

²⁹Rorty, R., *ORT*, p. 176

³⁰“Afirmo que la fuerza del ‘nosotros’ es típicamente contrastante en el sentido de que contrasta con un ‘ellos’ que también está hecho de seres humanos -la clase equivocada de seres humanos”, Rorty, R., *CIS*, p. 190

cual una persona se identifica”³¹. La objeción, de la cual es consciente el propio Rorty, es entonces la siguiente: ¿qué sucede con aquellos que no forman parte de nuestra comunidad? ¿No se sigue, del argumento de Rorty, que, puesto que no forman parte de nuestros pares conversacionales, carecen de dignidad humana?³². Rorty concede que ésta es una consecuencia de su planteo, pero agrega que, sin embargo, de aquí no se sigue que las personas extrañas a nuestra comunidad serán tratadas como animales, pues es parte de nuestra tradición el que otorguemos dignidad humana a los extraños. Así pues, por otro lado, aunque etnocéntrico, el “nosotros” liberal no ha de quedar limitado al marco que representa nuestra cultura particular. Por el contrario, según lo expresa él mismo “mi posición no es incompatible con la exhortación de que tratemos de extender nuestro sentido de “nosotros” a personas a las que previamente habíamos pensado como ‘ellos’”³³.

Dejando a un lado la cuestión, nunca satisfactoriamente resuelta por Rorty, de quién es o debe ser el intérprete de la tradición³⁴, esta respuesta plantea algunos inconvenientes: primero, ¿en qué queda el análisis etnocéntrico de la identidad moral? Si, según Rorty, nuestras obligaciones morales han de quedar restringidas al ámbito de nuestra comunidad y, además, la identidad moral de cualquier grupo ha de entenderse en términos contextualistas³⁵ (es decir, como opuesta a un “ellos”), ¿cómo es posible compatibilizar esto con la pretensión universalista de considerar, en principio, a *todo* ser humano como “uno de nosotros”? Pareciera, pues, que si nos atenemos a la concepción etnocéntrica de la moral, no tendremos realmente razones de peso para no tratarlos como a animales, pero, en la medida en que abramos nuestra comunidad a potencialmente todas las comunidades, ya no tendremos razones de peso para ser etnocéntricos. En efecto: o bien sólo tenemos responsabilidades para con aquellos que son considerados iguales a “nosotros”, o bien decidimos extender universalmente el “nosotros” propio, pero entonces la extensión de ese “nosotros” no es particular, sino universal. También aquellos que son ajenos a nuestra comunidad son parte de un “nosotros” más amplio y, por eso, tenemos responsabilidades frente a ellos. A lo sumo, todo lo más que dicho argumento puede probar es que no tenemos ninguna obligación

³¹Rorty, R., *ORT*, p. 200.

³²Esta objeción, junto con su respuesta, se encuentra en Rorty, R., “Postmodernist bourgeois liberalism” y, en cierta forma, también en “On ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz”, *ORT*.

³³Rorty, R., *CIS*, p. 192.

³⁴Este es, en mi opinión, un punto particularmente delicado en el planteo de Rorty. Diversos autores han llamado la atención sobre los problemas de utilizar la categoría “nosotros” tal como la usa Rorty. (Por ejemplo, MacIntyre, A., “Moral arguments and social contexts”, Hollinger, R., (ed) *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985; Del Aguila, R., “El caballero pragmático: Richard Rorty y el liberalismo con rostro humano”, *Isegoria*, 8, 1993) En efecto, quién es “nosotros”? Dada la pluralidad irreductible de tradiciones y formas de vida que caracterizan a las sociedades modernas es menester delimitar con cuidado los contornos de la propia comunidad. Pero, aun cuando esto fuera posible, es preciso hacer frente a la cuestión de quién ha de definir cuál es la tradición del “nosotros” que ha de servir de base al planteo etnocéntrico y explicar por qué no las otras alternativas.

³⁵Por ejemplo, en *CIS*, acerca del carácter contextualista de la identidad moral, Rorty dice: “Quiero negar que “uno de nosotros, los seres humanos” (como opuesto a los animales, los vegetales y las máquinas) pueda tener la misma clase de fuerza que cualquiera de los ejemplos precedentes [‘gente como nosotros’, ‘un griego como nosotros’, en tanto opuesto a ‘los bárbaros’, ‘un católico como nosotros’, en tanto opuesto al protestante, el judío o al ateo]. Afirmo que la fuerza del “nosotros” es típicamente

(ni a favor ni en contra) con los que no pertenecen a nuestra comunidad. En segundo lugar, Rorty debería explicar cómo resulta posible esta ampliación del “nosotros” liberal si es que vamos a tener en cuenta la perspectiva etnocéntrica de las comunidades no liberales. Desde luego, al entender el etnocentrismo como identificación con la propia comunidad, y al sostener que no podemos escapar de nuestro proceso de aculturación, es claro que el trato con otras comunidades no puede menos que ser concebido como expansión del “nosotros” (y no, por ejemplo, a partir de la idea de fusión de horizontes). El punto aquí radica en lo siguiente: ¿qué hay de aquellos que no forman parte de nuestra comunidad? Si han de formar parte del “nosotros” liberal, ¿han de dejar a un lado su propia identidad? ¿Acaso pueden “ellos” hacer lo que nosotros no, a saber, escapar de su proceso de aculturación? Finalmente, ¿qué nos impide hacer entrar por la ventana de la tradición todos aquellos contenidos kantianos que Rorty quiere expulsar por la puerta hegeliana del historicismo? Ciertamente, es parte de nuestra tradición el considerar a todo ser humano como sujeto de derechos, pero también lo es la pretensión de fundamentar racionalmente nuestras creencias y la idea de que los seres humanos se diferencian del resto de los seres vivos por algo más que una distinción contingente y meramente cultural. ¿Por qué aceptar una cosa y no otra? Aquí interviene la lectura selectiva que hace Rorty de la tradición: pretende retener algunas intuiciones universalistas de la cultura occidental (las que se refieren específicamente a su liberalismo) desgajándolas del aparato filosófico que se ha montado para sustentarlas. Empero, no es sencillo ver cómo se podría dar cobro a las intuiciones morales liberales desde una base etnocéntrica. Rorty quiere desembarazarse de la noción de “esencia humana”, característicamente equiparada con la idea de “racionalidad”, pues considera que tales apelaciones no fundamentan el liberalismo en una instancia exterior a él sino que, por el contrario, constituyen sólo una expresión, una síntesis de las prácticas vigentes. En lugar de un concepto de racionalidad transcultural, Rorty esgrime la capacidad, universalmente compartida por los seres humanos, de sufrir dolor y humillación; sin embargo, no aclara por qué es metafísico hablar de racionalidad y no de dolor y humillación. ¿Por qué no sería posible hablar de la racionalidad o del lenguaje en términos generales, como Rorty hace con la susceptibilidad ante el dolor? ¿Y por qué precisamente estas cualidades y no otras como, por ejemplo, la capacidad de actuar y hablar, la libertad, la creatividad o la posibilidad de conocer?³⁶

Intentando articular su etnocentrismo con las intuiciones morales de las sociedades Occidentales, Rorty afirma: “La manera correcta de considerar el eslogan “Nosotros tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales” es como un medio para exhortarnos a que continuemos intentando expandir nuestro sentido de “nosotros” tanto como podamos (...) La manera correcta de construir el eslogan es instándonos a *crear* un sentido más expansivo de solidaridad que el que en el

contrastante en el sentido de que contrasta con un “ellos” que también está hecho de seres humanos -la clase equivocada de seres humanos”, Rorty, R., *CIS*, p. 190

³⁶Esta es una objeción hecha por McCarthy T, en *Ideales e ilusiones*, trad., A.Rivero Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1992, p. 45.

presente tenemos. La manera equivocada es pensar en él como instándonos a *reconocer* tal solidaridad, como algo que existe previamente a nuestro reconocimiento de él³⁷. ¿Qué pueden significar aquí los términos “crear” y “reconocer”? Si por crear solidaridad entendemos el hacer valer *efectivamente* ciertos derechos en zonas cada vez más amplias del mundo, entonces, seguramente todos los filósofos que Rorty cuestiona estarían de acuerdo con él. Pero no es esto simplemente lo que sostiene Rorty. Según su enfoque etnocéntrico, no hay principios o una esencia humana (como por ejemplo, el *factum* de la razón pura práctica, o la comunidad ideal de comunicación de Apel y Habermas) que legitime la posibilidad del reconocimiento *de facto* de los derechos y deberes válidos intersubjetivamente. Con ello Rorty se enfrenta al problema de explicar el sentido de afirmaciones universales que, sin embargo, resultan justificadas únicamente para “nosotros”. En efecto, puesto que la justificación es una cuestión de solapamiento o retejido de creencias, sólo en el caso de que los participantes de la conversación compartan un buen número de otras creencias podrán considerar como justificados los principios morales de la comunidad liberal. De ahí precisamente que para Rorty la universalidad y la solidaridad se construyan (y no se descubran como subyaciendo desde un principio a las interacciones humanas). Sugiere que rechazemos la noción de obligación moral universal y la sustituyamos por la idea de construir una comunidad de confianza entre nosotros y otras comunidades³⁸. Así, “estaríamos en una mejor posición de persuadir a los no occidentales de las ventajas de unirse a tal comunidad”³⁹. Si esto tuviera que entenderse en el sentido de una mejor estrategia argumentativa a fin de persuadir a aquellos que no forman parte de nuestra comunidad, está claro que no haría falta rechazar la noción de obligación moral universal. No es éste, pues, el sentido que Rorty le atribuye a la frase citada. Aunque Rorty afirma que las culturas extrañas *deben* adoptar formas occidentales (por ejemplo, el abandono de la esclavitud, la práctica de la tolerancia religiosa, la educación de las mujeres, etc), no atribuye a ese “deben” un genuino sentido normativo. Para “ellos” el “deben” tiene, más bien, el sentido de una sugerencia práctica⁴⁰ y, para “nosotros” el de una exhortación a seguir ampliando nuestra comunidad tanto como sea posible. Pero entonces, ¿tenemos realmente deberes para con las comunidades extrañas? Si es cierto que tenemos obligaciones para con los seres humanos en cuanto tales, luego parece que ya no hay nada que ampliar: estamos comprometidos con todo ser humano a comportarnos del modo en que lo dictan nuestros principios morales. Por el contrario, si el respeto del prójimo es una mera exhortación, entonces no tenemos verdaderamente el deber de

³⁷Rorty, R., *CIS*, p. 196.

³⁸Cfr., Rorty, R. “La justicia como lealtad ampliada”, *Pragmatismo y Política*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 123-124.

³⁹*Ibid.* p. 124

⁴⁰Dice Rorty: “Pero creo que la retórica que los occidentales usamos para tratar de hacer a todo el mundo más similar a nosotros mejoraría si fuéramos más francamente etnocéntricos y menos pretendidamente universalistas. Sería mejor decir: así es como somos en occidente como resultado de dejar de tener esclavos, de educar a las mujeres, de separar Iglesia y Estado, etc. Esto es lo que pasa cuando tratamos ciertas distinciones entre la gente como arbitrarias en vez de considerarlas con gran significado moral. Si decidierais tratarlas así puede que el resultado os gustara. Decir este tipo de cosas parece preferible a decir: mirad cuán mejores somos nosotros, cuánto más *racionales*, al saber qué diferencias entre las personas son arbitrarias y cuáles no”, Rorty, R., “La justicia como lealtad ampliada”, *PP*, p. 123

“ampliar” nuestra comunidad. El problema complementario de éste es el de la validez que nuestros principios morales pueden llegar a tener para comunidades extrañas, pues, si desde un principio, la legitimidad o justificación de nuestras creencias les es ajena, ¿por qué deberían asumir como propias nuestras creencias? En efecto, si la justificación es una cuestión contextual, entonces nuestros principios morales no pueden resultar justificados ni, por tanto, ser válidos para aquellas comunidades diferentes a la nuestra⁴¹.

En “Trotsky y las orquídeas silvestres”, intentando una vez más distanciarse del relativismo, Rorty dice: “Creo firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa, aun cuando hay mucha gente a la que nunca será posible convertir al mismo”⁴². Afirmaciones de este tipo constituyen el *quid* del etnocentrismo de Rorty: pretensiones de tono universalista ligadas, al mismo tiempo, a un fuerte contextualismo. Pero, ¿cuál es el sentido de esta afirmación? Empecemos por distinguir dos proposiciones: 1) la cultura liberal es moralmente superior al resto, *para nosotros*, y 2) la cultura liberal es moralmente superior al resto, *para todo ser racional*. La primera es la que sustenta Rorty desde su declarado etnocentrismo; la segunda es la que podría esgrimir un racionalista de la Ilustración. Rorty descarta 2) porque, según su parecer, presupone una noción de racionalidad transcultural o de sujeto moral previo a toda aculturación. Sin embargo, no es fácil ver cómo podría defenderse coherentemente 1), pues esta afirmación comporta una referencia universal al resto de las alternativas a la cultura liberal, pero reconoce, al mismo tiempo, que sólo puede ser justificada por aquellos que pertenecen a la comunidad liberal. Rorty está dispuesto a defender 1) para tratar de evitar el relativismo y hacer valer, con ello, las intuiciones universalistas de la cultura liberal; pero, ¿cómo puede afirmar 1) sin presuponer un criterio objetivo (es decir, una forma de validación universalmente vinculante) en virtud del cual justificar este aserto frente a comunidades extrañas? ¿Es válida 1) también para aquellos que no forman parte de nuestra comunidad? ¿No deberían aceptarla como verdadera? ¿Sería más racional hacerlo? Rorty no puede responder afirmativamente a estas preguntas pues ello supondría otorgarle fuerza normativa universal a 1), lo que la convertiría en 2). Si quiere permanecer fiel a su etnocentrismo debería restringir la fuerza normativa de su afirmación a su propia comunidad. Pues bien, si no hay criterios objetivos que validen nuestras creencias más allá de nuestra cultura, si todas las creencias sustentadas por los seres humanos remiten siempre a un “nosotros” particular, localizado en el tiempo y en el espacio, ¿no debería reconocer Rorty que, según los criterios y patrones de validación de “ellos”, nuestra cultura moral en modo alguno es

⁴¹Esto también puede aplicarse al principio liberal básico según el cual “la crueldad es lo peor que se puede hacer”. Desde un enfoque universalista, la crueldad es lo peor que cualquier ser humano, sea cual fuere su comunidad, puede hacer. Así, si alguna comunidad violara este principio (como sucede incluso en nuestras sociedades) la fuerza normativa del mismo nos permitiría decir que los individuos de tal comunidad deberían ajustar su conducta de modo de evitar la crueldad. Pero Rorty rechaza esta estrategia. Sólo que entonces, si el principio en cuestión es restringido en términos etnocéntricos, luego la crueldad no es lo peor que se puede hacer (a lo sumo, es lo peor que *nosotros* podemos hacer) Así, no sólo otras comunidades estarían en libertad de regirse por el principio opuesto, sino que “nosotros” no tendríamos razón alguna para ampliar nuestra comunidad y hacer valer fuera de la misma nuestras convicciones morales.

superior al resto? En efecto, esta es la línea argumentativa de Rorty cuando discute ideologías alternativas (representadas por las figuras del nazi o del comunista) En esos casos, Rorty reconoce que no hay manera de argumentar en favor de la propia posición puesto que, dada su concepción etnocéntrica, cualquier justificación del propio vocabulario no puede ser más que una justificación circular. Pero entonces, una vez más, el etnocentrismo rortyano no puede evitar recaer en el relativismo ni legitimar la ampliación del “nosotros” liberal.

Junto con Annete Baier, Rorty está dispuesto a tomar partido por Hume en contra de Kant. La expansión del “nosotros” liberal es una cuestión de identificación imaginativa con los detalles de la vida del otro, y no de reconocimiento de algo compartido previamente⁴³. Esto equivale a decir, para Rorty, que la solidaridad no es algo que se descubre reflexionando sobre las características de la razón o la esencia del hombre, sino que se construye haciendo ver que las diferencias entre los seres humanos son relativamente poco importantes comparadas con sus similitudes respecto del dolor y la humillación⁴⁴. Ello se logra, no por medio de argumentaciones, sino manipulando los sentimientos de tal forma que las personas sean capaces de imaginarse ellos mismos en los zapatos de los oprimidos y humillados⁴⁵. Ciertamente, Rorty reconoce que la idea de “razón” como una facultad característicamente humana, como fuente de toda obligación moral, ha sido realmente útil en la creación de las sociedades democráticas modernas, pero cree también que Darwin ha arruinado definitivamente la imagen del hombre presupuesta por aquellos planteos kantianos que fundan la moral en la razón o en una concepción esencialista del sujeto moral⁴⁶. El hombre ha demostrado ser un animal extraordinariamente maleable. Pero, según Rorty, esa maleabilidad es más permeable a lo que llama “educación sentimental” que a la discusión racional.

Conforme a su posición no cognitivista, Rorty niega la utilidad de lo que podría llamarse “conocimiento moral”:

“Es una cuestión de eficiencia: una cuestión de cómo captar mejor la historia -cómo hacer realidad la utopía esbozada por la Ilustración. Si las actividades de aquellos que intentan alcanzar este tipo de conocimiento parecen de poca utilidad para hacer realidad esta utopía, esa es una razón para pensar que no

⁴²Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, Rorty, R., *PP*, p. 41.

⁴³Cfr. *CIS*, p. 190. En la página 192 Rorty afirma: “Mi posición implica que los sentimientos de solidaridad son necesariamente una cuestión de similitudes y diferencias que nos causan la impresión de ser notorias, y que esa notoriedad es una función de un vocabulario final históricamente contingente”. Desde luego, estas observaciones suscitan la pregunta: no es, en última instancia, la capacidad de sufrir dolor lo que compartimos previamente todos los seres humanos?

⁴⁴“El punto de vista que estoy ofreciendo dice que hay algo así como un progreso moral, y que este progreso está verdaderamente en la dirección de una mayor solidaridad humana. Pero esa solidaridad no es pensada como el reconocimiento de un núcleo del yo, la esencia humana, en todos los seres humanos. En lugar de eso, es pensado como la habilidad para ver más y más diferencias tradicionales (...) como no importantes cuando son comparadas con las similitudes con respecto al dolor y la humillación -la habilidad de pensar en la gente muy diferente de nosotros como incluida en la categoría de “nosotros””, *CIS*, p. 192

⁴⁵Cfr., Rorty, R., “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 179.

⁴⁶Cfr., Rorty, R., *TP* p. 174

hay tal conocimiento. Si parece que gran parte de la tarea de cambiar las intuiciones morales son llevadas a cabo manipulando nuestros sentimientos en lugar de incrementando nuestro conocimiento, esa es una razón para pensar que no hay un conocimiento de la clase que filósofos como Platón, Aquino y Kant esperaban obtener⁴⁷.

Aunque Rorty aclara que esto no ha de entenderse como una cuestión de metaética sino simplemente en un sentido pragmático, el argumento resulta falaz por dos razones: primero, porque concedido el discutible hecho de que la actividad filosófica concreta no contribuya con la realización de una sociedad justa, de ahí no se sigue sin más que el llamado “conocimiento moral” no resulte causalmente eficiente en la práctica real de nuestras sociedades. Conviene, pues, a mi juicio, distinguir dos sentidos de “conocimiento moral”, a saber, en el sentido de los principios e intuiciones morales que rigen a diario las acciones de los agentes morales, y en el sentido de la reconstrucción que la filosofía puede hacer de ellos⁴⁸. Aun cuando Rorty tuviera razón en que esto último no ha desempeñado un papel relevante en la realización de la utopía ilustrada, de aquí no se deriva que no haya “conocimiento moral” en el primer sentido señalado. Rorty confunde estos dos sentidos y por ello, de la supuesta inoperancia práctica de las teorías filosóficas extrae una convalidación de lo que llama “manipulación de los sentimientos”. Segundo, el argumento de Rorty falla al contraponer abstractamente “conocimiento moral” y manipulación de sentimientos. En efecto, ¿por qué cree Rorty que la manipulación de los sentimientos, realizada por medio de novelas e informes periodísticos, es más efectiva? Parece una ingenuidad creer que el mero reconocimiento de la humillación y el dolor ajenos pueda, por sí mismo, contribuir a la solidaridad, pues no sólo ello todavía no nos dice nada sobre cómo debemos comportarnos con los otros, sino que desde un principio presupone los principios y el tipo de conocimiento que Rorty niega⁴⁹. Sin principios normativos que direccionen la educación sentimental, ésta, por sí misma, sería incapaz de promover la reducción de la crueldad, pues, llegado el caso, podría ser utilizada para el fin contrario⁵⁰.

⁴⁷ Rorty, R., *TP*, p 172.

⁴⁸ En repetidas oportunidades Rorty ha negado la utilidad política concreta de la filosofía. Sobre este tema, pueden verse las intervenciones de Rorty en el simposio sobre “Deconstrucción y Pragmatismo”, compiladas por Mouffe Ch. en *Deconstrucción y pragmatismo*, Bs As, Paidós, 1998, el artículo de Rorty “Trotsky y las orquídeas silvestres”, Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, y “The end of Leninism, Havel and social hope”, en Rorty, R., *TP*

⁴⁹ En efecto, qué tipo de literatura deberían leer nuestros niños? Qué actitudes deberíamos fomentar y cuáles desalentar? Cómo deberían utilizar esa especial sensibilidad hacia los demás? Las respuestas a estas preguntas están presupuestas en el programa de Rorty de educación sentimental y que, si bien no son incompatibles con él, es preciso no contraponerlas abstractamente al sentimentalismo como si este último ni las necesitara.

⁵⁰ Para un desarrollo de esta crítica, puede verse Rosenberg, J., “Raiders of the Lost Distinction: Richard Rorty and the Search for the Last Dichotomy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIII, No 1, March 1993. En ese artículo, Rosenberg está interesado, entre otras cosas, en poner de manifiesto las deficiencias de la *via negativa* rortyana frente al problema de la crueldad. El lema de reducir el dolor y la humillación tanto como sea posible es compatible con diversas prácticas incompatibles con la sugerida por Rorty. Por ejemplo, la posición de Rorty dejaría las puertas abiertas a un mundo como el imaginado por Huxley en *Brave New World*. Así, sería concebible que una comunidad redujera, por distintos métodos, la capacidad de sentir dolor y humillación de los extraños, e hiciera valer esto como una extensión del “nosotros” liberal. Por eso dice Rosenberg: “Unless there’s a way people *ought* to be, something that human beings *ought* to be able to become, that is, he sees no way to object to

Además, ¿por qué el reconocimiento de las pequeñas similitudes, de la humillación y el dolor ajenos, y la identificación imaginativa con el otro no habrían de considerarse como parte del conocimiento moral? ¿No presupone aquí Rorty una distinción tajante entre razón y pasión, una distinción que su pragmatismo se proponía combatir desde un principio? Y de acuerdo a esto, ¿no está recomendando, en definitiva, una mera inversión de estos términos? Con todo, no es extraño que Rorty apele a este mecanismo para ampliar la comunidad liberal. En su planteo, la racionalidad queda devaluada a un mecanismo adaptativo que depende enteramente del lenguaje particular de la comunidad. En consecuencia, ya no puede dar cuenta de lo que Habermas llama “el momento de incondicionalidad y universalidad” que generalmente asociamos a nuestras pretensiones cognitivas y morales. Pero al rechazar el universalismo, Rorty se compromete con una variante de la tesis de la inconmensurabilidad que hace difícil la legitimación de la ampliación de la comunidad liberal.

3.3. Liberalismo, etnocentrismo e inconmensurabilidad

La utopía liberal de Rorty depende enteramente de la plausibilidad con que las instituciones liberales puedan presentarse y seguir siendo fieles a sus expectativas normativas sin la necesidad de recurrir para ello a la “retórica” que ha pergeñado la filosofía en su defensa. Veamos, pues, de qué manera puede el “nosotros” liberal extender su esfera de influencia sin apelar a la metafísica.

Los intentos de Rorty en esta dirección pueden evaluarse a la luz de su discusión con Lyotard sobre el problema de la inconmensurabilidad de los lenguajes. En su artículo “Cosmopolitanism without emancipation” Rorty intenta hacer plausible la idea de una narrativa histórica cosmopolita que esté libre del lastre de la metafísica⁵¹. Según Rorty, para sostener un relato de esta naturaleza no precisamos postular un sujeto persistente y transhistórico. Tal sujeto se iría configurando progresivamente desde la misma cultura liberal⁵². Para ello, Rorty debe probar que la construcción de tal sujeto colectivo no se lleva a cabo por la simple fuerza, sino, más bien, de un modo no coactivo, mediante la conversación; de lo contrario, el pretendido carácter universal del mencionado relato sería una burda mentira. Todo el intento de Rorty

making a happy pig out of every potentially unhappy Socrates. Why not simply freely distribute crack in the ghettos or, hey, ins't there something we could slip into their *drinking water*?, p. 210.

⁵¹ “Nosotros deweyanos tenemos una historia para contar acerca del progreso de nuestra especie, una historia cuyos últimos episodios enfatizan cómo las cosas han ido paulatinamente mejorando en Occidente durante los últimos siglos, y que concluye con algunas sugerencias acerca de cómo podrían mejorar todavía en los próximos”, *ORT* p. 212. Más abajo: “La utopía pragmatista no es, pues, una en la que se ha desencadenado la naturaleza humana, sino una en la cual todos han tenido la oportunidad de sugerir maneras en las que podríamos crear juntos una sociedad mundial (...), y en la cual tales sugerencias han sido alcanzadas en encuentros libres y abiertos. Nosotros los pragmatistas no pensamos que hay una “clase moral” natural coextensiva con nuestra especie biológica, una que reina a los franceses, los americanos y los cashinahua. Pero nosotros, sin embargo, nos sentimos libres de usar eslóganes como “El parlamento del hombre, la Federación del mundo” de Tennyson. Pues deseamos narrativas de un cosmopolitismo cada vez mayor, aunque no narrativas de emancipación. Pues pensamos que no hay nada que emancipar, del mismo modo en que no había nada de lo que se emancipase la evolución biológica al pasar de los trilobites a los antropoides. No hay naturaleza humana que estuviera, alguna vez, o todavía, encadenada. Más bien, nuestra especie (...) ha estado haciéndose una naturaleza por sí misma” p. 213

depende de que pueda probar que la distinción fuerza-persuasión tiene sentido aun cuando hayamos renunciado a la idea de una naturaleza humana como criterio transcultural y ahistórico de justificación. Intentaré demostrar ahora que tal intento presenta serios problemas.

La objeción de Lyotard es que, sin tal criterio, toda pretensión de construir un relato universal resulta terrorista por la sencilla razón de que no es posible hacer valer la persuasión entre juegos de lenguaje incommensurables. Frente a esto, Rorty rechaza la tesis de la incommensurabilidad sostenida por Lyotard distinguiendo dos afirmaciones: 1) la de que no hay un único lenguaje de medida conocido de antemano que nos ofrezca un idioma al cual trasladar cualquier teoría y 2) la de que hay lenguajes intraducibles. La primera tesis es un corolario del rechazo de una estructura permanente, ahistórica, dentro de la cual todas las cosas pueden ser ubicadas. La segunda es, para Rorty, incoherente. Ofrece dos argumentos: el primero consiste en señalar que hablar de un lenguaje que, por principio, no puede ser traducido ni aprendido carece de sentido, pues, para caracterizarlo como tal ya debemos haber comprendido lo suficiente como para descartar que se trate de meros ruidos. El segundo argumento de Rorty apunta a poner de relieve el presupuesto básico de la posición de Lyotard: lo que Davidson ha llamado "el tercer dogma del empirismo", la distinción entre esquema y contenido. Según Rorty, únicamente si se presupone la distinción entre cuestiones de hecho y cuestiones de lenguaje, puede aseverarse, a priori, que dos lenguajes son incommensurables⁵³. La idea de Rorty es que, si abandonamos este presupuesto, la incommensurabilidad será vista simplemente como un inconveniente temporario (y no como una imposibilidad a priori)⁵⁴. Mas, ¿cómo sabe Rorty que toda incommensurabilidad entre lenguajes es un inconveniente temporario? ¿Cómo sabe que los lenguajes son commensurables? ¿Cuáles son los presupuestos que hacen posible esta confianza en una "commensuración" final? En este punto, Rorty no ofrece una respuesta unívoca. Cuando sigue a Davidson, su argumento es de principio: no tiene sentido sostener la idea de un esquema conceptual que sea, a la vez, intraducible. Pero en otras ocasiones afirma, simplemente, que en ausencia de criterios transculturales no hay razones a priori para defender la incommensurabilidad de los lenguajes, pero tampoco para sostener lo contrario⁵⁵. Sólo que entonces no es claro cómo puede Rorty oponerse al argumento de Lyotard. Parecen estar operando aquí algunas confusiones. Hay que distinguir dos sentidos de "incommensurabilidad": el primero, es el sentido popularizado por Kuhn y Feyerabend y el implicado en la tesis de que hay esquemas conceptuales

⁵² "El único "nosotros" que necesitamos es uno local y temporal: "nosotros" significa algo como "nosotros los socialdemócratas occidentales del siglo veinte", Rorty, R., *ORT*, p. 214

⁵³ Cfr. Rorty, R., *ORT*, p. 216. Estos argumentos que aquí toma Rorty de Davidson son discutidos por Moretti A., en "Lo razonable, lo caritativo y el relativismo", Nudler, O., y Klimovsky G., *La racionalidad en debate. Y: Racionalidad y conocimiento; la racionalidad en la ciencia*, Bs As, Centro Editor de América Latina, 1993.

⁵⁴ "Me parece que únicamente con la ayuda de esa distinción [lenguaje-hecho] puede Lyotard arrojar dudas sobre el intento pragmático de ver la historia de la humanidad como la historia del gradual reemplazo de la fuerza por la persuasión, la gradual extensión de ciertas virtudes típicas del Occidente democrático. Pues únicamente la afirmación de que la commensuración es imposible proveerá de fundamentos filosóficos para descartar esta sugerencia, y solamente la distinción lenguaje-hecho dará sentido a la afirmación de que la incommensurabilidad es algo más que un inconveniente temporario", Rorty, R., *ORT*, p. 216

mutuamente incommensurables: aquél que se refiere a la idea de intraducibilidad de los términos. Rorty rechaza explícitamente esta forma de entender dicho concepto apelando directamente a los argumentos de Davidson. El segundo sentido es el sostenido por el propio Rorty: se refiere a la imposibilidad de arribar a un acuerdo sobre lo que habría que hacer si se tuviera que tomar una resolución⁵⁶. El énfasis aquí no está puesto en la incomunicabilidad, sino en el hecho de que los participantes de una conversación, cuando parten de lenguajes distintos, no pueden hallar criterios comunes para alcanzar un consenso sobre qué podría cerrar la discusión. De ahí que usuarios de lenguajes distintos puedan comunicarse, según reza la tesis de Rorty, pero no discutir, es decir, argumentar a partir de premisas comunes para llegar a un acuerdo⁵⁷. De modo que Rorty termina afirmando las siguientes dos tesis: a) todo lenguaje es commensurable con cualquier otro; (si por “commensurable” entendemos “traducible” o “aprendible”) y b) puesto que no hay estructuras que sean comunes a todo discurso, como pretendía la epistemología, no hay reglas o criterios universales que permitan juzgar las pretensiones cognitivas esgrimidas desde dentro de cada lenguaje. En este sentido, no hay garantías (lógicas, trascendentales o pragmático-trascendentales) de que todos los aportes a la discusión converjan en un acuerdo final; esto quiere decir que no hay ninguna garantía de commensurabilidad entre distintos lenguajes (donde “commensurabilidad” significa “consenso” o “acuerdo”). Con ello, entre otras cosas, Rorty desea oponerse a la idea cuasi-hegeliana de Peirce de que la verdad está destinada a prevalecer⁵⁸. Pero, independientemente de cómo interpretemos la idea de Peirce, es preciso distinguir aquí dos cosas bien distintas: una cosa es “asegurar” la mera posibilidad del consenso (analizando, por ejemplo, los presupuestos pragmáticos del habla, como hacen Habermas y Apel) y otra la realización efectiva del consenso. Ningún planteo trascendental puede garantizar que se alcance, *de facto*, el consenso entre los participantes de una discusión. Lo único que puede dilucidar la filosofía, si acaso, es la mera posibilidad del consenso, es decir, los requisitos normativos para que tal cosa suceda. Ahora bien, en su discusión con Lyotard, Rorty inadvertidamente utiliza el término “incommensurabilidad” en los sentidos ya mencionados en a) y b), confundiéndolos. Ello explica los inconvenientes que se le presentan al liberal etnocentrista tan pronto como pretende hacer valer universalmente la persuasión sin un esquema o conjunto de principios que garanticen de antemano la posibilidad del acuerdo, pues de lo que se trata

⁵⁵Cfr Rorty, R., *ORT*, p. 217

⁵⁶Cfr. Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, nota 1 de p. 316. En esa misma página afirma: “Por “commensurable” entiendo ser capaz de subsumir bajo un conjunto de reglas que nos dirán cómo un acuerdo racional puede ser alcanzado sobre lo que establecería la cuestión en cada punto donde los enunciados parecen estar en conflicto. Estas reglas nos dicen cómo construir una situación ideal, en la cual todo desacuerdo residual será visto como “no-cognitivo”, o meramente verbal o, también, meramente temporario”. En otro lugar afirma: “La noción de un lenguaje intraducible al nuestro carece de sentido, si “intraducible” significa “no aprendible”. Si puedo aprender un lenguaje nativo, entonces incluso si no puedo emparejar directamente las sentencias en ese lenguaje con las sentencias en inglés, puedo ciertamente ofrecer explicaciones plausibles en inglés de por qué los nativos dicen cada una de las cosas divertidas que dicen”, “Cosmopolitanism...”, p. 215

⁵⁷Cfr., Rorty, R., *Esperanza o Conocimiento?. Una introducción al pragmatismo*, trad., E. Rabossi, Bs As, FCE, 1998, p. 65 y ss.

⁵⁸Cfr. Peirce, Ch., “How to make our ideas clear?”, Buchler, J., *Philosophical writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955

aquí es de deshacerse de la tesis de la inconmensurabilidad reseñada en b), es decir, como imposibilidad de acuerdo alcanzado por una discusión. Para expresarlo en los términos del propio Rorty: mientras haya mera "comunicación", el carácter persuasivo del liberalismo etnocéntrico no hará ninguna diferencia con respecto a cualquier otra comunidad que utilice la fuerza para imponerse, pues, según la concepción de Rorty, la comunicación permite un entendimiento mínimo, pero no el acuerdo. Para esto último, se requiere de la discusión a partir de premisas comunes. Ahora bien, puesto que Rorty sostiene la noción de inconmensurabilidad respecto de la posibilidad de arribar a un acuerdo desde lenguajes distintos, no puede hacer frente a la objeción de Lyotard. Si la conversación no puede terminar más que en el reconocimiento de las diferencias de opinión, ¿qué otro recurso que no sea la fuerza le queda al etnocentrista para hacer que su interlocutor comparta sus creencias? Así como con respecto a la intraducibilidad o incomunicabilidad de lenguajes distintos Rorty esgrime un argumento que le permite entender esa inconmensurabilidad como un fenómeno temporario, así también debería aceptar los requisitos que le permitieran sostener que toda ausencia de consenso es sólo un fenómeno temporario. Sin duda, la idea de juegos de lenguaje que escapen al arbitrio de la razón suscita la sospecha de que también Rorty está presuponiendo una concepción *a priori* acerca de la naturaleza de los lenguajes, pues, ¿cómo sabe Rorty que, cuando de lenguajes diferentes se trata, los usuarios de esos lenguajes no podrán arribar a un acuerdo? Ciertamente, Rorty podría argüir que su tesis de la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje es empírica y que, por tanto, no hay razones *a priori* ni a favor ni en contra de que el acuerdo sea alcanzado. Sin embargo, en caso de no arribar a un acuerdo, el liberal etnocéntrico ya no podría alegar falta de tiempo o atribuir irracionalidad a sus adversarios. Debería aceptar que, dadas las reglas de validación de cada una de las partes, tanto una posición como su opuesta resultan correctas para los miembros de las comunidades en cuestión. En ese caso llegaríamos a la situación de tener que afirmar como válidas, si bien para distintas comunidades, afirmaciones opuestas, y con ello no habría ya ninguna razón para hacer valer el "nosotros" liberal sobre comunidades extrañas. En este punto, se pone de manifiesto que no es sencillo para el etnocentrismo rortiano dar cuenta de las intuiciones universalistas de la cultura liberal. El etnocentrismo termina adquiriendo las peores connotaciones de este vocablo: la imposición de un *ethnos* particular.

CAPITULO IV

JUSTIFICACION, VERDAD Y PRACTICA SOCIAL

¿Qué relación hay entre la verdad y la justificación? ¿Cuál es la naturaleza y el alcance de la justificación que esgrimimos para nuestros enunciados? ¿Cuál es la vinculación entre la justificación y nuestras prácticas lingüísticas? En el capítulo anterior hemos visto las dificultades que el etnocentrismo de Rorty comporta en su pretensión de ser una vía intermedia entre el relativismo y el universalismo. En el presente capítulo, quisiera seguir explorando las consecuencias que el conversacionalismo etnocéntrico de Rorty tiene para la noción de “justificación”. Para ello, me concentraré en la discusión que Putnam y Rorty han sostenido en los últimos años. Voy a considerar, pues, este debate a fin de evaluar los argumentos esgrimidos por uno y otro bando. A la luz de ello, intentaré mostrar dos cosas: primero, que la justificación no puede entenderse etnocéntricamente en ningún sentido interesante, y segundo, que desde el etnocentrismo rortyano no puede explicarse satisfactoriamente la reforma de nuestros estándares de justificación. Al mismo tiempo, ello nos permitirá determinar si el cargo de relativismo que Putnam le dirige a Rorty se halla justificado o no y hasta qué punto la estrategia idealizadora esgrimida por Putnam es imprescindible para entender correctamente la noción de “justificación”¹.

4.1. La crítica de Putnam a la concepción rortyana de la justificación.

Putnam reconoce que los intentos fundacionistas han fracasado, pero pretende extraer una lección distinta de la sacada por Rorty. Según Putnam, la posición de Rorty se caracterizaría por dos rasgos: 1) el fracaso fundacionista es un fracaso de la entera cultura occidental. Ello requiere una actitud revisionista. El fracaso del fundacionismo introduce una diferencia en nuestras formas de hablar en el mundo de la vida. El supuesto que subyace a este enfoque es la imagen de la filosofía, no como una reflexión sobre la cultura, sino como la base de la misma. 2) según Putnam, cuando Rorty rechaza las controversias filosóficas tradicionales, lo hace en un tono carnapiano. Para Putnam, la reflexión filosófica posee ciertamente un valor cultural, pero no es ella misma un pedestal a partir del cual se yergue el resto de la cultura. De ahí que el fracaso de la metafísica no involucre necesariamente un abandono de ciertas nociones como “objetividad”, “hecho”, “razón”, etc. Putnam no cree que debamos simplemente rechazar la controversia realismo vs antirrealismo, sino, más bien, mostrar que ambas posiciones no representan

¹ Para las ideas que se presentan a continuación, me han resultado de invaluable importancia las discusiones que, en el marco del seminario quincenal coordinado por Eduardo Barrio, Federico Penelas y Eleonora Orlando, se llevaron a cabo durante el transcurso del año lectivo de 2001. Agradezco a ellos y al resto de los participantes de aquellas reuniones por sus sugerencias,

adecuadamente cómo vivimos y usamos ciertos conceptos. En consecuencia, el mero hecho de señalar que algo es un pseudo-problema no tiene efectos terapéuticos; más bien, es una forma de permanecer atrapado en aquello de lo cual uno pretende desprenderse.

Putnam establece cinco principios que están involucrados en su concepción de la justificación de la creencia:

- 1) En circunstancias ordinarias, usualmente hay una materia objetiva (*fact of the matter*) sobre si los enunciados que las personas hacen están garantizados o no.
- 2) El que un enunciado esté garantizado o no es independiente del hecho de si la mayoría de nuestros pares culturales diría que está garantizado o no.
- 3) Nuestras normas y estándares de asertabilidad justificada son productos históricos.
- 4) Nuestras normas y estándares siempre reflejan nuestros intereses y valores.
- 5) Nuestras normas y estándares de cualquier cosa –incluyendo la asertabilidad justificada– son capaces de reformas. Hay mejores y peores normas y estándares.

En su discusión con Putnam, aunque cuestiona los dos primeros, Rorty dice aceptar los tres últimos principios. Ya veremos si ello tiene realmente asidero dentro de su pragmatismo. Aquí Putnam no pretende sustentar cánones transhistóricos para la justificación de la creencia. La independencia de la opinión de la mayoría intenta fundamentarla, no en una realidad trascendente, sino aduciendo que es una propiedad que pertenece al concepto mismo de justificación: “Decir que, si está justificado o no aceptar en una situación problemática un juicio dado es independiente de si la mayoría de nuestros pares acordarían que está justificado en esa situación, es simplemente mostrar que uno tiene el concepto de garantía”². Esto se halla presupuesto por la argumentación misma del relativista (que, según Putnam, involucra a Rorty), pues el relativista sabe que su justificación no convence a sus pares, aunque, no obstante, considera como justificada la tesis relativista. Por tanto, también el relativista acepta implícitamente que la garantía o justificación es independiente de la opinión de la mayoría. Al sostener que la garantía depende de la opinión de la mayoría, el relativista estaría asumiendo, como el realista, que uno puede estar adentro y afuera del propio lenguaje al mismo tiempo. Como sostiene Putnam, en el caso del relativismo, esto es autocontradictorio.

Desde el punto de vista de Putnam, Rorty rechaza el quinto principio arriba mencionado. Considera la siguiente afirmación de Rorty: “En el proceso de contrastar vocabularios y culturas entre sí, nosotros producimos nuevas y mejores formas de hablar y actuar –no mejores por referencia a estándares previamente conocidos, sino simplemente mejores en el sentido en que ellas llegan a *parecer*

observaciones y críticas. Particularmente, debo mucho a Federico Penelas, Glenda Satne y Federico Pailos que discutieron puntualmente mi análisis del debate Putnam-Rorty en una mesa en el Congreso Nacional de Filosofía, Salta 2001.

² Putnam, H., *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 22.

claramente mejores que sus predecesores”³. El “nosotros” implicado aquí no remite a “nosotros los humanos”, sino siempre a un “nosotros” particular, “a usuarios del lenguaje a quienes podemos reconocer como mejores versiones de nosotros mismos”⁴. Ello significa, para Rorty, reconocerlos (a aquellos que constituyen mejores versiones de nosotros) como personas que han llegado a poseer creencias distintas a las nuestras mediante un proceso que nosotros, según nuestra actual idea de la distinción entre persuasión racional y fuerza, consideramos como persuasión racional. De modo que parece ser el procedimiento formal por el cual se alcanzan y sostienen las creencias aquello que garantiza la continuidad entre las generaciones del “nosotros” rortyano. Pero este procedimiento anclado en la distinción persuasión-fuerza no está basado en una fundamentación metafísica ni parece estar sustentado en razones. Es simplemente la forma en que nosotros –después de un proceso histórico contingente- llegamos a pensar y a concebirnos a nosotros mismos. Otras comunidades, basadas en criterios distintos, podrían trazar la distinción entre persuasión y fuerza de un modo completamente diferente, y frente a ello –parece decirnos Rorty- no hay argumentación posible que decida la corrección o incorrección de esos estándares. Aquí Rorty dice rechazar la idea de que la garantía se determina por el voto mayoritario, no obstante lo cual, sostiene que ésta (a diferencia de la verdad) es dependiente de la opinión de nuestros pares⁵. Que hay mejores y peores estándares significa, pues, para Rorty, no mejores porque están más próximos a como el mundo realmente es, ni más próximos a la materia objetiva o más próximos a la aceptabilidad racional idealizada, sino “que llegarán a parecerse mejores”, supuestamente en función de nuestros intereses, fines y valores. Para Putnam esto significa un rechazo directo de la idea de “reforma” de las normas y estándares expresada en su quinto principio. Su argumento es como sigue. Para cualquier enunciado p podría ser el caso que, de adoptar los estándares de acuerdo a los cuales p está garantizado, nosotros podríamos tratar o arreglárnoslas mejor con el mundo en el sentido de que nos llegaría a parecer que estamos tratando mejor con él; y si sucediera que nosotros quisiéramos adoptar estándares de acuerdo a los cuales está garantizado $\neg p$, nosotros también podríamos arreglárnoslas mejor en el sentido de que nos llegaría a parecer que estamos tratando mejor con el mundo. Creo que sucintamente puede expresarse así: si la garantía o justificación depende enteramente de lo que cree o le parece a cada comunidad, luego podrán ser garantizados tanto p como $\neg p$ según así lo parezcan a las comunidades en cuestión. En ese caso, las reformas introducidas serían evaluadas exclusivamente en función de lo que le llega a parecer a cada comunidad. En un ejemplo concreto: si llegara a suceder que el fascismo triunfa en Occidente, luego la gente se las arreglaría mejor en el sentido de que les llegaría a *parecer* que tratando salvajemente a los judíos se las están arreglando mejor realmente. Por el contrario, si el liberalismo triunfara, sucedería lo contrario en el sentido de que nos *parecería* que nos las estamos arreglando mejor evitando ese tipo de

³ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. xxxvii

⁴ Rorty, R., “Putnam and the relativist menace”, *The Journal of Philosophy*, vol. XC, no 9, set. 1993, p. 454

⁵ *Ibid.*, p 455

actitudes. El concepto de “arreglármolas mejor” no es equivalente a aquel que señala la existencia de mejores y peores normas y estándares: “Justamente, como es interno a nuestra concepción de garantía el que sea lógicamente independiente de la opinión de la mayoría de nuestros pares culturales, así también es interno a nuestra concepción de “reforma” el que si el resultado de un cambio es bueno (...) o malo (...) sea lógicamente independiente de si *parece* bueno o malo”⁶. La movida sociologizante de Rorty sólo permite la contraposición de distintos estándares, pero no la evaluación de los mismos en términos de *mejores* o *peores* formas de hablar o de condiciones epistémicas. Es cierto que todo reconocimiento de una reforma así debe suponer una comunidad que lo juzga como correcto o incorrecto. Pero aquí Rorty no acierta a ver la tensión nunca eliminable entre lo que una comunidad *cre*e que es correcto y lo que directamente *es* correcto. Esta tensión es la que intenta preservar Putnam introduciendo idealizaciones como “aceptabilidad racional idealizada” o “aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales”⁷.

En *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty había distinguido entre discurso normal y hermenéutico. El primero supone un acuerdo básico sobre los estándares y normas a los que hay que apelar para dirimir las cuestiones que se suscitan en su interior. Cuando no hay tal acuerdo básico, entramos en el discurso hermenéutico. El problema se suscita cuando alguien critica los estándares y normas aceptadas. Aquí, según Putnam, Rorty no puede sino atribuirle a nociones tales como “verdadero”, “más racional”, etc., un uso meramente emotivo. Pero sucede que pareciera que Rorty realmente piensa que el realismo metafísico es erróneo. Dejarlo a un lado sería abandonar ciertas creencias falsas que hasta el día de hoy la filosofía ha alimentado. Sin embargo, aduce Putnam, Rorty no puede decir esto. Si lo entiendo bien a Putnam, ello se debe a lo siguiente: la verdad, de acuerdo a Rorty, es algo que parece definido en función de las reglas y estándares de cada discurso normal. Ahora bien, cuando de un conflicto entre discursos se trata, ya no podemos apelar a estándar o regla alguna para decidir con qué discurso hemos de quedarnos. Es aquí cuando nuestras nociones epistémicas y semánticas pierden su contenido. Si todo esto es así, la sugerencia rortyana de que abandonemos el realismo metafísico y en general la epistemología no sería más que retórica vacía. La conclusión de Putnam es esta: el intento de decir desde el punto de vista del Ojo de Dios que no hay punto de vista del Ojo de Dios subyace todavía a la retórica rortyana⁸.

4.2. Pragmatismo, darwinismo y condiciones epistémicas ideales.

El siguiente momento en este debate está dado por la respuesta de Rorty en “Putnam and the Relativist Menace”. Rorty empieza señalando que no ha sido nunca su pretensión alterar el uso ordinario

⁶ Putnam, H., *RHF*, p. 24

⁷ Actualmente, Putnam parece haber abandonado el recurso a las idealizaciones. No obstante, en su discusión con Rorty esta cuestión aparece en el centro del debate y por ello la he tenido en cuenta. Por lo demás, no es claro que la “estrategia idealizadora” sea incompatible con lo que Putnam ha dicho últimamente.

de nociones como “conocer”, “objetivo”, “hecho” y “razón”. Lo único que intenta es simplemente ofrecer una glosa distinta, en el ámbito filosófico, de la ofrecida por el realismo. También se rehusa a aceptar que la filosofía haya sido un pedestal sobre el que se erige la cultura. Esto puede resultar un tanto extraño, pues en algunas ocasiones Rorty ha reconocido que el sentido común es platónico o realista⁹, no pragmatista, y también ha sugerido en su utopía liberal postmetafísica de *Contingency, Irony and Solidarity* un cambio de nuestros usos lingüísticos que parece involucrar a algo más que la filosofía. En la nota 8 del artículo que estamos comentando, Rorty incluso dice lo siguiente: “Estoy impaciente por ver qué aspecto tendrá la cultura cuando tales cuestiones [realismo vs antirrealismo] se consideren tan obsoletas como las controversias sobre la naturaleza de la Eucaristía”¹⁰. Pues bien, si todo lo que Rorty pretende es una reforma de nuestro vocabulario filosófico, ¿por qué espera que la obsolescencia de los debates filosóficos tradicionales introduzca un cambio en la cultura occidental en general? Rorty también concede que la observación de Putnam sobre el tono carnapiano de algunos de sus escritos es correcta. En lugar de hablar de “pseudoproblemas” debería haber hablado de vocabularios más y menos útiles. En ese caso, creo que Rorty podría sacudirse el tono carnapiano sin consecuencias graves para su posición.

Según Rorty, uno de los focos de discrepancia entre su posición y la de Putnam reside en la imagen darwinista del hombre que él enlaza con su pragmatismo. Por “darwinismo” entiende un relato que concibe a los humanos como animales con órganos y habilidades especiales; un relato sobre órganos tales como garganta, manos y cerebro que nos definen tal como somos actualmente pero que no mantienen un vínculo representacional con una naturaleza intrínseca de las cosas (al menos, no más que la que tienen el hocico del oso hormiguero o la habilidad tejedora del pinzón)¹¹. Desde este punto de vista, Rorty considera desafortunado el uso de “representación” que Putnam todavía mantiene en su filosofía, pues es precisamente ese término (junto con el de correspondencia) el que genera pensamientos relativistas. Según Rorty, su relato darwinista no es ni reduccionista ni científicista, pues no pretende describir la verdadera realidad humana, sino, más bien, considerar tal relato como una herramienta útil para propósitos nuevos. Según este punto de vista, las autoimágenes antinaturalistas ofrecidas por Platón y Kant fueron de utilidad en su momento, pero ahora son difíciles de reconciliar con la explicación de Darwin acerca de nuestros orígenes. Deberíamos, pues, desarrollar un vocabulario filosófico más acorde con el relato darwinista: “El primer paso en el desarrollo de este experimento debe ser el de poner a un lado las maltrechas distinciones sujeto-objeto, esquema-contenido y realidad-apariencia, y pensar en nuestra relación con el resto del universo en términos puramente causales, como opuesto a [una relación] representacionalista (...) Pienso que mis diferencias con Putnam se reducen, en última instancia, a su desagrado hacia tal imagen

⁸ Putnam, H., *RHF*, p. 25

⁹ Cfr. Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London, Pequin, 1999, p. xix.

¹⁰ Rorty, R., “Putnam and the Relativist Menace”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XC, No 9, Set. 1993, p. 447

¹¹ *Ibid.*, p. 447-448

puramente causal”¹². Sin embargo, esta forma de argumentar tiene sus problemas. Aun dejando a un lado la difícil cuestión de si la causalidad basta para explicar nuestro trato con el entorno, no es sencillo concebir las teorías como hace Rorty, simplemente como herramientas que sirven a distintos propósitos. Esta concepción recuerda la célebre definición nietzscheana de la verdad como “error útil”. Pero, ¿qué sentido tiene decir que la imagen darwinista no describe al hombre como realmente es, sino que es una herramienta que nos permite eliminar ciertos problemas filosóficos? ¿Acaso no es cierto que, si creemos que esa imagen es correcta, el hombre no es más que un animal complejo con ciertas habilidades? ¿No es cierto que creer en tal teoría significa que la consideramos como verdadera, y que si esto es así, tal teoría describe al hombre tal como siempre ha sido, independientemente de nuestra creencia en cualquier otra concepción que hayamos sustentado en el pasado? Creer algo es sostenerlo como verdadero, y la imagen rortyana de los vocabularios como simples herramientas no parece hacer justicia al momento de “incondicionalidad” que comporta la verdad¹³. Rorty parece pensar que hablar de cómo son las cosas realmente involucra necesariamente un salto fuera de la mente o de nuestras prácticas lingüísticas habituales. Pero si bien ha mostrado que tal intento resulta infructuoso, no ha hecho lo mismo, a mi juicio, con respecto al realismo de sentido común que aparece en nuestras prácticas lingüísticas cotidianas, esto es, una forma de realismo que no pretende escapar de las prácticas sociales ordinarias. Y es ésta forma de realismo –que Putnam llama ahora “realismo natural”– la que aparentemente basta para hacer inteligibles nuestras prácticas. Desde el enfoque de Putnam, pues, el pragmatismo de Rorty no representa más que una naturalización de la razón. Volveré sobre este asunto.

Rorty dice aceptar 3)-5), pero no está seguro respecto de 1) y 2): “En cuanto a 1), ciertamente estoy de acuerdo en que es usualmente tan “objetivo” (...) si S tiene garantías o no al aseverar p como el que ella tenga mas de cinco pies de alto o no. Esto es así porque veo la garantía como una cuestión sociológica, la cual debe determinarse observando la recepción que del enunciado de S hacen sus pares”¹⁴. Aquí comienzan las disquisiciones técnicas y los desacuerdos filosóficos puntuales. Rorty dice aceptar la primacía del punto de vista del agente¹⁵, pero esta concesión al punto de vista sociológico es en realidad un abandono de ella. En efecto, ni bien adoptamos el punto de vista objetivante del observador sociológico que, para determinar si un enunciado p está justificado, procede sencillamente a observar la conducta que los miembros de una comunidad tienen con respecto a p, uno abandona aquella dimensión desde la cual debe evaluar las razones que se ofrecen en justificación del enunciado en cuestión. Esto es, la consideración epistémica de por qué se acepta a p como verdadero es relegada por la observación de cómo

¹² Ibid., p. 449

¹³ Rorty reconoce que locuciones tales como “Verdadero para usted, pero no para mí” o “Verdadero ahora, pero no antes” carecen de sentido. Pero precisamente a ello conduce su concepción instrumentalista de los vocabularios. Volveré sobre este tema en el próximo capítulo.

¹⁴ Rorty, R., “Putnam and the relativist Menace”, p. 449

¹⁵ Cf. Rorty, R., “Putnam and the relativist menace”, punto IV, p. 443.

considera la comunidad a p. El punto de vista de Rorty implica que, si la comunidad cree que p está justificado, p está realmente justificado. Pero predicados tales como “justificado” o “garantizado” no tienen únicamente un uso descriptivo, sino también uno normativo. Cuando decimos que un enunciado p está justificado por una comunidad, no pretendemos señalar únicamente que la comunidad en cuestión aprueba a p (o que ha dado algún apoyo a p), sino fundamentalmente que hay *buenas razones* para creer que p es verdadero. Y aquí la mayoría no cuenta, pues la mayoría bien puede estar equivocada. Lo que importa son las razones aducidas, no el hecho de que la mayoría haya aceptado como garantizado a p. Ahora bien, ante la pregunta ¿puede un enunciado no estar garantizado aun cuando la mayoría de nuestros pares dice que sí lo está? Rorty, en principio, concede aquí que tal vez la mayoría podría estar equivocada¹⁶. Supongamos que la mayoría de los pares de S sostiene que p no está garantizado, pero que S cree que p está realmente garantizado. ¿Podría S tener todavía garantías para afirmar p? “Sólo si hubiera alguna forma de determinar la garantía *sub specie aeternitatis*, algún orden natural de razones que determine, completamente aparte de la habilidad de S para justificar p ante quienes lo rodean, si ella está realmente justificada al sostener p”¹⁷. Lo que se halla en discusión es el principio 2) de Putnam. Apoyándose implícitamente en el llamado uso cauteloso de “verdadero”, Rorty acepta que p podría ser verdadero aunque ninguno de los pares de S lo tuviera por justificado. Pero, desde su punto de vista, Putnam sólo puede fundamentar 2) haciendo que coincidan “garantizado” con “verdadero”, poniendo juntos una afirmación sustentada por el examen de la conducta de los pares de S y una afirmación para la cual esta conducta es irrelevante. En el caso específico de Rorty, esto resulta sorprendente, pues ha sido el mismo Rorty quien en varias ocasiones ha intentado borrar la distinción “verdadero”-“justificado” aduciendo que tal contraposición no hace ninguna diferencia en la práctica. ¿Qué está entendiendo ahora Rorty por “verdadero” –como algo contrapuesto a “garantizado”? ¿Está sosteniendo que, mientras la justificación depende siempre de un contexto, la verdad no? Sea como fuere, la reciente respuesta de Putnam a la concesión de Rorty de que tal vez la mayoría pueda estar equivocada es la siguiente: “Es difícil ver cómo el sociólogo, qua *sociólogo*, podría determinar que S está garantizado al aseverar p cuando la mayoría de los pares culturales de S no está de acuerdo. (¿Cómo ‘Podría una mayoría estar equivocada’ ser coherente con la afirmación de que lo que está garantizado y lo que no para aseverar algo es una cuestión sociológica? ¿Puede un sociólogo, qua *sociólogo*, determinar que una mayoría está equivocada?”¹⁸. En efecto, si Rorty concede que S podría estar en lo cierto al sostener justificadamente que p aun cuando sus pares culturales no estén de acuerdo, debería recurrir a un enfoque estrictamente epistemológico, y no meramente sociológico, para poder decir eso. Es más, según Putnam, la idea de que

¹⁶ Esta concesión, que es sumamente importante en el desarrollo de la discusión, se halla en la p. 450 de “Putnam and the relativist menace”.

¹⁷ *Ibid.*, p. 450

la justificación es un asunto sociológico va en contra de la práctica misma de Rorty, pues, ¿cuándo Rorty se abocó a hacer sociología, a describir nuestros estándares de justificación? Hasta el momento, Rorty no ha ofrecido una respuesta convincente a estas críticas.

Con todo, es preciso entender, en el caso de Putnam, qué quiere decir que la garantía ofrecida para un enunciado es lógicamente independiente de lo que piensan efectivamente nuestros pares culturales. Si lo entiendo bien, quiere significar lo siguiente: el que un enunciado *p* esté garantizado o justificado no depende de lo que una comunidad particular crea, sino de las razones que potencialmente (tal vez, idealmente) puedan ofrecerse en apoyo de *p*. Dicho de otro modo: del consenso fáctico de que *p* está garantizado no se infiere sin más que *p* está realmente justificado. Esta diferencia entre las razones que *de facto* se han dado para *p* y las razones posibles que podrían esgrimirse a favor de *p* establece el espacio epistémico necesario para que la pregunta “¿Está *p* verdaderamente justificado?” cobre sentido. Ello hace inteligible, al mismo tiempo, el hecho de que podamos equivocarnos al fundamentar *p*. En efecto, es preciso desarrollar una concepción de la justificación que deje abierta la posibilidad de que *p* sea verdadero y, sin embargo, que no esté realmente garantizado, aun cuando la mayoría de nuestros pares crea que sí lo está¹⁹. La concepción de Rorty parece implicar necesariamente que, si una comunidad cree que *p* está garantizado, entonces *p* está realmente garantizado. No parece haber aquí espacio alguno para el error o el falibilismo en la justificación. Pero si la justificación no depende de lo que de hecho la mayoría acepta, ¿desde dónde puede decirse que una creencia no está realmente garantizada? Dice Putnam: “Hay épocas en las que es necesario pararse sobre uno mismo como su fundamento”²⁰. No creo que ésta sea la mejor manera de salir del paso, aunque tampoco me parece que una concepción como la de Putnam involucre un punto de vista que trasciende nuestras prácticas. Simplemente, se trata de contraponer comunidades actuales con comunidades posibles en mejores condiciones epistémicas. Seguramente, como he sugerido en el capítulo anterior, para poder establecer esta comparación hemos de suponer algunos elementos epistémicos comunes a toda comunidad, pero no estoy seguro de que ello involucre necesariamente un “orden natural de las razones”. Como se verá inmediatamente, es desde la idealización de las condiciones epistémicas que cabe cuestionar el consenso que fácticamente pueda sustentar cualquier

¹⁸ Putnam, H., “Richard Rorty on Reality and Justification”, Brandom, R. (ed) *Rorty and his Critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000, p. 84. En su respuesta, Rorty no aduce argumento alguno frente a esta crítica.

¹⁹ Con esto me opongo a la crítica que Eduardo Barrio hace de la posición de Putnam (Cfr. Barrio, E., *La verdad desestructurada*, Bs As, Eudeba, 1998, p. 119 y ss). Según Barrio, es difícil ver cómo Putnam puede defender una concepción epistémica de la verdad y una concepción de la justificación como relativa a los marcos conceptuales y, al mismo tiempo, sostener los principios 1 y 2 señalados en la primera sección. La respuesta es, según creo, que los vocabularios en los que formulamos nuestras creencias son siempre vocabularios particulares, pero la *verdad* de lo que decimos no es particular. Si mi argumentación es correcta, el rechazo del etnocentrismo rortyano no conduce al punto de vista del ojo de Dios. Se trata solamente de contraponer una situación fáctica a una ideal (lo que nosotros consideramos que es ideal). Barrio pregunta: “¿Cuál es la relación entre lo que nosotros consideramos racional y lo que es racional desde el punto de vista de la racionalidad ideal?”, p. 126. La respuesta es, creo, la siguiente: llamamos a un consenso, por ejemplo, “racional” cuando suponemos que se han cumplido con las condiciones epistémicas ideales. No todas las creencias que llamamos “racionales” son, seguramente, racionales desde el punto de vista de la racionalidad ideal.

²⁰ Putnam, H., *RHF*, p. 26

comunidad sobre las garantías que apoyan a una creencia. Por otro lado, también Rorty habla de comunidades en mejores condiciones epistémicas, aunque no parece resuelto a aceptar lo que tal forma de hablar involucra.

Rorty detecta (o cree detectar) el problema de la posición de Putnam en el sostenimiento simultáneo de dos principios aparentemente incompatibles: el rechazo de la convergencia en una imagen absoluta del mundo, y la idea de la verdad como aceptabilidad racional idealizada. Este concepto es el que supuestamente le permitiría a Putnam escapar del relativismo. A ello, Rorty responde:

“Pero no puedo ver qué puede significar ‘aceptabilidad racional idealizada’ excepto ‘aceptabilidad para una comunidad ideal’. Ni puedo ver cómo, dado que ninguna comunidad tendrá un punto de vista del Ojo de Dios, esta comunidad ideal puede ser algo más que *nosotros* tal como nos gustaría ser. Ni puedo ver qué puede significar aquí ‘nosotros’ excepto: nosotros los educados, sofisticados, tolerantes, tibios liberales, la gente que siempre está dispuesta a escuchar a la otra parte, a pensar sobre todas las implicaciones, etc. (...) Identificar ‘aceptabilidad racional idealizada’ con ‘aceptabilidad para *nosotros* en nuestra mejor versión’ es justamente lo que tenía en mente cuando dije que los pragmatistas debían ser etnocéntricos antes que relativistas”²¹.

La noción “aceptabilidad racional idealizada” es el simil de las nociones de “situación ideal de habla” de Habermas y “comunidad ideal de comunicación” de Apel. Todas ellas derivan, con matices que según los casos pueden ser más o menos importantes, de la noción peirceana de “situación al final de la indagación”. Con el mencionado concepto Putnam pretende ofrecer una concepción epistémica de la verdad que se oponga a la idea de verdad como justificación a la luz de la presente evidencia. El valor de este tipo de estrategia idealizadora no reside únicamente en que permite (o al menos esta es una de sus pretensiones) dar cuenta de la universalidad que usualmente atribuimos a la verdad, sino que también ofrece el espacio lógico, por así decirlo, para el falibilismo, señalando la siempre insuficiente evidencia que tenemos para fundamentar nuestros enunciados acerca del mundo. Aunque no creo que el concepto de “verdad” pueda explicarse satisfactoriamente únicamente en términos de aceptabilidad racional idealizada, ciertamente es de utilidad para explicar *algunos* de los aspectos del concepto de “justificación”. Ahora bien, las condiciones epistémicas ideales de las que habla Putnam contienen elementos tales como: poseer buena visión, estar en condiciones suficientemente buenas de iluminación, no estar bajo los efectos de algún alucinógeno, etc. No hay un método formal y universal para determinar estas condiciones. Ello depende del juego de lenguaje en el que estemos involucrados y de la información empírica de la que dispongamos. En este sentido, estas condiciones epistémicas no sólo son relativas a nuestros intereses y

²¹ Rorty, R., “Putnam and the relativist menace”, p. 451-452

nuestro contexto, sino que también son revisables a la luz del incremento de nuestro conocimiento empírico. Estas idealizaciones surgen, pues, de la proyección de rasgos concretos que, de acuerdo a nuestra experiencia, aseguran del mejor modo hasta ahora conocido la fundamentación de nuestras creencias. No representan, por tanto, el estadio final en el que habrá de terminar la comunidad de investigación. Tal vez sea impropio llamar a esas condiciones "ideales", pero en cualquier caso representan las mejores condiciones epistémicas que por el momento podemos imaginar. Toda vez que tenemos por justificada una creencia asumimos que tales condiciones han sido logradas (aunque más no sea en un sentido aproximativo). Al mismo tiempo, nos sirven como criterio normativo para criticar nuestras actuales prácticas siempre que no se adecuen a esas condiciones. De ahí esta afirmación de Putnam: "Que *hay* mejores y peores condiciones epistémicas para la mayoría de los juicios, y una materia objetiva (*fact of the matter*) sobre cuál debería ser el veredicto si las condiciones fueran suficientemente buenas, un veredicto hacia el cual la opinión 'convergería' si fuéramos razonables, es el corazón de mi propio 'realismo'"²². ¿Es esta concepción sensible a las críticas de Rorty? Ciertamente, la aceptabilidad racional ha de remitir a una comunidad idealizada, pero ¿por qué debería definirse a ésta en términos etnocéntricos? Del hecho de que ninguna comunidad pueda ubicarse en la perspectiva de Dios, ¿se sigue necesariamente que dicha comunidad debe definirse en función de un "nosotros" particular? Creo que aquí hay dos cuestiones a discutir: primero, si el etnocentrismo es una consecuencia necesaria; segundo, cómo compatibilizar el rechazo de la idea de una convergencia en una teoría final con la noción de verdad como aceptabilidad racional idealizada. Con respecto al primer problema, en cierto sentido Rorty tiene razón: cualquier comunidad que se considere como fruto de la idealización no puede surgir más que de una comunidad fácticamente particular. Con todo, no veo por qué ello debería conducir al etnocentrismo. En efecto, Rorty sigue a Davidson en su rechazo de la idea de esquemas conceptuales inconmensurables; y si esto es así, no pueden establecerse diferencias relevantes entre "nosotros" y "ellos" que justifiquen una posición etnocéntrica. Ciertamente, hallaremos creencias, normas y estándares diferentes; pero, si siempre, en principio, la comunicación es posible, y el aprendizaje del lenguaje del otro también, entonces la discusión, la verdad y la justificación no pueden ser contextualizadas en ningún sentido interesante. "Nosotros en nuestra mejor versión" se torna equivalente a "Ellos en su mejor versión". Basta definir los propósitos e intereses del caso para establecer una auténtica comunidad indefinida de investigación. Por supuesto, Rorty aduciría que no hay premisas comunes a toda comunidad y que, por ende, no es posible una auténtica discusión inter-comunidades que haga posible algo así como una comunidad indefinida de investigadores²³. Ciertamente, ello tornaría sumamente ambigua su posición: por un lado, necesita hacer del otro uno de nosotros para rechazar la posibilidad de esquemas conceptuales inconmensurables; pero

²² Putnam, H., *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. xviii

²³ Véase lo que dice Rorty sobre la incommensurabilidad en el cap. VII de *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

por otro lado, precisa hacer de ese otro (que ya es tan parecido a su “nosotros” como para descartar la posibilidad de la incomunicación) un extraño para sustentar su etnocentrismo y rechazar, así, cualquier pretensión de universalidad que pueda atribuirse a la verdad o la justificación. Con ello queda sin explicación, sin duda, el hecho de cómo es posible la determinación de las mejores y peores condiciones epistémicas de cada comunidad. El argumento es sencillo. El problema que afronta Rorty es que la distinción entre discurso normal y anormal le impide explicar precisamente el pasaje de uno a otro como algo racionalmente motivado. En efecto, según el enfoque de Rorty, cuando las normas y criterios que rigen al discurso normal son puestos en cuestión, ya no hay criterios ni normas a los cuales apelar para decidir qué vocabulario adoptar²⁴. Pero si no hay razones para los cambios de vocabulario, entonces tampoco puede hablarse de “reformas”, de mejores y peores estándares ni, por ende, de progreso. La aceptación, por parte de Rorty, del quinto principio de Putnam no parece ser más que un gesto retórico y una salida *ad hoc* para evitar posiciones escépticas.

Implícitamente, Rorty reconoce alguna trascendencia del contexto. El “nosotros” rortiano se refiere a usuarios del lenguaje a quienes nosotros reconocemos como mejores versiones de nosotros mismos. Pero para que nosotros podamos reconocer una mejor versión de nosotros mismos, una versión en mejores condiciones epistémicas, es preciso suponer no sólo algún elemento en común (nuestra distinción actual entre persuasión y fuerza, según Rorty) sino además alguna forma de trascendencia del contexto²⁵. Sólo tiene sentido señalar una mejor versión de nosotros si se puede establecer una evaluación comparativa de los criterios de justificación entre comunidades distintas (ya sea en el tiempo o en el espacio). Se supone que algunos estándares son mejores que otros, no porque nos parecen mejores, sino porque conducen a la verdad o a una más adecuada fundamentación de las creencias. Si ahora consideramos que ciertos estándares de racionalidad y justificación son correctos, ello quiere decir que cualquier otra comunidad, incluidos nosotros mismos en el pasado, debería reconocerlos como tales. Dicho en otros términos: las normas y estándares de justificación no pueden ser sólo “nuestros” –como

²⁴ Cf. por ejemplo, los siguientes pasajes: “Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del particular vocabulario temporal e históricamente condicionado que actualmente estamos usando, desde el cual juzgar este vocabulario, es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes tanto como razones en los lenguajes para creer en los enunciados”, Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 43. “Las nuevas metáforas son causas, pero no razones para los cambios de creencia”, *CIS*, p. 50. “Uno puede estar comunicado y estar en desacuerdo sin involucrarse en una discusión (...) es lo que sucede cuando descubrimos que no podemos encontrar premisas comunes, cuando tenemos que concordar en que diferimos, cuando empezamos a hablar de ‘gustos diferentes’. La comunicación no requiere más que el acuerdo en usar los mismos instrumentos para satisfacer necesidades compartidas. La discusión exige el acuerdo de cuáles son las necesidades que tienen prioridad”, Rorty, R., *¿Esperanza o Conocimiento?*, Bs As, FCE, 1997, p. 65 y 66.

²⁵ La apertura al futuro, propia del pragmatismo y refrendada por el mismo Rorty, implica, en mi opinión, esa trascendencia. El mismo Rorty supone esa trascendencia cuando dice: “[Los pragmatistas] vemos el espacio entre la verdad y la justificación no como algo a ser salvado mediante el aislamiento de una suerte de racionalidad natural y trans-cultural que puede ser usada para criticar ciertas culturas y para ensalzar a otras, sino simplemente como el espacio entre el bien actual y lo mejor posible. Desde un punto de vista pragmatista, decir que lo que es racional creer para nosotros ahora sería *verdadero* es simplemente decir que alguien podría venir con una mejor idea. Es decir que hay siempre espacio para mejores creencias, puesto que nueva evidencia o nuevas hipótesis, o un nuevo vocabulario completo, podrían surgir”, Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 23.

sostiene Rorty- si es que tiene sentido la idea de una reforma de los mismos. ¿En dónde nos situamos cuando decimos que nuestras condiciones epistémicas son mejores que las de nuestros antepasados? Ineludiblemente, en nuestra comunidad. Pero cuando decimos algo así, estamos sosteniendo que comunidades pasadas, aunque creyeran que su situación epistémica era óptima, estaban equivocadas al garantizar sus enunciados como lo hacían. Aunque *creyeran* que, confiando en sus propios criterios, daban una buena justificación a sus aserciones, en realidad no lo estaban haciendo. Y si ahora decimos que tal vez una comunidad futura encuentre deficiencias en nuestros estándares de justificación, ello se debe a que debemos suponer la posibilidad de que esa comunidad futura encuentre buenas razones para poner en duda nuestras pretensiones epistémicas, aun cuando por el momento ni siquiera podamos imaginar esas razones. Esto explica cómo es posible sostener con sentido y justificadamente que una comunidad puede estar equivocada al creer que sus enunciados están garantizados –aun cuando haya acuerdo al respecto- sin apelar al punto de vista del Ojo de Dios. Si esto es lo que tiene en mente Putnam, entonces la acusación de Rorty no da en el blanco.

En segundo lugar, la idea de convergencia. La objeción de Rorty es que la noción de “aceptabilidad racional idealizada” parece apuntar a la idea de una única respuesta correcta (o a la idea de que la verdad es una), mientras que el rechazo de la convergencia parece insinuar lo contrario. Como Rorty rechaza la convergencia, parece concluir que la verdad de una creencia depende de nuestros estándares y normas de validación (lo cual supone implícitamente el reconocimiento de otros estándares de validación pertenecientes a comunidades distintas). Veamos la siguiente afirmación de Putnam:

“No sólo es el caso que teorías únicas tienen una desconcertante variedad de reconstrucciones racionales alternativas (con ontologías completamente diferentes), sino que no hay evidencia alguna (...) de que la ciencia converja en una teoría única. (...) Simplemente, no tenemos evidencia para justificar la especulación de si la ciencia está “destinada” a converger o no en una concepción teórica definida. (...) Decir, como Williams hace en ocasiones, que la convergencia en una única y gran concepción es requerida por el concepto mismo de conocimiento es puro dogmatismo. No obstante, sin el postulado de que la ciencia converge en una concepción teórica única, con una única ontología y un único conjunto de predicados teóricos, la noción completa de concepción “absoluta” se derrumba”²⁶.

Aquí Putnam rechaza la noción de convergencia, pero, ¿es realmente incompatible este rechazo con la idea de una única respuesta correcta, es decir, con la idea de que la verdad es una? Creo que no. Sólo tenemos que ser capaces de reconocer, a través de las diferentes teorías, los mismos fenómenos y debemos aceptar que, por tanto, los valores de verdad de las afirmaciones –en este sentido, equivalentes-

²⁶ Putnam, H., *RHF*, p. 171

tendrán que ser distribuidos a través de estas diferentes conceptualizaciones del mismo modo. Esto supone que “oraciones muy *diferentes* pueden describir el mismo estado de cosas”²⁷ y que hay muchas descripciones verdaderas del mundo en muchos vocabularios diferentes, sin intentar privilegiar una de ellas como la absoluta. Tenemos, pues, diversas descripciones del mundo, todas igualmente correctas, pero hay también “convergencia en la verdad”, pues las diferentes teorías describen los mismos hechos: “si una oración de una versión es verdadera en esa versión, entonces su correlato en la otra versión es verdadero en la otra versión”²⁸. La tesis de que la verdad es una no implica la noción de una única teoría correcta acerca del mundo. La idea de una concepción absoluta del mundo no sólo supone una única teoría correcta (algo que Putnam rechaza explícitamente) sino también la idea de que es posible una mirada sobre el mundo sin que haya observador alguno; y ésta es una idea que Putnam también rechaza.

En varias ocasiones Rorty ha rechazado el calificativo de relativismo cuando se aplica a su posición²⁹. En su lugar, aunque rechaza lo que podríamos llamar “universalismo” (que para Rorty no es más que objetivismo), caracteriza a su propia posición de “etnocéntrica”³⁰. ¿Por qué entonces insiste Putnam en tildar la posición de Rorty de “relativista”? Veamos algunas afirmaciones del propio Rorty.

“Putnam me ve como un relativista porque yo no puedo apelar a ninguna ‘materia objetiva’ para dirimir entre el mundo posible en el que los nazis ganan, habitado por gentes para las que el racismo de los nazis parece sentido común y nuestra tolerancia igualitaria una locura, y el mundo posible en el que ganamos nosotros y lo que parece una locura es el racismo de los nazis”³¹.

“Creo que la corrección o incorrección de lo que decimos es sólo para un tiempo y un lugar. No puedo darle contenido alguno a la idea de la corrección no local de una aserción sin recaer en el realismo metafísico”³².

Estas afirmaciones sugieren, ciertamente, una posición relativista; y así lo entiende Putnam. Como se ha argumentado en el capítulo anterior, Rorty no pretende sostener que para su comunidad cualquier creencia vale, pero también afirma que no posee ninguna razón en contra de concepciones filosóficas o políticas distintas a las que él sostiene. Uno de los argumentos esgrimidos por Putnam en contra del relativismo es el siguiente: supongamos que una persona vive sola en su casa y piensa que su cocina

²⁷ Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 173.

²⁸ *Ibid.*, p. 174

²⁹ Cf. por ejemplo p. 202 de *ORT*. En p. 31, nota 13 sostiene: “no hay verdad en el relativismo, pero en el etnocentrismo hay ésta: no podemos justificar nuestras creencias (...) ante todo el mundo, sino sólo ante aquellos cuyas creencias se solapan con las nuestras hasta el punto adecuado”.

³⁰ Cfr. capítulo anterior.

³¹ Rorty, R., “Putnam and the Relativist Menace”, p.451

³² *Ibid.*, p. 459

precisa una mano de pintura (y que no habla con nadie al respecto). En ese caso, todos los miembros de esa cultura (a saber, ella sola) estarían de acuerdo en que el juicio es verdadero. Bien, ¿significa entonces que el juicio es verdadero?³³ El supuesto que subyace a este argumento es la atribución a Rorty de que la verdad es acuerdo entre los pares culturales. A primera vista, esta atribución no parece errada. Según la concepción de Rorty, cuando estamos en el discurso normal disponemos de criterios (de un algoritmo, llega a decir Rorty) para resolver las cuestiones que se suscitan entre los miembros de una comunidad. Esos criterios permiten consensuar respuestas que ponen fin a las disputas. Por otro lado, Rorty ha sostenido también que la verdad no constituye –desde un punto de vista pragmático– una norma o una meta de la investigación. Todo lo que podemos esperar obtener no es más que lo que Dewey llamaba “asertabilidad justificada”. Ahora bien, puesto que Rorty rechaza la noción correspondentista de la verdad, y puesto que también descarta las concepciones peirceanas de “verdadero” en cualquiera de sus versiones, parece natural atribuirle, como hace Putnam, la tesis de que la verdad depende del acuerdo de nuestros pares culturales. Sin embargo, Rorty ha dado dos respuestas diferentes a ello. Por un lado, niega cualquier trascendencia del contexto, ya sea que la supuesta trascendencia se atribuya a la verdad o a la justificación; todo lo cual promueve una fuerte contextualización. Tal vez esta contextualización no deba entenderse en el sentido de que la garantía o la verdad dependen del voto mayoritario³⁴, pero ciertamente estas cosas están situadas etnocéntricamente en una comunidad específica y particular y dependen de la coherencia entre las creencias de la comunidad del caso. La crítica de Putnam sólo requiere que la verdad de las creencias sea determinada consensualmente dentro del discurso normal según los criterios relevantes del caso. Por otro lado, Rorty parece sostener que la verdad no depende del acuerdo comunitario³⁵. Ciertamente, con esta jugada Rorty podría escapar de la atribución que le hace Putnam, pero, ¿qué está entendiendo aquí por “verdad”? Reconocer que la verdad no depende del consenso, y que no es idéntica a la justificación obtenida según nuestros estándares dentro del discurso normal no parece consistente con las tesis usuales que Rorty sostiene al respecto (¿Podría sostener Rorty que hay creencias verdaderas para todo tiempo y lugar, aun cuando estas no pudieran vincularse con el resto de nuestras creencias que podrían servirles de apoyo?) Putnam puede sostener que la verdad no es equivalente a la garantía alcanzada aquí y ahora porque piensa que la verdad es una especie de idea regulativa, pero Rorty, ¿en virtud de qué puede sostener esta tesis? Rorty podría argumentar del siguiente modo: la verdad no es acuerdo porque siempre puede surgir una comunidad futura que piense diferente. De hecho, así es como explica el llamado uso cauteloso de “verdadero”. Con todo, esto no resuelve la cuestión. Para Rorty, “verdadero” no es un predicado que marque una diferencia pragmática con “justificado”, y si la justificación es relativa a un tiempo y lugar, también parece serlo la verdad. Para sustentar la distinción

³³ Putnam H., *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 111

³⁴ Rorty, R., “Putnam and the Relativist Menace”, p. 454

³⁵ *Ibid.*, p. 450 y 460

que pretende esgrimir aquí Rorty entre verdad y corrección o garantía debería conceder que “verdadero” apunta a una propiedad sustantiva de los enunciados.

Las discusiones aquí presentadas remiten, en última instancia, a la concepción de la racionalidad y de la normatividad que tanto Putnam como Rorty sostienen. Para Putnam, los estándares aceptados por una cultura no pueden definir lo que es la razón, pues ellos la presuponen para su interpretación. Por un lado –según Putnam– no hay una noción de razonabilidad sin prácticas, culturas y procedimientos; por otro, la cultura y prácticas que hemos heredado no son un algoritmo al que estemos obligados a seguir: “La razón es, en este sentido, inmanente (no puede encontrarse fuera de instituciones y juegos de lenguaje concretos) y trascendente (una idea regulativa que usamos para criticar la conducta de *todas* las instituciones y actividades)”³⁶. Ahora bien, desde este punto de vista, los filósofos que –como Rorty– pierden de vista la trascendencia de la razón son los que recaen en el relativismo. Pero naturalizar a la razón significa –de acuerdo a Putnam– abandonar toda noción de justificación, aceptabilidad racional, asertabilidad garantizada y, en definitiva, de verdad. La consecuencia de ello sería una especie de suicidio mental: nuestras aserciones no serían más que ruidos. Nuestros pensamientos y preferencias dejarían de versar sobre el mundo, perderían su carácter referencial. La conclusión de Putnam es que no es posible eliminar lo normativo. La normatividad requiere de un sentido sustancial de “corrección” que excede el simple desentrecomillado. Esto significa que la corrección y la incorrección de lo que decimos, aunque no disponemos de un punto de vista arquimédico, no están limitadas a un tiempo y lugar particulares³⁷.

La respuesta de Rorty no está exenta de ambigüedad. Por un lado, rechaza la sustancialidad y atemporalidad de la corrección³⁸. Por otro, acuerda con Putnam que la razón es trascendente e inmanente a la vez; pero entiende la trascendencia como “un gesto en la dirección de nuestras posiblemente diferentes prácticas futuras”³⁹. Pero, ¿en qué consiste este gesto? Se supone que lo que ahora sostenemos como verdadero y justificado podrá ser entendido por una comunidad futura y evaluado en sus pretensiones epistémicas. Puede que comunidades futuras juzguen que estábamos en lo correcto, puede que no. Pero, ¿no es esto lo que trata de explicar Putnam al sostener la trascendencia de la razón y Habermas con su

³⁶ Putnam, H., *Realism and Reason*, p. 234 El argumento de Putnam aquí contra la naturalización de la razón y sus consecuencias relativistas es paralelo al que aduce en contra del solipsismo metodológico. El relativista estaría diciendo: “Cuando digo que algo es verdadero, signífico que es correcto de acuerdo a las normas de *mi* cultura”. Si agrega: “Cuando un miembro de una cultura diferente dice que algo es verdadero, lo que significa es que está en conformidad con las normas de *su* cultura”. En ese caso –dice Putnam– está en la misma situación que el solipsista metodológico. Así, este último enunciado es verdadero, a su vez, según las normas de la propia cultura. Las otras culturas devienen un constructo lógico de la propia cultura. No estoy seguro de la validez de este argumento, aunque en cualquier caso Rorty no lo discute. El relativista puede convertirse también en un imperialista cultural. Esta acusación podría aplicarse al etnocentrismo rortyano. El imperialista cultural define a la verdad en función de las normas de su propia cultura. Esta posición se refuta a sí misma, según Putnam. Nuestra cultura, a diferencia de una cultura totalitaria, no posee normas que decidan cuestiones filosóficas. El enunciado “Un enunciado es verdadero (aseverable correctamente) sólo si es aseverable de acuerdo a las normas de la moderna cultura americana y europea” no es ni asertable ni refutable por aquellos que no quisieran desviarse de las normas de la cultura americana y europea. Cf. p. 238, 239 y 240.

³⁷ *Ibid.*, p. 245, 246 y 247

³⁸ Rorty, R., “Putnam and the Relativist Menace”, p. 459

³⁹ *Ibid.*, p. 461.

noción de “pretensión universal de validez”? Si la razón no trascendiera los contextos particulares, si nuestras pretensiones cognitivas no tuvieran ese halo de universalidad que constantemente es puesto a prueba, ¿qué sentido tendría decir que podría haber comunidades futuras en mejores condiciones epistémicas? ¿Cómo podría sostenerse que tal vez ahora estemos equivocados en lo que creemos? El mismo Rorty echa mano de la contraposición entre una comunidad actual y una futura en mejores condiciones epistémicas; pero no se da cuenta de que ello no puede explicarse etnocéntricamente. En la medida en que concibe a la corrección y la justificación como algo local y temporario, no puede menos que incurrir en el relativismo. Si podemos establecer mejores y peores condiciones epistémicas quiere decir que es posible establecer comparaciones que trascienden los límites particulares de cada comunidad. Rorty, al sostener que la garantía y la corrección son relativas a cada audiencia, limita *a priori* la validez de nuestras pretensiones epistémicas.

4.3 Conclusión

Para terminar, extraigo algunas conclusiones. En primer lugar, sobre la naturaleza y alcance de la justificación. El principio en disputa concierne a la independencia lógica de la justificación con respecto a lo que dice la mayoría de la comunidad. Resumo los resultados que –a mi juicio– revela la discusión: a) la independencia lógica de la justificación es indispensable para hacer posible el falibilismo de la justificación. Cuando decimos que un enunciado está justificado no podemos olvidar que tal vez hemos omitido razones relevantes para el caso. Por eso es preciso conservar la distinción entre lo que *creemos* justificado y lo que *está* justificado; b) cuál es la justificación que una comunidad dada ofrece para sus creencias no es un asunto de mera descripción sociológica, sino que requiere una evaluación de cuáles son las razones que se esgrimen en su apoyo; c) decir que una comunidad está equivocada al fundamentar alguna creencia no implica el punto de vista del Ojo de Dios. Las posibles razones que nosotros ahora no podemos tal vez siquiera imaginar pueden ser esgrimidas en principio por una comunidad futura. Pero, como la distinción entre “justificado” y “aparentemente justificado” nunca puede resolverse a favor del primero de esos términos (ya que, de otro modo se estaría postulando un estadio de justificación absoluta), hay que conceder que esa tensión se instancia siempre que afirmamos haber justificado nuestros enunciados. La persistencia irreductible de esa tensión es la que explica la posibilidad siempre abierta del falibilismo; d) la independencia lógica apunta a una idealización de las condiciones epistémicas, las cuales, como todo nuestro conocimiento, son falibles. No sólo podemos fallar al aplicarlas en situaciones específicas, sino que también podemos equivocarnos en los rasgos constitutivos de ella. Con todo, son imprescindibles para juzgar nuestras prácticas. De nada nos sirve apelar a la simple contraposición de Rorty entre comunidades presentes y futuras, pues con ella sólo podríamos establecer similitudes y diferencias, pero no una evaluación epistémica de cada comunidad. Por lo demás, no sabemos qué dirán

las comunidades futuras, aunque precisamos construir una idealización de lo que actualmente estimamos serían condiciones óptimas para juzgar nuestras creencias. Pero, si bien esas idealizaciones surgen de lo que *nosotros* creemos *ahora* que son innegables condiciones óptimas, eso no quiere decir que sean válidas únicamente para nosotros. Se supone que son válidas para cualquier comunidad que desee conocer y justificar sus creencias. En segundo lugar, para poder hablar de una reforma de nuestros estándares y normas hay que poder distinguir –como sugiere Putnam- entre lo que *parece* correcto y lo que *es* correcto. Ello implica que la corrección de los estándares es lógicamente independiente de lo que pueda llegar a creer una comunidad determinada. La mencionada independencia apunta hacia cierta trascendencia del contexto que el etnocentrismo de Rorty rechaza. Sin trascendencia del contexto sólo podría afirmarse, en rigor, una pluralidad de estándares de justificación, pero no, de un modo consistente, la idea de que hay mejores y peores estándares. El etnocentrismo de Rorty, que sostiene que ciertas normas son mejores que otras, pero al mismo tiempo, que esas normas son sólo válidas para nuestra comunidad, es incoherente. El etnocentrismo pierde de vista el punto en el cual los diversos estándares podrían contrastarse entre sí para determinar cuál es mejor. Cuando decimos que ciertas condiciones epistémicas son las correctas, afirmamos que ellas son correctas para toda comunidad, pasada, presente y futura. En tercer lugar, no es posible evitar el relativismo si se renuncia a la independencia lógica que el concepto de “justificación” comporta (y también, quizás, a alguna suerte de “idealización” de las condiciones epistémicas). En el fondo, no hay diferencia entre relativismo y etnocentrismo.

CAPITULO V

VERDAD, PRAGMATISMO Y PROGRESO

Como se ha remarcado en el capítulo I, el pragmatismo nunca ha sido, ni lo es actualmente, una corriente homogénea. Desde un principio, las diferencias entre los más conspicuos representantes del pragmatismo marcaron distancias que, en cierto modo, persisten en la nueva generación. Uno de los más importantes puntos de desacuerdo entre los mismos pragmatistas es la llamada teoría pragmatista de la verdad. En *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Rorty, de manera sintética, hace frente a la objeción estándar esgrimida contra la concepción pragmatista de la verdad, a saber: que los pragmatistas confunden verdad y justificación. Como señala Rorty, los pragmatistas, a su vez, han respondido a ella de dos maneras diferentes: algunos (como Putnam, Habermas y Apel) siguen a Peirce en su estrategia idealizadora a fin de mantener la distinción entre el carácter “absoluto” de la verdad y la relatividad de la justificación. Para ello identifican la verdad con la justificación en la situación epistémica ideal. Otros, sin embargo, como Dewey, Davidson y el mismo Rorty rechazan explícitamente esta estrategia y señalan que los filósofos deberían limitarse a lo que Dewey llamaba “asertabilidad garantizada”. En este capítulo sostendré que el deflacionismo acerca de la verdad sostenido por Rorty es erróneo, y que ello genera dificultades a la hora de explicar las ideas de “progreso” y de “falibilismo”. Con ello, y junto con las conclusiones extraídas en los dos capítulos anteriores, espero ir perfilando una concepción universalista de la justificación y de la verdad que, no obstante, no incurre ni el fundacionismo criticado por Rorty ni en una concepción que supone la perspectiva del Ojo de Dios.

5.1. Pragmatismo, verdad y meta de la investigación

La estrategia de Rorty consiste en tratar de mostrar que no hay una diferencia pragmáticamente relevante entre verdad y justificación. El argumento puede sintetizarse como sigue: si algo no hace ninguna diferencia en la práctica, no debería fundar diferencias en la filosofía. Ahora bien, si tenemos dudas específicas acerca de si una de nuestras creencias es verdadera, sólo podemos eliminar esas dudas examinando si la creencia en cuestión está adecuadamente justificada. No podemos concentrarnos exclusivamente en la valoración de la verdad de la creencia y dejar de lado la justificación, pues una y otra constituyen la misma actividad. La distinción entre verdad y justificación no implica ninguna diferencia en nuestras decisiones acerca de qué hacer. Por tanto, en la medida en que estamos interesados en determinar qué creer, no hay diferencia entre verdad y justificación. Pero si esto es así, la verdad no puede ser la meta de la investigación.

Si se pudiera conservar la diferencia entre verdad y justificación, también se podría sostener aparentemente la idea de que la verdad constituye la meta de la investigación. Las dos teorías de la verdad candidatas para tal fin (al menos las que Rorty discute) son la de la verdad como correspondencia y la de la verdad como asertabilidad justificada en la situación ideal. Consideremos la primera.

La verdad podría ser la meta de la investigación –dice Rorty– sólo si fuera pensada como algo fijo, esto es, si el progreso pudiera ser explicado como un paulatino acercamiento a ella, a la forma en que el mundo realmente es¹. Pero esto presupone una imagen metafísica de la realidad que sólo es posible adoptando lo que Putnam llama “el punto de vista del ojo de Dios” (o, para mencionar una metáfora que solía utilizar Rorty, que hay algo así como el Lenguaje de la Naturaleza). Ella implica las nociones de “naturaleza intrínseca de la realidad” y una concepción representacionista del conocimiento. Rorty ha ofrecido diversos argumentos en contra de esta imagen del conocimiento. Uno de los argumentos aducidos es que carece de sentido hablar de la verdad como una relación de correspondencia entre fragmentos de lenguaje y fragmentos de realidad pues, simplemente, no podemos salir de nuestras creencias, no podemos despojarnos de nuestra piel y comparar nuestros enunciados con algo absoluto². Por otra parte, aun cuando concibiéramos a la verdad como correspondencia, esto sería inútil, pues no sabríamos cuándo nuestros enunciados se están correspondiendo con la realidad y cuándo no, ya que, sostiene Rorty, nuestro único criterio de la verdad es la justificación³. Otra respuesta más compleja y articulada es la que desarrolla a partir de la obra de Davidson. De acuerdo a ella, ni el lenguaje ni el conocimiento constituyen un *tertium quid* situado entre nosotros y el mundo. La importancia que Rorty concede a esta concepción –que rechaza lo que Davidson llama el dualismo esquema-contenido– radica en que hace imposible la pregunta escéptica de si realmente estamos reflejando la realidad⁴. Si, desde un principio, el conocimiento no se concibe como una representación de la realidad, no hay espacio lógico, por así decirlo, para la pregunta escéptica: ¿Representa nuestro conocimiento fielmente la realidad? Pero, aun cuando Rorty niega un vínculo representacionista, ello no implica una pérdida de contacto con el mundo: este vínculo está dado por las relaciones causales que mantenemos con el entorno; y puesto que estas son susceptibles de innumerables descripciones, no hay razón para pensar que un incremento (idealmente infinito) de la justificación nos acercará a tales relaciones⁵. Por último –argumenta Rorty– el carácter absoluto que atribuimos a la noción de verdad hace a ésta inútil como meta de la investigación, pues una meta es algo frente a lo cual cabe saber si uno está acercándose a ella o no, pero, de acuerdo a Rorty, no hay forma de saber eso con respecto a la verdad. Aduce que el único criterio del que disponemos para llamar “verdadera” a una creencia es la justificación, y que ésta siempre es relativa a una audiencia particular (y,

¹ Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 39.

² Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. xix.

³ Rorty, R., *TP*, p. 2

⁴ Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 138 y 139.

por tanto, es relativa a sus propósitos, necesidades y creencias). Por tanto, la pregunta “¿Conducen nuestras prácticas de justificación a la verdad?” no sólo es una pregunta no pragmática sino que, además, no tiene respuesta. No es pragmática porque, una vez más, su respuesta no hace ninguna diferencia en la práctica; y no es posible responderla porque no hay forma de privilegiar nuestros propósitos e intereses actuales sobre los de otras comunidades⁶. Veamos ahora con algún detalle la segunda opción que pretende conservar el carácter absoluto de la verdad: la concepción que sostiene que la verdad es asertabilidad justificada en la situación ideal.

5.2. La concepción peirceana de la verdad

El hombre es un animal lógico pero imperfecto —observa Peirce. En cuanto se aventura a campos desconocidos de la experiencia, comienza a preguntar e indagar si es cierto o no que los hechos convalidan sus inferencias. Pero todo problema lógico supone por de pronto tres cosas: 1) que hay un estado mental de duda y otro de certeza, 2) que se puede pasar de un estado al otro en la consideración de un mismo objeto, y 3) que tal transición se sujeta a reglas que obligan a toda mente. El hombre, pues, precisa hábitos arraigados de conducta que determinen su respuesta. La falibilidad de sus creencias es puesta de manifiesto por la experiencia misma. Surge así un estado de irritación —la duda— y la lucha por alcanzar la tranquilidad doxástica es, justamente, lo que llamamos investigación. El objeto de la investigación es, pues, el establecimiento de una creencia firme. Ahora bien, de acuerdo a Peirce, algunos métodos de indagación y de adquisición de creencias resultan insatisfactorios —como el método de la tenacidad, el de la autoridad y el método *a priori*— debido a que son inherentemente inestables en la determinación o fijación de la creencia⁷. Sólo el método científico es estable y garantiza la adquisición de creencias firmes. El método científico posee esta virtud debido a que es el único que opera de acuerdo a las coacciones de la realidad, la cual es, en principio, independiente de nuestras creencias acerca de ella. Las creencias adquiridas por el método científico son causadas por las cosas reales, de modo que dicho método, con tal de que la investigación se lleve adelante todo lo debido, no puede sino guiarnos a un consenso estable. Peirce habla aquí incluso de la *ultimate opinion* como de una meta preordenada, y del impulso que lleva a los hombres hacia ella como la fuerza del destino⁸. Así llega Peirce a su definición de la verdad. En su célebre artículo de la *Popular Science Monthly* de 1878, “How to make our ideas clear”, Peirce define a la verdad en estos términos: “La opinión que está destinada a ser finalmente consensuada por todos los que investigan, es lo que significamos por la verdad, y el objeto representado en esta opinión

⁵ Rorty, R., *TP*, p. 38

⁶ Rorty, R., *TP*, p. 3 y 4

⁷ Peirce, Ch.S., “The Fixation of Belief”, en Buchler, J., ed, *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.

⁸ Peirce, Ch., “How to make our ideas clear”, op. cit., p. 38

es lo real"⁹. La verdad es, pues, la meta (o el fin) de la indagación. Y, correlativamente, la realidad es el objeto de la opinión final.

Esta estrategia escapa ciertamente a las críticas esgrimidas contra la teoría correspondentista de la verdad y también del callejón sin salida que, según Rorty, representa el debate realismo vs anti-realismo; ¿qué hay de malo, pues, en la estrategia peirceana? De acuerdo a Rorty, Peirce intentó evitar tanto la metafísica idealista cuanto el fisicalismo; evitó las complicaciones de la teoría de la verdad como correspondencia definiendo el término "realidad" como "aquello cuya existencia seguiremos afirmando al final de la indagación". Con ello pretendió responder al escéptico que ve una distancia insalvable entre coherencia y correspondencia, reduciendo la coherencia a correspondencia sin necesidad de un sistema metafísico o de una indagación empírica ulterior. Para Rorty, Peirce avanzaba en la dirección correcta cuando rechazó la creencia errónea compartida tanto por el idealista como por el fisicalista, a saber: la de que "correspondencia" mienta una relación entre fragmentos de lenguaje y fragmentos de mundo, una relación tal que los objetos mencionados deben ser ontológicamente homogéneos. Sin embargo, en su redefinición del término "realidad", Peirce usa una noción que a Rorty le parece sospechosa: "ideal". La pregunta que esto suscita es la siguiente: ¿Cómo podríamos saber que hemos alcanzado el final de la indagación, como algo opuesto al estar meramente cansados o faltos de imaginación?¹⁰ Según Rorty, "el final de la indagación" podría tener sentido únicamente si se pudiera detectar una convergencia asintótica en la indagación; puesto que tal convergencia sólo puede ser un fenómeno local y temporario —continúa Rorty— la estrategia de Peirce no logra su cometido: simplemente se limita a afirmar, sin justificación alguna, que en el final de la indagación el enunciado que resulte justificado guardará una relación de correspondencia con la realidad. Dicho en otros términos: no puede establecer justificadamente una conexión lógica entre las nociones de "justificación al final de la indagación" y la de "verdad"¹¹. Por tanto, Peirce se quedó a mitad de camino en el empeño de disolver las disputas epistemológicas entre idealistas y

⁹ Peirce, Ch., "How to make our ideas clear", p. 38. En este punto, se presentan algunas dificultades con respecto al concepto de "realidad". Como afirma Peirce en reiteradas ocasiones, la realidad es independiente de las creencias que cualquier grupo limitado de hombres pueda sustentar, pero no de lo que la comunidad científica *in the long run* llegue a creer. La tesis del carácter independiente de la realidad es requerida por la concepción del método científico de Peirce pues, de acuerdo a ella, es la coacción de la realidad la que garantiza el acuerdo eventual de la comunidad científica. Además, la independencia de la realidad hace posible el falibilismo, pues la diferencia entre nuestras creencias y la realidad siempre en última instancia inaccesible deja abiertas las puertas a la interminable reestructuración de nuestras creencias. Pero, por otro lado, Peirce sostiene la ininteligibilidad de lo incognoscible, de modo que el carácter independiente de la realidad se resuelve en una diferencia entre nuestras concepciones actuales de la realidad y las concepciones posibles (pero cognoscibles) en un futuro infinito.

¹⁰ Rorty, R., *ORT*, p. 131. Rorty pretende seguir, aquí, los lineamientos de la crítica de Michael Williams a la estrategia peirceana. En su artículo "Coherence, Justification, and Truth" *Review of Metaphysics*, XXXIV, 1980, p. 269, Williams sostiene que "El principal problema con cualquier teoría de este tipo es entender qué significa. Me parece que no tenemos idea de qué sería para una teoría ser idealmente completa y comprensiva de la forma requerida por tales explicaciones de la verdad, o de lo que sería para la indagación tener un final". Curiosamente, esta misma crítica ya había sido esbozada por Putnam. Cf. Putnam, H., *El significado y las ciencias morales*, México, UNAM, 1991, p. 49. Para una interesante contraposición entre Rorty y Peirce, Cf. Haack, S., "We pragmatist...": Peirce and Rorty in Conversation", Haack, S., *Manifesto of a Passionate Moderate*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

fisicalistas. La causa de ello radica, según Rorty, en que intentó preservar la noción de “correspondencia” como aquella relación que puede establecerse entre los enunciados y la realidad al final de la indagación¹². De acuerdo a Rorty, James recorrió la otra mitad del camino, no sólo rechazando la tesis de la homogeneidad ontológica sino, fundamentalmente, reconociendo que “verdadero de” no es una noción analizable en función de otros términos. Con ello eliminó la problemática epistemológica y todas las cuestiones que dan origen al escepticismo.

Un segundo motivo de distanciamiento entre Rorty y Peirce radica en la valoración que uno y otro hacen del método científico (en realidad, éste es un tópico que separa a Rorty de los pragmatistas clásicos en general). Según Rorty, la idea de un método específico cuyo empleo aumenta la probabilidad de que nuestras creencias sean verdaderas ha sido disuelta por Kuhn y su relato de cómo funciona la ciencia, por la idea de Davidson de que la verdad es una misma cosa en física y en ética y por las críticas al modelo representacionista del conocimiento. Todo lo que ha quedado del método científico –sostiene Rorty– es un conjunto de virtudes morales (en contraposición a una estrategia específicamente cognoscitiva)¹³. Esto quiere decir que no hay un orden natural de las razones al cual pueda apelarse para justificar las creencias. Según Rorty, “Existe, sencillamente, el proceso de justificar las creencias ante una audiencia. Y ninguna audiencia está más próxima a la naturaleza ni es mejor representante que cualquier otra de algún ideal ahistórico de la racionalidad”¹⁴. No creo que esto sea correcto ni suficiente para “eliminar” la distinción verdad-justificación, pero antes de abordar esta cuestión será conveniente examinar más de cerca la concepción minimalista de la verdad sostenida por Rorty.

5.3. La concepción rortyana de la verdad

Rorty considera que los problemas que se hallan en la base de las diversas teorías de la verdad tienen su origen común en el intento de definir el término “verdadero”. Habiendo fracasado una definición que relaciona creencias con no-creencias, no hay mejores perspectivas para ningún otro tipo de estrategia que, como la peirceana, pretende explicar “verdadero” en términos de asertabilidad justificada en el límite

¹¹ Con ello Rorty se retracta de afirmaciones que había hecho en *CP*. Allí, en su artículo “Pragmatism, Relativism and Irrationalism” Rorty había sostenido que “no podemos darle sentido a la idea de que la concepción que puede sobrevivir a todas las objeciones podría ser falsa”, p. 165.

¹² La noción peirceana “final de la indagación” está revestida de una ambigüedad que Rorty utiliza en su provecho. En efecto, como ha señalado Haack, dicha noción puede aludir a la verdad como al acuerdo al cual *arribará* la comunidad científica *in the long run*, o puede referirse también a la verdad como a aquel acuerdo al que *arribaría* esa misma comunidad *in the long run* si llegara a un consenso. Esta claro que es el primer sentido el que utiliza Rorty para criticar a Peirce, pues si adoptáramos el segundo, no tendría sentido preguntar por los criterios para discriminar si efectivamente hemos alcanzado el final de la indagación. Si se piensa en el final de la indagación como un estadio en la historia alcanzable en algún momento por la comunidad científica, entonces parece pertinente la pregunta de Rorty. En cambio, si adoptamos el segundo, ya no. En este sentido, el final de la indagación debería concebirse a la manera de una idea regulativa kantiana, a la cual, por principio, nada puede corresponderle en la realidad. Y este es el sentido que ha sido aprovechado por aquellos que intentan seguir las huellas de Peirce. Cfr. Haack, S., “The Pragmatist Theory of Truth”, *Brit. J. Phil. Sci.* 27 (1976).

¹³ Rorty, R., “Science as Solidarity” y “Is Natural Science a Natural Kind?”, ambos en Rorty, R., *ORT*.

¹⁴ Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento?*, trad. Rabossi, E., Bs As, FCE, 1997, p. 32.

ideal, pues siempre se puede aducir –sostiene Rorty– el “argumento de la falacia naturalista” que dice: “X puede estar justificado y, sin embargo, no ser verdadero”¹⁵. Así pues, a diferencia del pragmatismo de Peirce, que pretende ofrecer una teoría constructiva de la verdad, el pragmatismo de Rorty simplemente aspira a disolver la problemática tradicional acerca de la verdad. La tesis central de esta posición es que “verdadero” no tiene usos explicativos, sino meramente los siguientes:

a) Un uso de aprobación o apoyo (como cuando decimos: “¡Eso es verdad!”, por ejemplo, para reforzar una creencia que hemos escuchado y que aceptamos)

b) Un uso cauteloso o de advertencia (como cuando decimos “su creencia en S está perfectamente justificada, pero quizás no es verdadera”)

c) Un uso desentremillador (como cuando decimos que el enunciado “La nieve es blanca” es verdadero si y sólo si la nieve es blanca).

A continuación, Rorty intenta insertar su versión pragmatista de la verdad en el marco constituido por las siguientes cuatro tesis que definirían el núcleo del pragmatismo concebido por él:

1) “Verdadero” no tiene usos explicativos

2) Entendemos todo lo que hay que saber acerca de las relaciones entre las creencias y el mundo cuando entendemos sus relaciones causales con el mundo

3) No hay relaciones de “hacer verdadero” entre las creencias y el mundo

4) Los debates entre realismo-anti-realismo carecen de objeto, pues suponen la idea errónea de “hacer verdaderas” las creencias.

Rorty cree que la única razón por la cual los filósofos han intentado ofrecer una explicación filosófica de la verdad es que han estado cautivos de una imagen del conocimiento que presupone lo que Davidson denomina “el dualismo de esquema-contenido”. Si seguimos a Davidson en el rechazo de este

¹⁵ Rorty, R., *ORT*, p. 127. La terminología “argumento de la falacia naturalista” Rorty dice tomarla de Putnam, aunque, en rigor de verdad, Putnam se refiere a este argumento como “argumento de la falacia idealista”. Cfr. Putnam, H., *El significado y las ciencias morales*, p. 128. En “¿Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright” Rorty recurre nuevamente a este argumento para negar cualquier intento de definir el predicado veritativo. Cfr. Rorty, R., *TP*, p. 21. En “Universality and Truth”, Rorty, supuestamente siguiendo una sugerencia de Davidson, sostiene que este mismo argumento debería aplicarse también a la definición de “verdad” como “asertabilidad ideal” esgrimida por Putnam. Cfr. Brandom, R., (ed), *Rorty and his Critics*, Massachusetts, Basil Blackwell, 2000, n. 15, p. 27. El argumento deriva su nombre de las similitudes con el argumento de Moore sobre la imposibilidad de definir “bueno”. No estoy seguro de que el argumento esgrimido por Rorty-Putnam sea el mismo que el argumento que supuestamente prueba la imposibilidad de definir “bueno”. En el cap. 2 de su libro *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, UNAM, México, 1996, Gilbert Harman discute este argumento que él denomina “argumento de la pregunta pendiente (open question)”. Dicho argumento se ofrece como una réplica a los intentos naturalistas de reducir los hechos morales a hechos naturales. El argumento que discute Harman tiene la siguiente forma: los defensores del argumento de la pregunta pendiente pueden esgrimir, contra los intentos reduccionistas, lo siguiente: Estoy de acuerdo en que hacer H por parte de P sería para P hacer algo que es C, pero ¿debería P hacer H? Esto supuestamente tiende a señalar que describir un acto no es suscribirlo y, por tanto, uno todavía no ha dicho si ese acto debe ser realizado. Según Harman, este argumento contra el naturalismo ético involucra una petición de principio. En el contexto de la discusión ética, la disputa supone la cuestión de si puede trazarse una distinción entre términos o propiedades naturales y no naturales. Más adelante intento una réplica semejante a la de Harman frente al argumento de Rorty contra la posibilidad de definir “verdadero”. En el capítulo 9 de *Razón, verdad e historia*, Putnam mismo critica el argumento de Moore. Esto tal vez sea un indicio, no de que Putnam es inconsistente al aplicar a algunos intentos de definir “verdadero” un argumento que no considera bueno, sino más bien de que no considera que el argumento es el mismo.

dogma –como aconseja Rorty- nos libraremos de los problemas tradicionales en torno de la verdad. La manera en que Davidson, según Rorty, encaja en las cuatro tesis pragmatistas reseñadas arriba es la siguiente. En lugar de partir del punto de vista extramundano del defensor de la teoría correspondentista de la verdad, Davidson parte del punto de vista externo, pero mundano, del lingüista de campo. Así, la pregunta tradicional “¿A qué rasgo del mundo se refiere el término ‘verdadero’?”, es sustituida por esta otra: “¿Cómo es usado el término ‘verdadero’ por el observador externo de un juego de lenguaje?”. El lingüista de campo debe adoptar un enfoque puramente coherentista, pues no puede iniciar su traducción tomando noticia de los significados adquiridos por los nativos antes de conocer sus creencias, ni intentando descifrar los enunciados de observación nativos que han sido certificados por las correspondientes estimulaciones. Todo lo que el lingüista tiene es la forma en que la conducta lingüística se alinea con la conducta no lingüística en el transcurso de la interacción del nativo con su entorno. Esto quiere decir que la única forma que tiene el lingüista de hacer inteligible las elocuciones de los nativos es suponer que los objetos y eventos del entorno son las causas de las creencias de los nativos. Su principio regulativo es que la mayoría de las reglas de acción del nativo deben ser las mismas que las suyas, lo cual quiere decir que la mayoría de ellas deben ser verdaderas. Esto implica que cualquier traducción que describa a los nativos negando la mayoría de los hechos evidentes acerca de su entorno es automáticamente inconducente; esto es, si partimos del supuesto de que la mayoría de las creencias de los nativos son falsas, ninguna traducción será posible. Por otra parte, si se interpusiera un esquema conceptual (o cualquier otro intermediario) entre los nativos y el mundo, se abrirían las puertas al escepticismo, pues el escéptico podría aducir el caso de que captáramos el sentido de estos intermediarios y que, sin embargo, no se correspondieran con nada en la realidad. Descartar la posibilidad de tales *tertia* es señalar, como dice Rorty, que el lingüista de campo no los necesita. Una vez descartado el dualismo esquema-contenido, ya no hay espacio lógico para la pregunta del escéptico: “Ver el lenguaje de la misma forma en que vemos a las creencias –no como un ‘esquema conceptual’ sino como la interacción causal con el entorno descrita por el lingüista de campo, hace imposible pensar en el lenguaje como algo que podría o no (...) ‘ajustarse al mundo’”¹⁶. Así pues, en esta interpretación que hace Rorty de la filosofía de Davidson, este último aparece adhiriendo a las tesis pragmatistas establecidas arriba. La verdad es concebida como un término primitivo. Toda explicación filosófica de la verdad queda agotada con la explicación semántica de Tarski (utilizada por el lingüista en la traducción de las elocuciones nativas)¹⁷. Y esto supuestamente quiere decir que la verdad no tiene usos explicativos (tesis 1). Fundamentalmente, sostener esta tesis significa que la pregunta realista sobre cómo es posible el éxito predictivo de la ciencia

¹⁶ Rorty, R., *ORT*, p. 139

¹⁷ Sin embargo, Davidson se ha apartado de esta idea explícitamente. Cfr. Davidson, D., “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy* 87 (June 1990) y “Truth Rehabilitated”, en Brandom, R., *Rorty and his Critics*, Massachusetts, Basil Blackwell, 2000.

no puede responderse aduciendo la verdad de los enunciados científicos. El carácter causal (más que representacional) de nuestro trato con el mundo, explícitamente sostenido por Davidson, también acerca a éste al pragmatismo tal como lo entiende Rorty (tesis 2). Y las tesis 3 y 4 son un corolario del rechazo, compartido por Davidson y Rorty, del representacionalismo¹⁸.

En lo que sigue quisiera discutir esta concepción. Dejaré de lado la cuestión de la interpretación que hace Rorty de Davidson¹⁹ y me concentraré en los siguientes puntos: la concepción minimalista de la verdad (5.4.), la “reducción” de la verdad a la justificación (5.5.) y la noción de “progreso” (5.6.).

5.4. Pragmatismo y minimalismo acerca de la verdad

No es sencillo saber a ciencia cierta cuál es la posición de Rorty acerca de la verdad. Esto se debe a la diversidad de concepciones que confluyen en su tratamiento de “verdadero”: la versión pragmatista de James, la idea deweyana de verdad como asertabilidad justificada, la concepción semántica de Tarski, la idea de Davidson de que la verdad es un primitivo y el deflacionismo. De esta confluencia Rorty pretende sostener, al menos, lo siguiente: i) que “verdadero” no es un término susceptible de definición, ii) la versión correspondentista de la verdad es inapropiada, iii) “verdadero” no hace ninguna diferencia en la práctica respecto de “justificado” y iv) la verdad es lo conveniente en el orden de la creencia.

Para empezar, ii) puede suscitar algunos problemas con respecto a iv) porque no es claro que la concepción de James haya estado en contraposición con la idea de correspondencia. Por ejemplo, dice James: “La verdad (...) es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa su ‘acuerdo’ con la ‘realidad’, así como la falsedad significa su desacuerdo con ella. Los pragmatistas e intelectualistas aceptan esta definición como una cuestión obvia”.²⁰ Naturalmente, la discusión comienza cuando se intenta elucidar la naturaleza de ese acuerdo con la realidad, pero cualquiera sea ésta, no parece ir de acuerdo con las intenciones de Rorty. Esto se pone de manifiesto en la siguiente afirmación de James: “La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad *acontece* a una idea. Se *torna verdadera*, es *hecha verdadera* por los eventos”²¹. Esto no sólo va en contra del principio 3) que Rorty utiliza para caracterizar su pragmatismo (no hay relaciones de hacer verdadero entre el mundo y nuestras creencias) sino que además sustenta precisamente el realismo de James. En efecto, en “The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstandings”, James señala, como cuarta confusión de sus críticos, la idea de que los pragmatistas no pueden ser realistas en epistemología. En oposición a sus

¹⁸ Davidson ha reaccionado a la lectura que Rorty hace de su filosofía en “Afterthoughts”, Malachowski, A., *Reading Rorty*, Massachusetts, Basil Blackwell, 1990, p. 134-138 y en “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy* 87 (June 1990).

¹⁹ Sobre la interpretación que Rorty hace de la obra de Davidson, Cfr. Ben H. Letson, *Davidson's Theory of Truth and Its Implications for Rorty's Pragmatism*, New York, Peter Lang, 1997, especialmente cap. VI y McDowell, J., *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, “Afterword, Part I”.

²⁰ James, W., *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 96

²¹ *Ibid.*, p. 169

críticos, sostiene: “El epistemólogo pragmatista postula que hay una realidad y una mente con ideas. Ahora, ¿qué —él pregunta— puede hacer verdaderas a esas ideas de la realidad? Usualmente la epistemología se contenta con el enunciado vago de que las ideas deben ‘corresponder’ o ‘acordar’ [con la realidad]; el pragmatista insiste en ser más concreto y pregunta qué significaría ese ‘acuerdo’ en detalle. Encuentra, primero, que las ideas deben señalar o guiar hacia *esa* realidad y no a otra, y luego que los indicadores y guías deben producir satisfacción como sus resultados”²². El punto que enfatiza James, por tanto, no es que la verdad no es correspondencia, sino que una elucidación de esta última noción involucra la referencia a la satisfacción y a los resultados prácticos de un enunciado o idea, y que todo esto es algo que se revela en nuestro trato con el mundo.

Tampoco es claro que i) y iv) sean compatibles. Aunque Rorty sostiene una lectura de James en la que este no intenta ofrecer una definición de “verdadero”, no parece tampoco ser esta la intención original de James. Por ejemplo, dice James: “Mi explicación de la verdad es puramente lógica y se relaciona únicamente a su definición. Sostengo que no se puede decir lo que la *palabra* ‘verdadero’ *significa*, cuando es aplicado a un enunciado, sin invocar el *concepto de consecuencias prácticas del enunciado*”²³. Y en otro lugar: “Lo que el pragmatismo sostiene es que no se puede *definir* adecuadamente algo si se deja afuera de la explicación la noción de las consecuencias prácticas del enunciado. La verdad significa acuerdo con la realidad, y el modo del acuerdo es un problema práctico que el término subjetivo de la relación puede resolver solo”²⁴. Todo esto parece indicar que, *pace* Rorty, James sí pretendió dar una definición de “verdadero”; de modo que las opciones son las siguientes: o bien se abandona a James en su caracterización de la verdad con el fin de retener la idea de Davidson según la cual la verdad no es susceptible de definición, o bien se abandona la tesis de que “verdadero” es indefinible para conservar la concepción pragmatista de la verdad. En la lectura que Rorty hace de James, este aparece como renunciando a todo intento de definir “verdadero”. Independientemente de la cuestión sobre la fidelidad textual de esta interpretación, la jugada de Rorty está a tono con su renuencia a desarrollar una teoría constructiva de la verdad. Con todo, no está claro —en mi opinión— qué quiere decir Rorty cuando sostiene que la verdad no es correspondencia, ni asertabilidad garantizada, etc; *sino* —como dijo James— lo conveniente en el orden de la creencia. ¿Está acaso tratando sólo de caracterizar a “verdadero” —en contraposición a definirlo? Y dado que Rorty cree que el “argumento de la falacia naturalista” es bueno, ¿por qué no habría de aplicársele a esa caracterización de la verdad?

²² Ibid., p. 270. Cf. también “The Meaning of the Word Truth”, que empieza con estas palabras: “Mi explicación de la verdad es realista y sigue el dualismo epistemológico del sentido común”, James, W., op. cit., p. 283.

²³ James, W., “The Existence of Julius Caesar”, James, W., op. cit., p. 286

²⁴ Ibid. p 288

Aunque no hace justicia a James, una posibilidad sería entender a iv) en un sentido “emotivista”²⁵. Decir que un enunciado es verdadero sería decir que es conveniente, pero decir que es conveniente no sería más que expresar nuestro aval a ese enunciado. Decir, por ejemplo, “¡Eso es verdad!” no tendría otra función más que *expresar* nuestra aceptación de un enunciado, pero no sería una forma de *atribuir una propiedad* –la conveniencia, en el sentido de James- a ese enunciado. Esto quizá esté a tono con algunas expresiones de Rorty²⁶, pero en todo caso no hay razón para tildar a este enfoque de “pragmatista”. Una alternativa sería concebir la concepción de James como tratando, no de definir “verdadero” en un sentido estricto, sino de ofrecer una caracterización parcial o un criterio del predicado veritativo. Esto tampoco parece ser suficiente. Primero, porque si el concepto de verdad no es agotado por la idea de “conveniencia en el orden de la creencia”, entonces también otras cosas podrían ser caracterizadas de este modo (por ejemplo, se podría sostener que la inferencia válida también es “lo conveniente en el orden de la creencia”). Segundo, porque no hay una razón obvia para no aplicar el “argumento de la falacia naturalista” a esta caracterización de la verdad: siempre y cuando consideremos que el argumento es bueno, si funciona contra los intentos de dar condiciones necesarias y suficientes de “verdadero”, más fuerza aun parece tener cuando no se intenta definir en sentido estricto dicho término. Finalmente, perdería toda su fuerza de contraste decir –como hace Rorty- que la verdad no es correspondencia, ni asertabilidad ideal, etc, sino “lo conveniente en el orden de la creencia”, pues también en otras concepciones de la verdad se podría incluir esta última caracterización.

Un comentario aparte merece el argumento que utiliza Rorty contra los repetidos intentos de definir “verdadero”. El llamado “argumento de la falacia naturalista” supuestamente sirve para demostrar que cualquier intento de definir “verdadero” resulta infructuoso. Este argumento dice que siempre que se pretenda definir “verdadero”, puede aducirse lo siguiente: X puede ser Y, y sin embargo no ser verdadero. Para empezar, no es obvio que el argumento funcione si reemplazamos Y por “se corresponde con la realidad”. Por ejemplo: “X se corresponde con la realidad, pero no es verdadero” no parece tener el mismo efecto que si reemplazamos Y por cualquier otra caracterización de la verdad. Esto tal vez se deba a que nuestra noción intuitiva de “verdadero” es precisamente la que queda expresada más o menos por la idea de correspondencia²⁷. En cualquier caso, es relevante la siguiente pregunta: ¿qué noción de verdad está

²⁵ Putnam entiende de este modo la concepción de la verdad de Rorty. Cfr. Putnam, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 107.

²⁶ Por ejemplo, el uso de aval de “verdadero” no parece ir más allá del sentido emotivo aquí señalado. Está claro que para Rorty “verdadero” no *significa* “que se corresponde con la realidad”, ni “justificado” ni “conveniente”, ya que ninguno de estos términos nos da el significado de “verdadero” y, por tanto, no sirven para definir el predicado en cuestión. Si a esto le sumamos la tesis de Rorty de que “verdadero” no tiene usos explicativos, no parece quedar mucho más que el significado “emotivo” de “verdadero”. Las expresiones de Rorty en *TP* en p. 22 también alientan esta interpretación.

²⁷ Rorty acepta que el sentido común es realista: “Coincido con los que insisten en que precisamente la primera de estas retóricas [la de la búsqueda objetiva de la verdad] es la del sentido común contemporáneo. Así que pienso que el pragmatismo no debería proclamarse una filosofía del sentido común (...) Si son las intuiciones contemporáneas las que han de decidir la cuestión, ganarán siempre el ‘realismo’ y el representacionismo, en tanto que el quietismo de los pragmatistas aparecerá como intelectualmente irresponsable. De modo que los pragmatistas no se deberían someter a su veredicto (...) Deberían verse

presupuesta en el argumento? ¿Qué se está entendiendo (aunque sea de un modo intuitivo) cuando se utiliza aquí el predicado veritativo? Estas preguntas sugieren que quien esgrime este argumento parece incurrir en una petición de principio, pues lo que tiene que demostrarse -y no suponerse- es que Y (cualquiera sea el predicado que se considere aquí) no es equivalente a “verdadero”. El argumento “funciona” únicamente cuando suponemos desde un principio que “verdadero” no es “asertabilidad justificada”, “lo conveniente en el orden del pensamiento”, etc. Dicho de otro modo: sólo puede decirse que “verdadero” no es ninguno de los predicados sugeridos para definirlo si ya de antemano se posee alguna concepción de “verdadero” distinta de esos predicados; pero entonces el argumento en cuestión no puede usarse para *probar* que “verdadero” no es Y, pues eso es justamente lo que se presupone desde un principio.

La manera en que Rorty combina iii) y iv) surge de su interpretación de James. Según Rorty, la intención de James al equiparar la verdad a la rectitud era hacer ver que, una vez que se entiende todo lo relativo a la justificación de las aserciones, se ha entendido todo lo que hay que entender acerca de la verdad²⁸. A partir de aquí se abren dos posibilidades:

“Los filósofos que, como yo mismo, hallamos convincente esta propuesta jamesiana, oscilamos entre los intentos de reducir la verdad a justificación y los de avanzar alguna forma de minimalismo en torno a ella. En nuestros momentos reduccionistas, hemos ofrecido definiciones de la verdad como ‘asertabilidad garantizada’, como “asertabilidad ideal” y como “asertabilidad al final de la indagación”. Pero tarde o temprano tales definiciones caen víctimas de lo que Putnam ha llamado el argumento de la ‘falacia naturalista’ –el de que una creencia podría cumplir cualquiera de esas condiciones y, pese a todo, no ser verdadera- Enfrentados a él, los pragmatistas solemos replegarnos de nuevo hacia el minimalismo y aventuramos que quizá el tema de la verdad se agote en la liviana teoría desentrecomilladora de Tarski”²⁹

¿Por qué la posición de Rorty no ha de entenderse como reduccionista? La razón –parece- reside en que el minimalismo rortyano no pretende definir “verdadero”. ¿Qué muestra entonces la lectura que Rorty hace de James? Si es cierto que una creencia verdadera no difiere de una creencia justificada, ¿hemos de entender que “verdadero” y “justificado” son predicados equivalentes? Rorty ha afirmado claramente que estos dos términos no hacen ninguna diferencia en la práctica, pero si esto es así, desde un punto de vista pragmatista debería decirse que *significan* lo mismo. En efecto, no tendría sentido para un

implicados en un proyecto a largo plazo para cambiar la retórica, el sentido común y la autoimagen de la comunidad a la que pertenecen”. Cfr. Rorty, R., *TP*, p. 41.

²⁸ Rorty, R., *TP*, p. 21. También Rorty, R., *EC*, p. 22

²⁹ Rorty, R., *TP*, p. 21. En esto Rorty se aparta de Davidson, para quien Tarski no agotó todo el significado del concepto de verdad. Cfr. Davidson, D., “The Folly of Trying to Define Truth”, en Blackburn S y Simmons K, (ed) *Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

pragmatista decir que, aunque dos términos dan lugar a las mismas consecuencias prácticas, difieren en significado. Si esto fuera así, “verdadero” significaría “justificado”; ahora bien, ¿por qué esto no es reducir “verdadero” a “justificado”? Pero el asunto se torno aun más complejo pues, aunque Rorty sostiene que no hay una diferencia pragmática entre “justificado” y “verdadero”, afirma “Aunque hay obviamente mucho que decir sobre la justificación de diversos tipos de creencias, podría haber poco que decir sobre la verdad”³⁰. Ahora, si hay mucho para decir acerca de la justificación, pero poco que decir acerca de la verdad, entonces es de presumir que no son términos equivalentes, pragmáticamente hablando. Pero esto es contradictorio con lo afirmado arriba, según lo cual “justificado” y “verdadero” no hacían una diferencia práctica. Sin duda, Rorty debería aclarar estos desajustes. Según el texto citado, la alternativa de Rorty al reduccionismo sería refugiarse en el minimalismo que sostiene que el desentremillado tarskiano agota todo lo que puede decirse sobre “verdadero”. Pues bien, ¿cómo se compatibiliza esta apelación a Tarski con el pragmatismo de James (en versión rortyana)? ¿Cómo se compatibiliza el desentremillado con la idea de que “verdadero” no difiere de “justificado”? Si “verdadero” no introduce una diferencia pragmática con respecto a “justificado”, sería de esperar que dichos términos pudieran intercambiarse en las diversas situaciones de uso. Pero esto no es así. Por ejemplo, “verdadero” no puede ser sustituido por “justificado” en las oraciones T ni en la explicación de la inferencia válida. Además, en el contexto de la investigación, según sostiene Rorty, sólo podemos perseguir la justificación, no la verdad; de modo que debe existir alguna diferencia relevante desde el punto de vista práctico. Por último, es manifiesto que el uso cauteloso le cabe sólo a “verdadero”, no a “justificado” (para Rorty no hay un uso cauteloso de “justificado”). En virtud de las observaciones hechas hasta aquí puede decirse que Rorty no ha demostrado que “verdadero” no introduzca una diferencia práctica con respecto a “justificado”; ni que “verdadero” no sea susceptible de definición ni cómo se puede ser al mismo tiempo davidsoniano, pragmatista y deflacionista.

5.5. Verdad y asertabilidad justificada

En lo que sigue, quiero discutir la tesis de Rorty según la cual no hay ninguna diferencia – pragmáticamente hablando- entre justificación y verdad. La plausibilidad de esta tesis en cierto modo depende del éxito que se pueda obtener a la hora de explicar el uso cauteloso o de advertencia del término “verdad”, pues es precisamente este uso el que parece introducir una diferencia entre verdad y justificación en el marco de la investigación. Voy a examinar el planteo de Rorty teniendo en mente en todo momento la pregunta por las que podríamos llamar “condiciones de posibilidad del falibilismo”. Mi estrategia consistirá en tratar de demostrar que la explicación que ofrece Rorty del llamado “uso cauteloso” de “verdadero” hace imposible concebir el falibilismo que usualmente atribuimos a nuestro conocimiento.

³⁰ Rorty, R., *TP*, p. 19

En la introducción a su libro *Truth and Progress*, Rorty reconoce que la verdad es una noción absoluta, pero sólo en referencia al hecho de que frases como “Verdadero en mi cultura, pero no en la suya” o “Verdadero después, pero no ahora” carecen de sentido³¹. En contraposición, “Justificado para mí, pero no para usted” parece ser correcta. Concedido esto –argumenta Rorty– las condiciones de aplicación de “verdadero” son siempre relativas, pues no hay ninguna creencia que esté justificada de una vez y para siempre. Puesto que el único criterio de la verdad es la justificación, el supuesto carácter absoluto de la verdad no juega ningún papel en la investigación. Según Rorty, el uso de advertencia que se hace del término “verdad” simplemente apunta a llamar la atención de que un enunciado podría estar justificado y, con todo, no ser verdadero. Pero el propósito de Rorty no es el de poner de manifiesto una diferencia esencial entre la justificación y la verdad, sino todo lo contrario. Dice, por ejemplo: “Si lo verdadero es, como dijo James, ‘el nombre de lo que prueba por sí mismo ser bueno en cuanto a la creencia y bueno, también, por razones definidas, asignables’ no es claro en qué aspecto se supone que una creencia verdadera difiere de la que está meramente justificada”³². Y en otro lugar, también en referencia a James: “Una vez que se comprende todo acerca de la justificación de las acciones, incluyendo la justificación de las aserciones, se entiende todo lo que hay que entender acerca de la bondad, la corrección y la verdad”³³. El punto de Rorty consiste en señalar que distinguir entre verdad y justificación no implica ninguna diferencia en la práctica. Aun el uso cauteloso de “verdad” podría ser parafraseado del siguiente modo: “Lo que pensé que sucedería, no sucedió”³⁴. La explicación, pues, que ofrece Rorty del uso cauteloso, que aparentemente introduce una distinción entre verdad y justificación, es la siguiente: “La fuerza entera del uso cauteloso de “verdadero” es señalar que la justificación es relativa a una audiencia, y que nosotros nunca podemos excluir la posibilidad de que exista o llegue a existir alguna audiencia mejor para quien una creencia que es justificable para nosotros no fuera justificable para ella”³⁵. Y en otro lugar sostiene:

³¹ Rorty, R., *TP*, p. 2. En una reciente respuesta a Habermas, Rorty vuelve a enfatizar este punto, pero agrega: “Pero la incondicionalidad en cuestión no provee una *razón* para el hecho de que el uso cauteloso de “verdadero” es siempre pertinente. Decir que la verdad es eterna e inmodificable es simplemente una forma pintoresca de *restablecer* este hecho acerca de nuestras prácticas lingüísticas. La entera fuerza pragmática de la afirmación de que la verdad no es condicional es *expresar* la voluntad de cambiar la mente de uno si las circunstancias se alteran, no explicar o justificar esta voluntad. No somos sentidamente falibles porque guardamos respeto a la incondicionalidad de la verdad. Más bien, hablar de la verdad como siendo incondicional es simplemente una forma más de expresar nuestro sentido de la falibilidad (o, más robustamente, nuestro sentido de la deseabilidad de comparar los hábitos de acción de uno con otros para ver si uno podría desarrollar algunos hábitos más efectivos). La incondicionalidad de la verdad no tiene un contenido positivo sobre y por encima de la función cautelosa de tales expresiones como ‘justificado, pero tal vez no verdadero’”, Brandon, R., *op. cit.*, p. 57-58. Las objeciones que presento a continuación intentan mostrar que la distinción verdad-justificación no debe entenderse únicamente en el sentido de que expresa la voluntad de cambiar nuestras creencias, sino que, más bien, sin la distinción en cuestión esa voluntad falibilista no podría si quiera llevarse a cabo.

³² Rorty, R., *EC*, p. 22

³³ Rorty, R., *TP*, p. 21. En *EC* Rorty da otro argumento: “La diferencia entre el conocimiento y la creencia meramente justificada (...) es, precisamente, la diferencia entre la creencia que permanecerá justificada pese a los cambios del entorno y la audiencia, y la creencia que puede tomarse no justificada. Dado que nadie sabe qué creencias permanecerán o no justificadas, no hay nada ahistórico que decir acerca del conocimiento o de la verdad”, p. 40. Pero este argumento es incorrecto puesto que confunde el carácter atemporal de la verdad con el requerimiento de saber qué creencias serán verdaderas en el futuro. Del hecho de que nadie sepa qué creencias serán verdaderas dentro de cien años no se sigue nada en contra del carácter ahistórico de la verdad.

³⁴ Rorty, R., *TP*, p. 19, nota 1

³⁵ Rorty, R., *TP*, p. 22

“No hay nada para decir sobre la verdad, no porque sea atemporal, mientras que la justificación es temporal, sino porque *el único sentido que tiene contrastar lo verdadero con lo meramente justificado es contrastar un futuro posible con un presente actual*”; y agrega “contrastamos lo verdadero con lo justificado para contrastar una audiencia actual, con sus requerimientos actuales de justificación, y una esperada audiencia futura”³⁶. A diferencia de Peirce, toda justificación es, para Rorty, local y referida a una audiencia o comunidad particular³⁷. Nada parecido a una comunidad indefinida de investigadores aparece en Rorty.

Ahora bien, para hacer inteligible al falibilismo³⁸, es preciso reconocer –en mi opinión– un concepto de verdad que Rorty, sin embargo, no está dispuesto a aceptar. En efecto, si la diferencia entre justificación y verdad es explicada como un contraste entre lo que es sostenido por una comunidad actual y una futura ¿cómo se supone que ha de explicarse el reconocimiento del error y la corrección?³⁹ ¿Cómo podría decirse que comunidades pasadas estaban equivocadas? Mi tesis es que el llamado “uso cauteloso” de “verdadero” introduce una diferencia sustantiva entre verdad y justificación, y que sin dicha diferencia no pueden responderse las preguntas anteriores. Supongamos que en el esquema del uso cauteloso señalado por Rorty reemplazamos “verdadero” por “justificado para una comunidad futura”. Tendríamos: “S está justificado aquí y ahora para nosotros, aunque podría no estarlo para otra comunidad futura”. ¿Por qué supone Rorty que de aquí se seguiría alguna advertencia de que tal vez nosotros estamos equivocados? Una vez que el contraste entre verdad y justificación que introduce el uso cauteloso es explicado exclusivamente en términos de este último término, dicho uso no dice más que lo que nosotros tenemos por justificado puede no ser considerado así por otra comunidad⁴⁰. Esta distinción no es la misma que la que sugiere el uso cauteloso, pues de ella se sigue que tal vez nosotros estemos equivocados al sostener S, mientras que de la fórmula recién mencionada no. Dicho de otro modo: si se acepta la premisa de Rorty según la cual la verdad no introduce ninguna diferencia práctica con respecto a la justificación, si se acepta, por tanto, que sólo podemos perseguir la justificación, y además se acepta la tesis de Rorty de que la justificación siempre es relativa a una audiencia particular, entonces ¿por qué lo que tiene como justificado una comunidad cualquiera habría de entenderse como una *corrección* de lo que sostiene justificadamente otra comunidad? Por supuesto, autores tales como Habermas y Putnam pueden decir esto porque piensan que hay una diferencia entre verdad y justificación y porque no creen que la justificación sea relativa solamente a una audiencia. Lo único que muestra la argumentación de Rorty es que lo que una comunidad tiene por justificado puede aparecer como no justificado para otra; pero de su interpretación

³⁶ Rorty, R., *EC*, p. 36 y 37

³⁷ Rorty, R., *TP*, nota 2, p. 19 y p. 22, donde Rorty rechaza la idea de una “audiencia ideal”.

³⁸ En lo que sigue, entiendo por “falibilismo” la susceptibilidad por parte de una persona, grupo de personas o de la comunidad científica de mantener falsas creencias. Cfr. Haack, S., *Filosofía de las lógicas*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 258

³⁹ Una objeción semejante puede hallarse en Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, p. 177-178.

⁴⁰ Esto se ve reforzado por la afirmación de Rorty de que “la justificación es relativa a una audiencia”, Rorty, R., *TP*, p. 22

del uso cauteloso de “verdadero” no se desprende que dicho uso introduzca una indicación de que tal vez estemos equivocados al sostener como verdaderas las creencias que tenemos por justificadas.

Ciertamente, Rorty podría alegar que la justificación que otra comunidad posee para $\neg S$ puede ser mejor que la que esgrimimos para S , y así podría intentar explicar esta distinción exclusivamente en términos de justificación⁴¹. Pero esto tampoco sería suficiente, pues ¿cuál sería el criterio para ponderar un tipo de justificación por encima de otro? Si una justificación no es buena porque conduce a la verdad, ¿cómo puede Rorty decidir cuándo los fundamentos para una creencia dada son mejores que para la creencia contraria?⁴² Esta es la razón por la cual muchos autores han sostenido que *hay* una diferencia entre verdad y justificación, y que la verdad es precisamente la meta de la indagación; pero Rorty pretende arreglárselas sin estas distinciones. Otra manera de expresar esta objeción es la siguiente: pretender establecer una contraposición entre audiencias en mejores y peores condiciones epistémicas sin apelar a la distinción entre verdad y justificación presupone toda la cuestión, pues precisamente la determinación de la situación epistémica de una comunidad depende de la verdad (y no únicamente de la justificación).

Naturalmente, una respuesta pragmata posible podría ser esta: la justificación para una creencia es adecuada cuando dicha justificación nos conduce a una creencia que es conveniente; pero Rorty no podría esgrimir esto⁴³, pues ello supone que la verdad es lo conveniente (como algo distinto de lo justificado) y, por tanto, esta respuesta supondría que efectivamente hay una diferencia práctica relevante entre verdad y justificación. Podría darse el caso, por ejemplo, de creencias convenientes para nuestros propósitos y carentes, no obstante, de justificación y viceversa. Si Rorty aceptara, con Haack, Habermas, Putnam y otros, que la justificación es indicativa de la verdad, todo esto sería perfectamente aceptable; pero no es ésta la posición de Rorty. El quiere demostrar que la justificación de las creencias no precisa de algo distinto hacia lo cual supuestamente tiende⁴⁴. Para Rorty, la justificación no apunta a una meta que

⁴¹ Alberto Moretti me ha hecho una observación semejante: la comunidad C , en t_1 , podría creer justificadamente que p en virtud de la regla de inferencia R , por ejemplo. C , en t_2 , podría luego creer justificadamente que $\neg p$ sobre la base de R debido a premisas adicionales no tenidas en cuenta anteriormente. Así pues, en t_2 C podría decir que tiene una mejor justificación para $\neg p$ que para p . “Mejor justificación” debería entenderse en el sentido de que se posee un apoyo mayor para creer $\neg p$ que para p . Pero, ¿qué podría significar aquí “un apoyo mayor” para una creencia si no es “mayor evidencia para creer $\neg p$ ”? Y Rorty mismo acepta que creer que $\neg p$ es aceptar que $\neg p$ es verdadero (Cfr. su “Response to Susan Haack”, Saatkamp, H., (ed), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to his Critics*, London, Vanderbilt University Press, 1995), de modo que el intento de explicar la verdad y el progreso epistémico en términos de justificación exclusivamente debe estar desencaminado. Si ahora tenemos un mayor apoyo para creer que $\neg p$ (antes que para creer que p), entonces eso quiere decir que ahora estamos justificados para creer que $\neg p$; pero creer que $\neg p$ es aceptar que $\neg p$ es verdadero (no es simplemente aceptar que $\neg p$ está justificado). En otros términos: la expresión “un apoyo mayor” no explica la expresión “una mejor justificación”. Son, más bien, dos formas de decir lo mismo. Para aclarar estas nociones se requiere de la verdad como *telos* de la justificación.

⁴² En mi opinión, en este punto la estrategia de Rorty está tan desencaminada como el intento de explicar la noción de validez de los argumentos formales sin apelar a la noción de verdad. Una vez más, Rorty podría argüir que lo que buscamos por medio de la persuasión no es más que llegar a un acuerdo; pero, si de eso se trata, puesto que la verdad ha quedado afuera, una buena justificación para una creencia no sería más que aquella que es efectiva. No haría falta aquí apelar a criterios de corrección: cualquier medio sería “útil” si resulta efectivo.

⁴³ De hecho, los argumentos de Rorty no han seguido este curso. La razón de por qué Rorty no argumenta en este sentido es, sospecho, la que indico a continuación.

⁴⁴ Esto se ve claro en la discusión de Rorty con Habermas. Allí dice, por ejemplo, que las razones que ha tenido para emprender lo que Habermas llama “el giro pragmático” son “exaltar la solidaridad por sobre la objetividad, dudar de que hay algo así como ‘el

está más allá del proceso justificatorio mismo. Según su punto de vista, perseguimos la justificación de las creencias, no en virtud de la verdad, sino para generar consensos: “Aún se pueden encontrar profesores de filosofía que dirán solemnemente que están buscando la *verdad*, y no sólo un relato o un consenso sino una representación auténtica, manejable y exacta de la forma en que el mundo es”⁴⁵. La tesis de Rorty es que la investigación no debería apuntar a la objetividad ni a la verdad como correspondencia con el mundo, sino a la solidaridad: “Los pragmatistas deseáramos sustituir el deseo de objetividad —el deseo de estar en contacto con una realidad que sea algo más que alguna comunidad con la que nos identificamos— por el deseo de solidaridad con esa comunidad”⁴⁶. Empero, una vez que se sostiene que la justificación no tiene por meta la verdad, que no buscamos argumentos para probar la verdad de nuestras creencias sino simplemente para persuadir a los otros, cabe preguntarse: ¿qué es la justificación? ¿Qué significaría “una mejor justificación”? ¿Puede significar algo más que “que produce consenso”? Puesto que —desde un punto de vista rortiano— una adecuada justificación no es adecuada porque conduce a creencias verdaderas, ¿puede significar algo más que eso? Pero si esto es así, no hace falta apelar a la mejor evidencia ni a los mejores argumentos; bastan la negociación y estrategias psicológicamente persuasivas⁴⁷. Además, hablar de audiencias que están en mejores condiciones epistémicas presupone que la justificación *no* es relativa a audiencias particulares, pues la expresión “mejor que” introduce una comparación entre dos o más audiencias para las cuales, independientemente de lo que sostengan *de facto*, hay una mejor justificación para sus creencias. Y esto, sin duda, es incompatible con la concepción de la justificación sostenida por Rorty. La inconsistencia de la posición de Rorty reside en su pretensión de hablar de mejores audiencias sin reconocer al mismo tiempo una concepción de la justificación que no es relativa a audiencias particulares.

Hasta aquí he argumentado que el uso cauteloso de “verdadero” no puede explicarse como Rorty sugiere, esto es, apelando a un contraste entre lo justificado para distintas comunidades pues, o bien el contraste solo señala una diferencia que carece de toda relevancia epistémica⁴⁸, o bien contrapone

deseo por la verdad’ distinto del deseo de justificación” Cfr. “Response to Habermas”, Brandom, R., op. cit., p. 56. En su respuesta a McDowell, dice Rorty: “Pienso que si hacemos nuestro mejor esfuerzo con nuestros pares, no necesitamos preocuparnos en responder a otras normas ni al mundo”, Brandom, R., op. cit., p. 127.

⁴⁵ Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 86. En discusión con McDowell, dice Rorty: “La ‘fachada’ de convencer a sus pares es la cara de la verdad misma. Pues no hay manera de meter una cuña entre convencer a sus pares y dirigir su significado al mundo”, “Response to McDowell”, Brandom, R., op. cit., p. 127.

⁴⁶ Rorty, R., *ORT*, p. 39. Obsérvese que ni en esta cita ni en la anterior Rorty contrapone la correspondencia con lo conveniente como meta de la indagación o de la justificación. El punto que pretende enfatizar es que la justificación, en lugar de buscar la verdad, debería estar orientada al consenso o la solidaridad.

⁴⁷ Susan Haack también ha criticado la idea de Rorty de que la verdad no es la meta de la indagación. Si la entiendo bien, lo que ella resalta es que la búsqueda de la verdad *introduce* una diferencia en la práctica, pues la búsqueda de la verdad nos demanda la obtención de la mejor evidencia disponible y una actitud falibilista en la investigación, esto es, nos compromete a retirar nuestras hipótesis si los argumentos en contra son buenos. Nada de esto tiene que suceder si la indagación sólo busca el consenso o la conversación. Haack, S., *Manifesto of a Passionate Moderate*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 18-21.

⁴⁸ Esto conduciría al relativismo: cada comunidad tendría por justificadas las creencias que respetan sus propios estándares de justificación. No entiendo por qué esto debería ser llamado “etnocentrismo” y no simplemente “relativismo”. Por ejemplo, dice Rorty: “El único criterio de que disponemos para aplicar la palabra ‘verdadero’ es la justificación, y la justificación siempre es

comunidades en mejores y peores condiciones epistémicas, pero entonces esa diferencia ha de explicarse en función de las ideas que precisamente Rorty se propone rechazar: que la justificación no es relativa a las audiencias particulares, que la verdad es la meta de la investigación y que la verdad introduce una diferencia con respecto a la justificación. Ahora bien, el uso cauteloso de “verdadero” (correctamente entendido) es el que pone de manifiesto el carácter falible de toda investigación; puesto que Rorty no da cuenta –según creo– de este uso, tampoco puede hacer lo propio con respecto al falibilismo. Para poder decir que una audiencia ha sostenido creencias falsas en el pasado, por ejemplo, debe establecerse un contraste entre comunidades en mejores y peores condiciones epistémicas; pero, si estoy en lo cierto, Rorty no puede explicar satisfactoriamente este contraste y, por tanto, tampoco puede dar cuenta del falibilismo. En lo que sigue, expongo el argumento con más detalle.

Supongamos que la comunidad C, en el tiempo t1 cree que p; y supongamos también que C en el tiempo t2 cree que $\neg p$ (llamémosla C*). Asumamos que C* está en lo cierto. Ahora bien, ¿con qué nos comprometemos al decir que C* está en lo cierto y que C está equivocada? Dice Rorty: “El único criterio de que disponemos para aplicar la palabra ‘verdadero’ es la justificación, y la justificación siempre es relativa a un auditorio”.⁴⁹ Sin duda, tanto C como C* tienen por justificada su creencia. ¿Cómo puede Rorty decir que C está equivocada? Si debemos manejarnos exclusivamente en términos de “justificación relativa a un auditorio”, no veo cómo podría Rorty responder la pregunta. Si C debe reconocer que la justificación esgrimida por C* es mejor, no sólo para C*, sino también para ella misma, entonces la justificación no es meramente relativa a un auditorio. ¿Qué es, pues, lo que debemos presuponer cuando decimos que en el pasado hemos tomado por verdaderas ciertas creencias que ahora juzgamos como falsas? En mi opinión, la noción de verdad como algo que puede trascender su reconocimiento y como una propiedad que los enunciados no pueden perder. El argumento es como sigue: si p es falso, no describe correctamente el mundo, esto es: el mundo no es como cree C que es.⁵⁰ Esto implica que $\neg p$ es verdadero aun cuando C crea lo contrario, es decir, la verdad de $\neg p$ trasciende su reconocimiento por parte de C. Ahora, es la verdad de $\neg p$ en los momentos t1 y t2 la que permite decir retrospectivamente que C estaba equivocada al creer que p. Es debido al hecho de que en t1 (cuando C creía que p) $\neg p$ ya era verdadero que tiene sentido decir ahora que C estaba equivocada al creer que p. Si la verdad de $\neg p$ no trascendiera espacio y tiempo, $\neg p$ debería relativizarse a la comunidad C* en particular y a t2 en particular (y también p debería relativizarse a C en t1). En ese caso, $\neg p$ sería correcto sólo para C* en t2. Pero entonces, $\neg p$ no sería válido para C en t1, y si C creyera justificadamente que p, entonces p sería correcto. Se sigue que C y

relativa a un auditorio”, *TP*, p. 4. Aquí tampoco se entiende cómo, si justificación y verdad no hacen ninguna diferencia práctica, puede el primero de estos términos ser criterio del otro. Me parece que es una constante en la obra de Rorty el que continuamente nos esté diciendo que verdad y justificación no son propiedades distintas cuando, al mismo tiempo, los distingue una y otra vez.

⁴⁹ Rorty, R., *TP*, p. 4.

C*, tratando con el mismo mundo, considerarían como correctos tanto p como $\neg p$ en t_1 y t_2 respectivamente. Pero p en t_1 y $\neg p$ en t_2 no pueden ser ambos verdaderos (aunque tal vez pudieran estar justificados). En este sentido, Putnam ha argumentado a favor de la distinción entre verdad y justificación sirviéndose del siguiente ejemplo: probablemente, el enunciado “La Tierra es plana” era racionalmente aceptable hace 3000 años, pero no lo es hoy. No obstante —continúa Putnam— sería erróneo decir que ese mismo enunciado era verdadero hace 3000 años, pues ello significaría que la Tierra ha cambiado de forma⁵¹. El punto a destacar es que si la verdad de las creencias se relativiza a cada comunidad y a cada momento, cualquiera sea la creencia que una comunidad crea justificadamente será correcta por el simple hecho de estar justificada. Es más, si se acepta este punto de vista, C* debería conceder que C está en lo correcto al sostener que p es verdadera en t_1 , y al mismo tiempo, debería reconocer que C* está en lo correcto al sostener $\neg p$ en t_2 como verdadera. En esta situación carecería de sentido decir que C en t_1 estaba equivocada, porque ¿equivocada con respecto a qué? Si una comunidad cree justificadamente que p , y si la justificación siempre es relativa a cada audiencia, y si no hay más que decir acerca de la verdad que lo que podemos decir acerca de la justificación, luego no hay ninguna instancia allende las audiencias particulares con respecto a la cual podamos decir que una comunidad en particular está equivocada. Por tanto, si no se supone una noción de verdad que no es relativa a cada audiencia, entonces no hay un parámetro en virtud del cual juzgar que una comunidad sustenta (o sustentó) creencias falsas.

Esto también puede verse si prestamos atención a los componentes de nuestra noción de “saber”. De acuerdo al esquema tradicional⁵², las condiciones necesarias y suficientes para establecer que alguien (S) sabe algo (p) son las siguientes:

S sabe que p si y sólo si

- 1) S cree que p
- 2) p es verdadero
- 3) S está justificado en creer que p

Decir que p está justificado es decir que tenemos buenas razones para pensar que es verdadero, pero decir que p es verdadero es decir que el mundo es tal como lo describe p ⁵³. Un enunciado p puede ser verdadero (2) y, con todo, no estar justificado; y al revés, p puede estar justificado (3) y sin embargo ser

⁵⁰ No es esencial para el argumento sostener una noción robusta de “verdadero” ni de “descripción”. Basta, en mi opinión, una noción de verdad como “correspondencia” intra-teórica, que Rorty, por cierto, acepta (aunque la considera trivial). En este sentido, Rorty afirma que las descripciones pueden ser verdaderas o falsas. Basta, pues, aquí, este sentido trivial de “verdadero”.

⁵¹ Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 64. Una crítica muy dura de la concepción rortyana de la verdad y en general de su rechazo de la epistemología puede encontrarse en Haack, S., *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997, cap. 9. Haack califica como “cínica” la posición ironista de Rorty y llama a su pragmatismo “vulgar”. La respuesta de Rorty puede hallarse en Saatkamp, H., *Rorty & Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995, pp. 148-153.

⁵² Aquí dejo de lado las dificultades puestas de relieve por Gettier en su artículo “Is justified true belief knowledge?”, *Analysis*, 23/6 (1963), pues con ellas éste intenta mostrar la incompletud de dichas condiciones, mientras que mi argumentación tiende a demostrar sólo la irreductibilidad de la verdad a la justificación.

⁵³ Valgan aquí las observaciones hechas en la nota 49.

falso⁵⁴. Aunque sea cierto que –como afirma Rorty- la asertabilidad justificada es el único criterio de verdad del que disponemos, de aquí no se sigue que verdad y justificación sean lo mismo. En efecto, no podemos decir que S sabe p si sólo cumple con las condiciones 1) y 3), pues p podría ser falso. Lo que explica la posibilidad del falibilismo es, justamente, el hecho de que se pueden cumplir estas dos condiciones sin que lo haga 2). Si esta condición, lógica y analíticamente independiente, es explicada en función de alguna variante de 3) como “lo que otra comunidad está justificada en creer”, entonces se pierde de vista el punto de referencia común en virtud del cual se puede determinar la corrección. Mantener estas tres condiciones de forma independiente nos permite explicar por qué no podemos decir que *sabíamos* algo que resultó ser falso, mientras que podemos decir, sin contradicción alguna, que estábamos *justificados* (dada la información de la que disponíamos) al creer algo que resultó ser falso⁵⁵. Si uno quisiera manejarse únicamente con 1) y 3) –como es la pretensión de Rorty- entonces no podría dar cuenta consistentemente del falibilismo, pues los desajustes entre 2) y 3), que son los que hacen inteligible el error, la autocorrección y que explican cómo es posible decir que estábamos equivocados, desaparecerían. S podría estar justificado en creer que p en un momento dado (en t1, por ejemplo) y luego podría estar justificado en creer $\neg p$ en t2 y así sucesivamente, y no habría ninguna razón para pensar que lo sostenido en t1 o t2 es incorrecto, pues no habría ningún parámetro con respecto al cual juzgar que lo justificado por S en cada uno de los momentos en los que sostiene p y $\neg p$ pudiera ser incorrecto. S estaría en lo cierto al sostener p en t1 y también estaría en lo cierto al sostener $\neg p$ en t2. Lo que se sigue de esto es que S siempre está en lo correcto, sostenga lo que sostenga. Naturalmente, esto es insostenible; pero se sigue de la tesis de que podríamos arreglárnoslas sin la distinción entre verdad y justificación⁵⁶.

Uno de los factores esenciales que impiden la identificación de la verdad con la justificación radica en la validez incondicional que atribuimos a la primera, pero no a la segunda. En efecto, mientras que tiene sentido decir que la justificación es algo que los enunciados pueden perder, no sucede lo mismo

⁵⁴ En su excelente artículo “Universalismo y pluralismo en la ética del discurso”, Cristina Lafont explica la irreductibilidad de verdad y justificación en estos términos: “Por una parte, la irreductibilidad de la verdad a la justificación o aceptabilidad racional expresa la validez trascendente de todo contexto de la primera en contraste con la segunda. Esta trascendencia de contexto deja abierta la posibilidad de encontrar (...) un modo de defender la validez de un enunciado o norma particular que aquí y ahora parece ser completamente injustificable. Por otra parte, la irreductibilidad de la justificación a la verdad es lo que nos fuerza a *probar* nuestras pretensiones de verdad (...) para que sean aceptables como justificadas y, por consiguiente, lo que nos obliga a retractarnos de nuestra pretensión de *saber* mientras no dispongamos de dicha prueba –mientras nuestras razones o justificaciones no resulten intersubjetivamente convincentes”, Lafont, Cristina, “Universalismo y pluralismo en la ética del discurso”, *Isegoría*, 17, 1997, p. 44

⁵⁵ No quisiera dejar pasar la oportunidad de señalar aquí las condiciones que en mi opinión son indispensables para hacer posible el falibilismo: 1) que hay un único mundo al cual se refieren todas nuestras teorías y que nos permite identificar los mismos objetos bajo diferentes descripciones, 2) que el mundo es independiente de lo que creemos acerca de él, 3) que la verdad de los enunciados es independiente de nuestra creencia en su verdad, 4) que la verdad es distinta de la justificación y 5) la idea de una comunidad de investigadores que se extienda indefinidamente en el tiempo

⁵⁶ Más aun, creo que si examinamos la expresión “S cree justificadamente que p”, deberemos concluir que ello supone la distinción verdad-justificación. Se suele decir que creer que p es considerar a p como verdadero. Me parece que la expresión “creo que p” en tanto equivalente a “considero que p es verdadero” no puede parafrasearse en términos de justificación. Ahora bien, creer que p no es lo mismo que tener por justificado a p, pues puedo creer que p sin tener razones a favor de p. Hay aquí una

con la verdad. Precisamente, la distinción entre verdad y justificación nos permite reconocer retrospectivamente los enunciados que han perdido su justificación como falsos. Si no presuponemos una distinción entre verdad y justificación, entonces sólo tenemos opiniones diferentes justificadas por comunidades diferentes y nada más; y esto, como hemos visto, no nos autoriza a hablar de audiencias en mejores y peores condiciones epistémicas. Además, mientras que la justificación admite la gradualidad (los enunciados pueden estar más o menos justificados) la verdad no (no tiene sentido decir que los enunciados son más o menos verdaderos). Esto se debe a que la justificación es una función del estado de conocimiento de cada comunidad o audiencia en cuestión, mientras que la verdad no. Dicho en otros términos: la justificación depende de las razones de que disponga una comunidad cualquiera para fundamentar sus enunciados, pero esto no sucede con la verdad, pues ésta depende de la forma de ser del mundo. El falibilismo se explica por el desajuste entre lo que *es* verdad y lo que, en virtud de la justificación que tenemos para nuestras creencias, *creemos* que es verdad. Es debido a que estas dos instancias son distintas que podemos decir que, a pesar de la justificación que teníamos para nuestras creencias, estábamos equivocados, es decir, teníamos por verdaderas creencias que eran falsas.

La conclusión que extraigo de toda esta discusión es la siguiente: 1) Rorty no ha probado que la verdad y la justificación no introducen una diferencia relevante en la práctica de la investigación, 2) la explicación que ofrece del llamado uso cauteloso de “verdadero” se muestra como inconsistente tan pronto nos preguntamos cómo puede explicar Rorty la idea de audiencias en mejores condiciones epistémicas sin apelar a una distinción entre la verdad y la justificación, 3) de 2) se sigue que, para hacer inteligible el falibilismo, es menester distinguir entre verdad (como una propiedad que trasciende su reconocimiento, que es incondicional y no relativizable a audiencias particulares) y la justificación.

5.6. Progreso, justificación y cambio conceptual

Veamos, por último, qué sucede con la noción de “progreso”. Si mi argumentación de arriba es correcta, esto es, si el pragmatismo de Rorty no puede dar cuenta realmente del falibilismo, sería de esperar que tampoco pudiera Rorty explicar consistentemente la noción de “progreso”. En efecto, la idea de falibilismo está estrechamente conectada a la de comunidades en mejores y peores condiciones epistémicas, la cual, a su vez, está ligada a la noción de progreso. Se supone que ha habido progreso en el conocimiento, por ejemplo, si es posible establecer una contraposición entre comunidades más y menos capaces de explicar cómo funciona el mundo.

Sobre la idea de “progreso”, dice Rorty:

diferencia pragmática: se puede preguntar a alguien *qué* es lo que cree, pero además, puede preguntársele *por qué* lo cree. Obviamente, las preguntas son distintas y las conductas que generan son distintas.

i) “Es bueno pensar en el progreso de la manera en que Kuhn nos propuso hacerlo: como la capacidad de resolver, no sólo los problemas que nuestros predecesores ya resolvieron, sino también algunos nuevos. En este sentido, Newton hizo un progreso sobre Aristóteles, y Einstein sobre Newton, pero ninguno se acercó más que los otros a la verdad, o al carácter intrínseco de la realidad.”⁵⁷

ii) “Una vez que uno ve que “La ciencia puede predecir en la medida en que aprehende correctamente la realidad” es una encantación más que una explicación (porque no tenemos un test para el *explanans* distinto de nuestro test para el *explanandum*), parece suficiente simplemente definir el progreso científico como una habilidad incrementada para hacer predicciones”⁵⁸.

De estos pasajes se desprende claramente que el progreso en la ciencia no ha de concebirse como una progresiva y cada vez más adecuada aprehensión de la realidad, sino en términos pragmáticos, como un aumento de nuestro poder predictivo sobre el mundo. No obstante, independientemente del rechazo rortyano del intento realista por dar cuenta del éxito de la ciencia⁵⁹, me parece que su afirmación de que el progreso científico debe ser concebido en términos del aumento del poder predictivo no es consistente con otras tesis sostenidas por Rorty. Considérese, por ejemplo, la siguiente afirmación de Rorty:

“No hay (...) ninguna razón para pensar que las creencias en mejores condiciones de justificarse sean las más probablemente verdaderas, ni que las menos justificables sean las que con más probabilidad resulten falsas. El hecho de que la mayoría de las creencias sean justificadas, como el hecho de que la mayoría de las creencias sean verdaderas, es una mera consecuencia más del carácter holista de la adscripción de creencias”⁶⁰.

¿Por qué no decir que las creencias en mejores condiciones de justificarse son las que mejor permiten predecir el mundo? ¿Cómo es que hemos logrado, si no, los éxitos predictivos que todos (Rorty incluido) reconocemos? Desde un punto de vista descriptivo, es dudoso que la mayoría de nuestras

⁵⁷ Rorty, R., *TP*, p. 7. En otro lugar: “Ciertamente, hemos estado progresando por nuestras luces. Esto significa que somos mucho más capaces de servir a los propósitos que deseamos, y de tratar con las situaciones que creemos que enfrentamos que nuestros ancestros. Pero cuando hipostasiamos el adjetivo “verdadero” en “Verdad” y preguntamos acerca de nuestra relación con él, no tenemos absolutamente nada que decir”, *Ibid*, p. 4

⁵⁸ Rorty, R., *TP*, p. 5. En otro lugar había dicho: “El prestar atención (...) a los vocabularios en los que se formulan las proposiciones antes que a las proposiciones consideradas individualmente, hace que caigamos en la cuenta, por ejemplo, de que el hecho de que el vocabulario de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente de lo que lo hace el de Aristóteles, no quiere decir que el mundo hable newtonianamente”, Rorty, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 6.

⁵⁹ Algunos comentaristas han criticado este punto aduciendo que el éxito predictivo obtenido por la ciencia se toma en un misterio en la filosofía de Rorty. Cfr. D. Vaden House, *Without God or His Doubles. Realism, relativism and Rorty*, New York, E.J.Brill, 1994, p. 126

⁶⁰ Rorty, R., *EC*, p. 34. También, Cfr. “Is Truth a Goal of inquiry?”, *TP*, p. 24.

creencias estén justificadas. Además, en vistas de la discusión presente, lo importante es determinar si las creencias están *adecuadamente* justificadas. Una vez que se sostiene –como hace Rorty– que la mayoría de nuestras creencias están justificadas, pierde toda su fuerza de contraste la distinción entre audiencias en mejores y peores condiciones epistémicas. Pero es precisamente en virtud de este contraste que podemos hablar de progreso: se supone que nuestro actual éxito predictivo se debe a que disponemos de una mejor justificación para las creencias, se supone que muchas de las creencias sostenidas en el pasado eran incorrectas y carecían de un fundamento adecuado. Si no establecemos una conexión entre una mejor justificación para nuestras creencias y el éxito predictivo, no sólo este último quedaría sin explicación alguna, sino que no sería posible establecer los contrastes que son necesarios para que la noción de “progreso” tenga sentido. La concepción holista de Rorty pasa por alto, en mi opinión, dos cosas: primero, que nuestro cuerpo de creencias nunca es totalmente coherente. Siempre hay grupos de creencias en conflicto que coexisten más o menos pacíficamente hasta tanto alguien intente hacer más coherente su conjunto de creencias; y aquí no todas las creencias pueden estar igualmente justificadas. Este hecho nos obliga a distinguir entre mejores y peores formas de justificar las creencias. Tal vez sea cierto que, como sugiere Rorty, no podemos sino justificar nuestras creencias⁶¹, pero de aquí no se sigue que todas nuestras creencias están *adecuadamente* justificadas. Y la noción de “creencias adecuadamente justificadas” es la que es relevante para la idea de “progreso”. En segundo lugar, si aceptamos la afirmación de Rorty, se torna difícil concebir lo que Kuhn llamaba “revoluciones científicas”, pues tales cambios conceptuales seguramente implican que, a la luz del nuevo vocabulario, las creencias pasadas no estaban adecuadamente justificadas. Se supone que, a la luz de lo que actualmente sabemos acerca del mundo, tenemos mejores razones para fundamentar nuestras creencias. Si la diferencia entre mejores y peores formas de justificar las creencias no puede trazarse, entonces tampoco puede hacerse inteligible la noción de “progreso”.

La otra razón por la cual parece inconsistente la idea de progreso en la filosofía de Rorty se debe a su concepción de los cambios conceptuales. De acuerdo con su tesis acerca de la contingencia del lenguaje, los vocabularios son herramientas que utilizamos para diversos fines. Todo vocabulario es el resultado de un largo proceso de literalización de metáforas que en su momento introdujeron nuevas formas de hablar. Este proceso es enteramente contingente, pues la aparición de las nuevas metáforas que van sedimentando en la cultura bien podría no haberse dado. Desde esta óptica, la historia de la cultura es concebida como una sucesión de lenguajes, de metáforas que surgen contingentemente debido a causas que la mayoría de las veces desconocemos. No hay ningún *telos* en la historia, ninguna esencia por realizar, sino la sustitución contingente de metáforas y vocabularios por otros nuevos. Pero, puesto que el

⁶¹ Cfr. Rorty, R., “Response to Haack”, en Saatkamp, H., Jr., *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.

mundo –según Rorty- no puede darnos un criterio para la adopción de vocabularios⁶² y tampoco hay un punto de vista trascendental que nos pueda servir de apoyo para la elección de metáforas nuevas, el cambio conceptual no puede tener un sustento racional:

“Tenemos que ver las constelaciones de fuerzas causales que llevaron a hablar del ADN o del Big Bang como las mismas fuerzas causales que llevaron a hablar de ‘secularización’ o de ‘capitalismo tardío’. (...) El uso metafórico que Aristóteles hace de *ousta*, el uso metafórico que San Pablo hace de *agape*, y el uso metafórico que Newton hace de *gravitas*, fueron los resultados de rayos cósmicos que incidieron en la fina estructura de algunas neuronas fundamentales de sus respectivos cerebros. O, más plausiblemente, fueron el resultado de algún episodio singular de su infancia: ciertos caprichos obsesivos dejados en esos cerebros por traumas idiosincrásicos”⁶³.

En *CIS* también afirma:

“Aceptar la afirmación de que no hay un punto de vista fuera del particular vocabulario temporal e históricamente condicionado que actualmente estamos usando, desde el cual juzgar este vocabulario, es abandonar la idea de que puede haber razones para el uso de lenguajes tanto como razones en los lenguajes para creer en los enunciados”⁶⁴.

“Las nuevas metáforas son causas, pero no razones para los cambios de creencia”⁶⁵.

Y en *EC*, más explícitamente: “Uno puede estar comunicado y estar en desacuerdo sin involucrarse en una discusión (...) es lo que sucede cuando descubrimos que no podemos encontrar premisas comunes, cuando tenemos que concordar en que diferimos, cuando empezamos a hablar de ‘gustos diferentes’. La comunicación no requiere más que el acuerdo en usar los mismos instrumentos para satisfacer necesidades compartidas. La discusión exige el acuerdo acerca de cuáles son las necesidades que tienen prioridad”⁶⁶.

Es la renuncia, ya adelantada en *PMN*, a la idea de un marco universal que tornaría conmensurable todo vocabulario junto con el énfasis romántico en la imaginación y la creación lo que conduce a Rorty,

⁶² “El mundo no habla. Solo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Solo otros seres humanos pueden hacerlo” Rorty, R., *CIS*, p. 26.

⁶³ Rorty, R., *CIS*, p. 16-17.

⁶⁴ Rorty, R., *CIS*, p. 48

⁶⁵ Rorty, R., *CIS*, p. 50.

en el fondo, a estas expresiones. Ciertamente, hay muchos tópicos acerca de los cuales tal vez no tenga sentido el requisito de un acuerdo argumentativo, pero no es este el caso cuando pensamos en creencias que se refieren al mundo. Cómo sea el mundo, qué enunciados han de ser considerados como verdaderos o falsos no es una cuestión de gustos. La relevancia de esta discusión radica en que si Rorty está en lo cierto en estos puntos, entonces no es sencillo ver cómo podría dar acomodo a estas ideas en su concepción del progreso, ya sea en ciencia, en filosofía o en ética, habida cuenta del carácter no racional de los cambios de vocabulario. Si no hay razones para el uso de lenguajes tampoco las hay para justificar un cambio de vocabulario, y si esto es así, tampoco puede haber razones para decir que un lenguaje o vocabulario es mejor que otro. Pero si no se puede decir que un vocabulario es mejor que otro, tampoco puede decirse que hay progreso. Dicho de otro modo, si la noción de “comunidad” se refiere únicamente a comunidades históricas y concretas, con criterios, creencias e intereses particulares; si no hay premisas comunes entre comunidades que hagan posible la discusión (ya sea que esta verse sobre criterios, creencias o intereses); si los cambios de creencias dependen de causas más que de razones y si, además, la verdad no es más que justificación, entonces, digo, si se aceptan estas premisas, no veo en qué sentido Rorty puede seguir hablando de progreso. Ciertamente, lidiamos mejor con el mundo que nuestros antepasados, pero esto se debe a que contamos con *mejores* herramientas conceptuales y tecnológicas; y esto significa que tenemos *razones* para preferir nuestros actuales vocabularios a los que se sostuvieron en el pasado. El problema no reside simplemente en si debemos utilizar la idea de un acercamiento a la verdad o si, en cambio, debemos concebir el progreso como un aumento de nuestro poder de predicción; la cuestión es, más bien, con qué supuestos hemos de comprometernos cuando asumimos que la noción de “progreso” tiene sentido. Mi tesis, aquí, es que algunos supuestos filosóficos de Rorty son incompatibles con su aceptación de la idea de progreso como incremento de la predicción. En mi opinión, cuando pensamos en el mayor poder predictivo de la ciencia contemporánea, necesitamos suponer:

1) un interés común (el interés por la predicción, por ejemplo) que atraviesa a las diversas comunidades y que define problemas que permanecen a través del tiempo, pues, de otro modo, no habría un punto de referencia común para establecer la comparación que exige la noción de “progreso”;

2) una discusión (real o posible) entre comunidades (esto es, algunas premisas comunes) para poder sostener que en el pasado se cometieron errores⁶⁷. En otros términos, es preciso postular una comunidad indefinida de investigadores (Peirce). Si no hubiera una discusión inter-comunidades, estas permanecerían cerradas, como mónadas “sin ventanas”, inmunes a los juicios de otras comunidades.

3) el punto anterior sugiere que la noción de progreso supone la idea de racionalidad en los cambios de vocabularios. Si no hubiera razones para los vocabularios que actualmente sustentamos, no

⁶⁶ Rorty, R., *EC*, p 65 y 66

⁶⁷ Algo que requiere, además, como he argumentado, la distinción verdad-justificación.

podríamos explicar por qué los utilizamos hoy en día⁶⁸. Esto sería equivalente a afirmar que sólo el azar nos ha ubicado en donde estamos.

5.7. Conclusión

En síntesis: he intentado poner de manifiesto algunas dificultades a las que se halla expuesto el pragmatismo de Rorty. Si los argumentos arriba aducidos son correctos, entonces pueden extraerse las siguientes conclusiones: en primer lugar, Rorty debería aclarar cómo se pueden sustentar consistentemente y al mismo tiempo las concepciones pragmatistas y deflacionistas acerca de la verdad; en segundo lugar, la verdad parece introducir una diferencia esencial en la práctica con respecto a la justificación: torna inteligible el falibilismo, orienta a la investigación y le otorga a la justificación su carácter epistémico. Finalmente, la noción de “progreso” no sólo supone lo que recién he mencionado, sino que también implica el rechazo de la concepción rortyana del cambio conceptual.

⁶⁸ Naturalmente, Rorty argüiría que utilizamos los vocabularios que actualmente utilizamos porque nos resulta beneficioso, pero entonces la argumentación vuelve a empezar: ¿no es ésta una razón para preferir a Newton o Einstein sobre Aristóteles? ¿No significa esto que Aristóteles no puede explicar el mundo tal como lo hacen Newton y Einstein? ¿No debemos suponer un interés inter-comunidades por explicar-predecir cómo se comporta el mundo? etc.

CAPITULO VI

¿UNIVERSALISMO O ETNOCENTRISMO?

Cuando alguien hace una aserción verdadera, entendemos que describe correctamente el mundo. Si esto es así, pareciera que la aserción nos dice cómo es el mundo independientemente de lo que los sujetos que la entienden crean o sostengan. Esto es, alguien puede sostener que la aserción en cuestión es falsa; pero si realmente la aserción es verdadera, simplemente esa persona está equivocada. Lo dicho hace comprensible que expresiones como “Verdadero para mí, pero no para usted” o “Verdadero en mi comunidad, pero no en la suya”, carezcan de objeto. Dicho en otros términos: se supone que la verdad trasciende su reconocimiento *de facto*. El que alguien crea o no que una aserción es verdadera no afecta, por así decirlo, la verdad de la aserción. En ocasiones, se ha sugerido que este punto de vista implica una postura epistemológica equivocada, que supone la idea del Ojo de Dios, pues, ¿quién, si no, podría juzgar en última instancia la verdad de las creencias cuando los agentes mismos no pueden hacerlo o están equivocados? Parece que una explicación de este tipo sugiere que podría haber creencias verdaderas no creídas por nadie, como si estuvieran en un cielo platónico, esperando ser descubiertas por seres finitos y limitados como nosotros. Ciertamente, esta idea resulta difícilmente plausible. Pero el *explanandum* me parece que se mantiene de todas formas. Es este: si una aserción es verdadera, es verdadera independientemente de que los usuarios de un lenguaje lo crean así. El hecho de creer en la verdad de una aserción no la hace verdadera y, viceversa, el no creer en ella no hace que pierda esa propiedad. Negar esta tesis implicaría afirmar que quienquiera que crea algo, siempre lo cree con verdad; y esto, sin duda, es absurdo. ¿Cómo explicar, entonces, esta trascendencia de la verdad? Intentaré elucidar esta cuestión sirviéndome del debate entre Habermas y Rorty sobre la supuesta independencia del contexto de las pretensiones universales de validez que el primero sostiene en el marco de su teoría de la acción comunicativa.

6.1. El contexto de la discusión: el giro pragmático

Tanto Habermas como Rorty están de acuerdo en la crítica que autores como Peirce, Wittgenstein, Sellars, Heidegger y Dewey han dirigido contra la epistemología tradicional. Uno y otro cuestionan los supuestos mentalistas de fondo de la tradición de Descartes, Locke y Kant: el Mito de lo Dado, la idea del pensamiento como representación y el mito de la verdad como certeza. No hay experiencias no interpretadas y accesibles sólo en privado que no puedan ser cuestionadas según criterios públicos. El lenguaje no es un medio de representación. El conocimiento de objetos, tal como lo ha planteado la

tradicón, no es un modelo adecuado para el conocimiento de estados de cosas proposicionalmente articulados. La verdad únicamente puede ser justificada sobre la base de razones. En la medida en que la relación sujeto-objeto es simplemente proyectada sobre la relación oración-hecho –como la representación de objetos- el giro lingüístico deja intacto el espejo de la naturaleza. Junto con Peirce, Habermas y Rorty proponen abandonar esta concepción bipolar para introducir un tercer actor en este esquema: una comunidad de interpretación. El mundo objetivo se convierte, así, no en algo que debe ser reflejado, sino en el punto de referencia común de un proceso de comunicación entre los miembros de la comunidad de comunicación que pretenden arribar a un acuerdo sobre algo en el mundo. Los hechos comunicados no pueden separarse del proceso de comunicación, ni la suposición de un mundo objetivo del horizonte interpretativo intersubjetivamente compartido dentro del cual operan los participantes de la comunicación. El conocimiento no es correspondencia de las oraciones con los hechos. Desde esta perspectiva pragmática sale a la luz una amplia gama de interacciones y tradiciones comunes, esto es, el espacio público de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. Como dice Habermas: “El ‘modelo de la comunicación’ del conocimiento arroja luz sobre el punto de que no tenemos acceso inmediato a las entidades en el mundo, independientemente de nuestras prácticas de entendimiento y del contexto lingüísticamente constituido de nuestro mundo de la vida”¹. Desde este enfoque, el giro pragmático viene a radicalizar y completar al llamado giro lingüístico de modo que el modelo del espejo de la naturaleza (o la filosofía de la subjetividad, en el vocabulario de Habermas) queda definitivamente superado. Con todo –sostiene Habermas- Rorty no emprende el giro pragmático del modo correcto. A diferencia de Putnam – que enfatiza el hecho de que las condiciones para la objetividad del conocimiento sólo pueden ser analizadas en conexión con las condiciones intersubjetivas de un acuerdo mutuo- Rorty se deshace resueltamente de la intuición realista de la cual la epistemología había tratado erróneamente de dar cuenta. En Rorty, “estar en contacto con la realidad” es directamente reemplazado por “estar en contacto con una comunidad humana”. Ciertamente, con el giro pragmático la autoridad epistémica de la primera persona del singular, que inspecciona su propio interior, es desplazada por la primera persona del plural, por el “nosotros” de la comunidad de comunicación frente a la cual hemos de justificar nuestras creencias. Sin embargo –sostiene Habermas- es la interpretación empirista que Rorty hace de esta nueva autoridad lo que lo conduce a equiparar al conocimiento con lo que es racionalmente aceptable de acuerdo con los estándares de nuestra comunidad. Dicho en otros términos: el giro pragmático no lleva necesariamente al contextualismo. En vena kantiana, en lugar de hablar de una conciencia en general, Habermas se refiere a la idea de una comunidad de comunicación en general. Como se sabe, el resultado más cabal de ello es lo que Habermas llama “pragmática universal”. En contraposición, desde la perspectiva de Rorty, cualquier

¹ Habermas, J., “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, Brandom, R., (ed), *Rorty and his critics*, Blackwell, Massachusettes, 2000, p. 36

intento que pretenda ir más allá del contextualismo es visto como una recaída en el fundacionismo: “Si vemos al conocimiento como una cuestión de conversación y de práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza, probablemente no vislumbraremos ninguna metapráctica que sirva de crítica de todas las formas posibles de práctica social”².

Para Habermas, el contextualismo es, dentro del *linguistic turn*, la figura paralela –aunque no equivalente– a la del escepticismo dentro del paradigma de la conciencia. El giro pragmático no deja lugar alguno para las dudas escépticas sobre el mundo externo. Esas dudas –sostiene Habermas– han sido desenmascaradas por Peirce y Wittgenstein como contradicciones performativas. Por otro lado, la validez de las proposiciones se revela, ya no como certeza subjetiva, sino como justificación para una comunidad. Ahora, como las verdades son accesibles sólo en la forma de la aceptabilidad racional, la cuestión que surge es la de cómo la verdad de un enunciado puede ser aislada del contexto en la cual adquiere su justificación. El problema sería, pues, este: cómo compatibilizar el hecho de que no podemos trascender el horizonte lingüístico de las creencias justificadas con la intuición de que los enunciados verdaderos se ajustan a los hechos³. En este marco es que surge la disputa entre Habermas y Rorty sobre el contextualismo. La verdad no puede concebirse como correspondencia con el mundo porque no podemos salir del lenguaje mientras lo usamos. No podemos comparar las expresiones lingüísticas con una porción de realidad no interpretada. En esto Habermas y Rorty están de acuerdo. Con todo, la concepción correspondentista de la verdad señalaba un aspecto de dicho concepto que Habermas cree preciso conservar: la noción de validez incondicional. Y este rasgo es el que se pierde en una concepción coherentista de la verdad. Mientras que las aserciones justificadas pueden resultar falsas a pesar de todo, pensamos que la verdad es una propiedad que los enunciados no pueden perder⁴. Lo que el mismo Rorty llama “uso cauteloso” de “verdadero” conecta –según Habermas– con este rasgo de incondicionalidad que apunta más allá de toda evidencia disponible. El uso cauteloso no es sólo un indicador de nuestro falibilismo (como sostiene Rorty), sino que nos recuerda que no debemos confundir el significado parroquial de “p es racionalmente aceptable en un contexto dado de justificación” con el significado descontextualizado de “p es racionalmente aceptable”⁵. Por otro lado –sostiene Habermas– la justificación alcanzada dentro de contextos siempre determinados tiene que ser suficiente para autorizarnos a elevar pretensiones de verdad: “Aunque la verdad no puede ser reducida a coherencia y asertabilidad justificada, debe haber una relación interna entre verdad y justificación”⁶. De otro modo, no podría explicarse por qué

² Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 171.

³ Habermas, J., “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, p. 39

⁴ *Ibid.*, p. 40

⁵ Habermas, J., “Coping with contingencies”, en Niznik J y Sanders, J (ed), *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty and Kolakowski*, Praeger, Connecticut, 1996, p. 20

⁶ Habermas, J., “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, p. 40

una adecuada justificación para p apuntaría hacia la verdad de p , aunque la verdad no es algo que dependa de lo bien que esté justificado p .

Con todo, esta disparidad entre verdad y justificación no da lugar al escepticismo pues, sugiere Habermas, en la medida en que prestamos atención al hecho de que somos individuos socializados, ya siempre enraizados en un mundo de la vida lingüísticamente articulado, se pone de manifiesto que ello implica un horizonte incuestionado de convicciones intersubjetivamente compartidas, asumidas como verdaderas en la práctica, lo cual hace que carezca de sentido dudar de esa misma totalidad así como de nuestra accesibilidad al mundo. Como sujetos que interactuamos en el mundo, ya siempre estamos en contacto con las cosas acerca de las cuales hablamos. Juegos de lenguaje y prácticas están inextricablemente ligados. Por esta razón –sostiene Habermas– la conexión entre verdad y justificación no es una cuestión epistemológica. Lo que está en juego no es la correcta representación de la realidad, sino la continuidad de las prácticas cotidianas. El entendimiento mutuo no puede alcanzarse a menos que los participantes se refieran a un único mundo objetivo, de modo tal que pueda estabilizarse un espacio público compartido: “Esta suposición de un mundo objetivo que es independiente de nuestras descripciones llena un requerimiento funcional de nuestro proceso de cooperación y comunicación”⁷. Si no fuera posible trazar esta distinción entre mundo y descripciones, el resultado no sería una comprensión ilusoria del mundo, sino una autocomprensión patológica de nosotros mismos. Según Habermas, mientras el escepticismo sospecha un error epistemológico, el contextualismo supone una fallida construcción en la forma en que vivimos. En este sentido, Rorty concebiría el realismo de sentido común como una ilusión, cuya forma de combatirlo sería la retórica y la reeducación.

Rorty se vale de las objeciones hechas a las variantes epitémico-peirceanas de la verdad para llevar adelante una radicalización epistémica del concepto en cuestión. Con sus oponentes, quiere sostener la idea de que los estándares de aceptabilidad racional, si bien sujetos a cambios históricos, no se modifican arbitrariamente. Pero, a diferencia de Putnam y Habermas, no quiere explicar los procesos de aprendizaje apelando a la idea de que las prácticas de justificación están guiadas por una idea de verdad que trasciende el contexto de justificación en cuestión. Rechaza toda estrategia idealizadora e interpreta la diferencia entre verdad y justificación en el sentido de que un agente que propone como verdadero un enunciado estaría dispuesto a defender sus puntos de vista no sólo aquí y ahora, sino frente a otra comunidad. La orientación hacia la verdad es reinterpretada como una predisposición a defender sus convicciones frente a otras comunidades. Rorty rechaza las idealizaciones porque piensa que cualquier intento en esta dirección deberá toparse con el hecho de que siempre habrá de partirse de algo familiar y conocido; característicamente, de la comunidad a la que pertenecemos. He aquí el etnocentrismo rortyano. A ello opone Habermas la posibilidad –plasmada en sus estudios sobre la competencia comunicativa– de

⁷ Ibid., p. 41

un análisis de condiciones ideales de justificación que no revisten los rasgos densos de ninguna cultura en particular, sino que, por el contrario, puede atender a los rasgos formales y procedimentales de las prácticas de justificación en general que están extendidos en todas las culturas. Así, por ejemplo, cualquiera que entra en una discusión seria debe presuponer desde el principio que la aceptación o el rechazo de las creencias se hará sobre la base del mejor argumento. De este modo, para Habermas, los enunciados verdaderos son resistentes, en un sentido espacial, temporal y social, a los intentos de refutarlos: “Lo que sostenemos como verdadero debe ser defendible sobre la base de buenas razones, no meramente en un contexto diferente, sino en todos los contextos posibles, esto es, en cualquier tiempo y contra cualquiera”⁸. Desde esta perspectiva, un enunciado es verdadero si resiste todos los intentos de refutación en todo contexto posible. Sin embargo, como nunca podemos agotar todos los contextos posibles de discusión ni todos los intentos de refutación, permanece la brecha entre verdad y justificación. Así pues, del hecho de que un enunciado haya resistido las objeciones en su contra no se sigue que sea verdadero. Cuando elevamos una pretensión de verdad para *p* significamos que las condiciones de verdad para *p* han sido satisfechas; pero no tenemos otro modo de asegurar que éste es el caso que no sea por medio de la argumentación. Ciertamente, las condiciones ideales de una comunicación no distorsionada no pueden nunca plasmarse completamente en la práctica real de la justificación; pero sí cabe –sostiene Habermas– imaginar en el presente cómo sería una satisfacción aproximadamente ideal de esas condiciones. Puesto que todos los discursos reales se desarrollan en el tiempo, están limitados con respecto al futuro y, por ende, no podemos saber si lo que sostenemos ahora, incluso bajo condiciones ideales aproximativas, se sostendrá más adelante frente a nuevos intentos de refutación. Pero, por otro lado, esta limitación nos obliga al mismo tiempo a darnos por satisfechos con la aceptabilidad racional como una prueba suficiente de la verdad de un enunciado. Este hecho –el de que demos por verdadero un enunciado suficientemente justificado y, al mismo tiempo, que reconozcamos el carácter falible de todo conocimiento– lo explica Habermas del siguiente modo. En tanto partícipes del mundo de la vida, dependemos de ciertas certezas para la acción extraídas del saber de fondo que constituye el horizonte de todas nuestras acciones. Cuando aseveramos que *p* en actitud *realizativa*, tenemos que pensar que *p* es incondicionalmente verdadero. En palabras de Wellmer: “Siempre que entablamos pretensiones de verdad sobre la base de buenos argumentos y de evidencias convincentes, estamos *suponiendo* que las condiciones cognitivas dadas aquí y ahora son ideales en el siguiente sentido: suponemos que en el futuro no surgirán nuevos argumentos o evidencias que pongan en juicio nuestra pretensión de verdad. Pero esto no significa sino decir que tenemos nuestra pretensión de verdad por bien fundada, consideramos nuestros argumentos realmente buenos y damos por determinantes nuestras evidencias”⁹. Sin embargo, en actitud

⁸ Ibid., p. 46

⁹ Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Frónesis, Madrid, 1996, p. 180-181

reflexiva, en el seno del discurso que está liberado de las coacciones inmediatas a las que se ve sometida la acción, no podemos excluir la posibilidad de que mañana la verdad de p sea puesta en entredicho. Con todo, cuando los participantes de la argumentación han considerado todas las razones que están a su alcance, si aún así p sigue en pie, están autorizados para afirmar que p es verdadero¹⁰. No hay ninguna razón adicional que justifique la duda en contra de la verdad de p. Con ello, al menos por el momento, p puede pasar al ámbito del mundo de la vida y hacer las veces de una de esas certezas de fondo que enmarcan la acción¹¹.

6.2. El carácter incondicional de la verdad

El telón de fondo de la discusión es cómo ha de emprenderse el giro pragmático. Aunque Habermas no ha ido hasta el fondo del asunto en este respecto, dicho giro debería preservar nuestras convicciones realistas de sentido común y la noción de verdad incondicional —rechazada por el contextualismo rortyano. Veamos primero los argumentos y contra-argumentos a favor y en contra de la incondicionalidad o trascendencia de la verdad, que está en el centro del debate entre Habermas y Rorty.

Como Rorty niega directamente la existencia de la mentada incondicionalidad, Habermas intenta poner de manifiesto los inconvenientes del contextualismo rortyano. Una primera objeción señala que, si la distinción entre verdad y justificación se viene abajo, esto es, si se interpreta esa diferencia en el sentido de que el proponente de un enunciado simplemente está dispuesto a defender sus pretensiones de verdad ante una comunidad diferente, el punto de referencia para tal anticipación de la verdad se pierde de vista: “Tan pronto como el concepto de verdad es eliminado a favor de una validez epistémica para nosotros dependiente del contexto, se echa en falta el punto normativo de referencia necesario para explicar por qué un proponente debería esforzarse en buscar un acuerdo para p *más allá de los límites de su propio grupo*”¹². En otros términos: si la justificación frente a nuevas comunidades no disminuye el riesgo de ser refutados, ¿por qué ensanchar nuestra comunidad? Si “verdadero” es aquello que, porque es bueno para

¹⁰ En conversación, Moretti me ha señalado la siguiente posibilidad: podría darse el caso que, aun después de una discusión racional en donde se hayan analizado todas las razones relevantes a nuestro alcance, uno pueda no aceptar que p es verdadero. Uno podría requerir, si ese fuera el caso, razones adicionales dada la envergadura de la decisión. En tal caso, no sería irracional no aceptar a p como verdadero aun después de una discusión racional que ha descartado todas las objeciones en contra. La respuesta a esto, me parece, puede discurrir por los siguientes andariveles: si en verdad uno requiriera ulteriores razones para aceptar p, entonces ello en realidad está arrojando un manto de sospecha sobre p, esto es, el requisito de razones más fuertes está apuntando a posibles objeciones. En ese caso, ciertamente, habría una razón que justifica la duda y la discusión debería continuar. Pero, ¿hasta cuándo deberíamos seguir discutiendo? Idealmente, la discusión jamás podría cerrarse definitivamente; fácticamente, por más que se trate de lo que Habermas llama “discurso”, las coacciones que nos imponen nuestra situación en el mundo seguramente nos impelería en algún momento a actuar.

¹¹ Sobre la distinción entre acción y discurso Cfr Habermas, J., “Teorías de la verdad”: “Bajo la rúbrica ‘acción’ introduzco el ámbito de comunicación en el que tácitamente reconocemos y presuponemos las pretensiones de validez implicadas en las emisiones o manifestaciones (...) para intercambiar informaciones (...) Bajo la rúbrica ‘discurso’ introduzco la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, en la que se toman tema las pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas y se examina si son legítimas o no”, Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 116

¹² Habermas, J., “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, p. 51.

nosotros, puede ser justificado en nuestra comunidad, no existe motivo racional alguno para ensanchar el círculo de los miembros de nuestra comunidad de justificación.

Frente a esto, Rorty no encuentra ningún uso para la noción de “validez incondicional”. Sostiene que el cambio propiciado por Habermas desde la razón centrada en el sujeto hacia la razón comunicativa lleva, al mismo tiempo, al abandono de la idea de que cuando hacemos una aseveración hacemos implícitamente la aseveración de que seremos capaces de justificarla frente a toda audiencia, actual y posible¹³. Sería –sostiene Rorty– como hacer una predicción de que podré victoriosamente justificar mi creencia ante cualquiera. Pero no hay razones para pensar eso: “Cuando hemos terminado de justificar nuestra creencia ante la audiencia que pensamos es relevante (...) no necesitamos, y típicamente no hacemos ninguna afirmación ulterior, mucho menos una universal”¹⁴. El pasaje de “esta es la razón de por qué pienso que p es verdadera” a “ésta es la razón de por qué p es verdadera” no es un pasaje desde lo particular hacia lo universal. Sólo es una diferencia estilística. Según Rorty, no hay modo de ir más allá de la justificación. No hacemos en verdad ninguna afirmación que pretenda ser universal. No es cierto que, como quiere Habermas, lo que afirmamos como verdadero tiene que ser defendible en todo contexto posible. Si ese fuera el caso –sostiene Rorty– estaríamos haciendo una injustificada predicción empírica acerca del futuro, acerca de lo que podría suceder en un número potencialmente infinito de contextos de justificación. En tono wittgensteiniano aduce que no hay nada que entender sobre un concepto salvo los varios usos de ese término. Esto vale también, naturalmente, para el concepto de verdad. Del hecho de que “verdadero” tenga un uso de aval y otro cautelar no se sigue –piensa Rorty– que haya una conexión interna entre justificación y verdad, o entre aseveración e incondicionalidad, como sostiene Habermas¹⁵. Con todo, Rorty reconoce que hay algo incondicional acerca de la verdad. Se expresa en el hecho de que una vez que algo es verdadero, siempre es verdadero¹⁶. Pero ello no hace de la verdad algo distinto de la justificación y, por ende, tampoco le otorga rango incondicional alguno: “La fuerza pragmática completa de la afirmación de que la verdad no es condicional es *expresar* la voluntad de cambiar el pensamiento de uno si las circunstancias se alteran, no explicar o justificar esa voluntad”¹⁷. En este sentido, hablamos de la verdad como algo incondicional simplemente como una forma más de expresar nuestro sentido de falibilidad. La incondicionalidad de la verdad no tendría –según Rorty– ningún contenido positivo más allá de la función cautelar de expresiones como “justificado, pero tal vez no verdadero”. Pensar de otro modo implica, para el filósofo norteamericano, hipostasiar la verdad. Desde esta perspectiva, cuando Habermas

¹³ Rorty, R., “Response to Habermas”, Brandom, R., op. cit., p. 56

¹⁴ Rorty, R., “Response to Habermas”, p. 56

¹⁵ Rorty, R., “Response to Habermas”, p. 57

¹⁶ Rorty, R., “Response to Habermas”, p. 57

¹⁷ Rorty, R., “Response to Habermas”, p. 57. En “Universality and Truth” sostiene que el uso cautelar sirve para contrastar audiencias menos y mejor informadas; nos recuerda que podría haber objeciones que no se nos han ocurrido. Cfr. Rorty, R., “Universality and Truth”, en Brandom, R., op. cit., p. 4. Como espero mostrar a continuación, si el uso cautelar sólo expresara nuestra predisposición para cambiar de opinión, ni siquiera esta predisposición tendría sentido.

sugiere que los enunciados verdaderos rompen toda provincialidad espacio-temporal, estaría recayendo en tal hipostatización. De modo que las razones que sirven para alejarse de la idea peirceana de verdad sirven también a Rorty para abandonar toda idealización¹⁸.

Ahora bien, ¿por qué afirma Rorty que el uso cauteloso de "verdadero" se agota en ser un simple guiño hacia las comunidades futuras, mejor informadas? En el capítulo anterior he dado diversas razones para rechazar la concepción de Rorty. En este, sólo quiero señalar lo siguiente. Esta tesis de Rorty es el corolario de la idea de que toda diferencia debe hacer una diferencia en la práctica¹⁹. Pero se puede aceptar esta premisa pragmatista y extraer, no obstante, una conclusión diferente, pues no son claras las razones que esgrime Rorty para sostener que la diferencia entre verdad y justificación no hace una diferencia. Obviamente, la interpretación de Rorty del uso cauteloso sólo expresa, pero no está fundamentada por, la idea de que no hay diferencia relevante entre verdad y justificación. Lo que se requiere es un argumento que pruebe que la verdad y la justificación no hacen ninguna diferencia. Tampoco sirve aducir, como hace Rorty, que la diferencia entre una y otra es la que existe entre lo reconocible y lo irreconocible²⁰, pues ello presupone toda la cuestión. Según Rorty, nunca podemos estar seguros de que una creencia es verdadera, pero podemos estar seguros de que nadie tiene por el momento objeciones contra ella. Así, supuestamente podríamos reconocer cuándo una creencia está justificada, aunque no cuándo es verdadera. Pero, ¿cómo podemos estar seguros de que nadie alberga dudas u objeciones sobre una creencia? ¿Qué tipo de seguridad es la que podemos obtener sobre la justificación de una creencia? Desde un punto de vista descriptivo podemos decir que un enunciado está justificado cuando todos están de acuerdo (después de una discusión racional) en que ese es el caso (aunque nunca podamos descartar completamente la posibilidad de que alguien se haya guardado objeciones relevantes para el asunto). Pero desde un punto de vista normativo también podemos poner en cuestión que un enunciado esté realmente justificado, esto es, que la justificación esgrimida sea buena. Así, el hecho de que la mayoría crea que está justificado no cuenta. La justificación siempre puede afinarse, siempre puede aducirse nueva evidencia. Nunca podemos estar seguros de haber dado con la justificación adecuada sencillamente porque nunca podremos contemplar todas las objeciones posibles. En este sentido podría hablarse de un uso cauteloso del predicado "justificado": "p está justificado aquí y ahora para nosotros, pero podría no estarlo para una comunidad futura". Pues bien, esto mismo es lo que pasa con la verdad. Desde un punto de vista meramente

¹⁸ Rorty, R., "Response to Habermas", p. 60. Rorty concede que la idea de un orden natural de las razones, la de la forma en que las cosas son independientemente de los intereses humanos y la idea de validez universal pueden elucidarse, ciertamente, invocando la noción de una audiencia ideal: una audiencia que vería todos los experimentos posibles y testeado todas las hipótesis posibles. Explicar esas idealizaciones equivale a la idea de una audiencia cuyos estándares de justificación no pueden ser mejorados. "Pero tal audiencia me parece tan difícil de vislumbrar como el número más largo, la clase más amplia o la última síntesis dialéctica. (...) Nuestra finitud consiste en el hecho de que nunca puede haber una audiencia ideal, solamente más audiencias limitadas espacial, temporal y socialmente", *Ibid.*, p. 60.

¹⁹ Por eso dice Rorty: "La única diferencia entre la verdad y la justificación que hace tal diferencia es, hasta donde puedo ver, la diferencia entre viejas y nuevas audiencias", Rorty, R., "Universality and Truth", p. 4.

²⁰ Rorty, R., "Universality and Truth", p. 2

descriptivo, podemos decir que un enunciado es verdadero cuando creemos que describe correctamente el mundo. En ese caso, todas nuestras acciones posteriores supondrán que el mundo es como afirma que es ese enunciado. Por otro lado, puesto que debemos reconocer nuestro carácter falible, no podemos descartar la posibilidad de que los enunciados que etiquetamos ahora como “verdaderos” se revelen el día de mañana como falsos. Por eso nunca podemos estar seguros de la verdad de nuestras creencias. En el mismo sentido en que podemos estar seguros de que una creencia está justificada podemos decir también que es verdadera, pues, de otro modo, nunca podríamos sostener como verdadera ninguna creencia (nunca podríamos aplicar la etiqueta “verdadero” a un enunciado o a una creencia). Y en el mismo sentido en que podemos decir que nunca estamos seguros de haber hallado la manera correcta de justificar un enunciado, también decimos que nunca podemos estar absolutamente seguros de la verdad de nuestros enunciados. Ciertamente, Habermas ofrece una explicación de todo esto: cuando hemos agotado todas las objeciones a la vista en contra de una creencia, estamos autorizados para sostenerla como verdadera, pues no hay razón para rechazarla. No asumirla como verdadera no sólo nos paralizaría (pues, de todas formas, debemos actuar) sino que, además, sería arrojar un manto de escepticismo que supuestamente el giro pragmático quiere evitar.

Ahora bien, ¿cómo interpretar la supuesta trascendencia del contexto que Habermas atribuye a la verdad? La trascendencia que sostiene Habermas no involucra una perspectiva divina. Dicho en otros términos: para Habermas, un enunciado verdadero es aquel que exige reconocimiento de *toda* audiencia particular. En cambio, Rorty sugiere que la única trascendencia es la predisposición a defender las creencias ante nuevas comunidades²¹. Entiende de este modo la trascendencia porque considera que la explicación de Habermas no es más que una ingenua predicción empírica acerca del futuro. Como hemos visto, lo que sostiene Habermas es, sin embargo, que, cuando tenemos por verdadera o justificada una creencia, *suponemos performativamente* que no hay objeciones en contra, cualquiera sea el contexto que consideremos. Se trata de un presupuesto idealizador que está implicado cada vez que asumimos que una aserción es verdadera. Performativamente, suponemos que, para todas las restantes objeciones que puedan esgrimirse, el enunciado en cuestión saldrá airoso. No se trata tanto de una predicción cuanto de una condición de posibilidad de la argumentación. En este punto, Rorty parece pasar por alto la fuerza performativa de las aserciones señalada por Habermas.

De cara a la objeción de Habermas, la pregunta, aquí, es la siguiente: ¿cuál es el supuesto que hemos de asumir, implícita o explícitamente, cuando en vena rortyana nos proponemos justificar nuestras creencias ante comunidades diferentes a la nuestra? ¿Acaso no es cierto que, hasta tanto se nos demuestre lo contrario, habremos de asumir que nuestras creencias son verdaderas o que están adecuadamente

²¹ “La real trascendencia, debería decir, ocurre cuando digo ‘estoy preparado para justificar esta creencia no solo frente a gente que comparte las siguientes premisas conmigo, sino frente a muchas otras personas que no comparten esas premisas pero con las cuales comparto muchas otras’”. Rorty, R., “Universality and Truth”, p. 11

justificadas? ¿No es cierto que iríamos al encuentro de otras audiencias con la creencia de que esas audiencias habrán de reconocer lo que nosotros tomamos por bien fundamentado? Por supuesto, pueden presentárenos objeciones que no habíamos considerado, pero eso no lo niega Habermas. ¿Acaso Rorty no debe suponer algo semejante cuando sugiere el ensanchamiento etnocéntrico de su comunidad? ¿No es cierto que, desde el punto de vista de Rorty, habremos de enfrentarnos a nuevas comunidades munidos de nuestras creencias que juzgamos adecuadamente justificadas? ¿Y no es cierto que lo haremos confiando en que también a “ellos” podremos convencerlos de nuestras creencias?

Supongamos ahora que rechazamos ese supuesto, como parece sugerir Rorty. ¿Qué sucedería con nuestras creencias? ¿Serían verdaderas? ¿Estarían justificadas? Si no asumiéramos desde un principio que nuestras creencias mejor justificadas pueden salir airoso de todas las objeciones, ¿acaso entraríamos en una discusión? ¿Intentaríamos realmente convencer a otros de la verdad de nuestras creencias? ¿Acaso las utilizaríamos como guías de la acción? La mera disposición para poner a prueba nuestras creencias frente a nuevas comunidades supone ya la idea de un *posible* éxito en los intentos de fundamentar esas creencias. Y si una creencia es verdadera, será verdadera cualquiera sea la comunidad. No tiene sentido relativizar la verdad a los contextos concretos. Esta intuición –como apunta Habermas– es difícil de asimilar para el coherentismo.

¿Qué hay, pues, de la motivación racional para testear nuestras creencias frente a nuevas comunidades? Una de las respuestas de Rorty es que, justamente, la comunidad liberal se caracteriza por tratar de trascender sus fronteras, aunque no haya ninguna obligación para ello (si “obligación” se entiende en sentido kantiano)²². La idea sería que no hay ninguna trascendencia de la verdad, sino el intento político de una comunidad –la comunidad liberal– de alcanzar un acuerdo lo más amplio posible haciendo valer la persuasión como única herramienta. Pero esto, como es manifiesto, deja sin responder la pregunta. En efecto, ¿por qué la comunidad liberal habría de buscar ensancharse (y no, por ejemplo, permitir que otras comunidades se ensanchen, asimilándose ella misma a una comunidad extraña)? ¿No es porque la comunidad liberal piensa de antemano que sus propias creencias son verdaderas? En otro lugar, refiriéndose a la cuestión estrictamente epistemológica, Rorty es más puntual: “La justificación para más y más audiencias conduce a un cada vez menor peligro de refutación y, por tanto, a menos y menos necesidad de cautela (...) Pero uno solamente diría que ello conduce a la *verdad* si pudiera de algún modo proyectar desde lo condicionado a lo incondicionado –desde todo lo imaginable a toda posible audiencia”²³. Según Rorty, tal proyección tiene sentido sólo si se cree en la convergencia, pues tal creencia concibe el espacio de las razones como un espacio finito y estructurado, de modo tal que, a medida que más y más audiencias son convencidas, más y más objeciones posibles son eliminadas²⁴. Sin embargo, si

²² Rorty, R., “Response to Habermas”, p. 61-62

²³ Rorty, R., “Universality and Truth”, p. 12

²⁴ Rorty, R., “Universality and Truth”, p. 12

esto es así, la misma objeción puede hacerse a Rorty. En efecto, ¿por qué, si no, la justificación para un mayor número de audiencias “conduce a un cada vez menor peligro de refutación”? Sólo habría una progresiva disminución del peligro de refutación si se pudieran ir agotando paso a paso las posibles objeciones. Esto supone, evidentemente, un espacio posible de todas las objeciones.

En conexión con ello, es importante considerar la concepción que Rorty tiene de los argumentos. Rorty reacciona a la siguiente afirmación de Wellmer: “El solo hecho de que mis argumentos no convencen a cualquiera no puede significar que no sean buenos argumentos”²⁵. Frente a esto, el filósofo norteamericano dice: “Mi problema con Wellmer, Apel y Habermas es que no veo la fuerza pragmática de decir que un argumento que, como la mayoría de los otros argumentos, convence a ciertas personas y no a otras, es un ‘buen argumento’”²⁶. Una vez más, la afirmación de Wellmer sugiere una trascendencia del contexto que Rorty niega. Aquí Rorty parece estar interpretando la validez de los argumentos en un sentido crudamente pragmático: si un argumento no convence, no puede ser bueno. Según Rorty, el criterio para un buen argumento es relativo al rango de argumentos que están a nuestra disposición. Según Habermas, cuando entramos en una discusión asumimos performativamente que los participantes aceptarán o rechazarán las pretensiones de validez en función de la fuerza del mejor argumento. Para Rorty esto es hipostatizar los argumentos: “Los argumentos no tienen una propiedad de ser buenos argumentos independientemente del contexto en mayor medida que las proposiciones tienen la de resistencia a la refutación independientemente del contexto”²⁷. Según Rorty, cuando entramos en una discusión seria esperamos que hallen los mismos argumentos que nosotros como convincentes; pero no estamos seguros de si la discusión es seria hasta que esta esperanza se ve concretada. Esa esperanza no es una presuposición acerca de la relación de nuestros interlocutores con el orden natural de las razones, un orden que establece qué es un buen argumento independientemente del espacio y el tiempo. Habermas respondería que, ciertamente, el carácter serio o no de una discusión es algo que habremos de confirmar en el momento; pero si la discusión no es seria, simplemente nuestras expectativas de una argumentación racional se verán defraudadas. Empero, cualquiera sea el caso, si pretendemos iniciar una discusión seria, no podemos menos que asumir contrafácticamente que los participantes aceptarán o negarán lo que se dice en función de razones. Por otra parte, el carácter contextual de los argumentos es una cuestión a debatir. Puede pensarse aquí en una concepción contextualizada de los argumentos, concepción que, entre otras cosas, ha llevado a una reconsideración del valor de las falacias informales. Pero la posición de Rorty parece ser más radical: Rorty parece estar sosteniendo que si un argumento no convence *de facto*, no es un buen argumento. Esta movida sugiere una eliminación de la distinción entre persuadir y convencer a favor del primero de estos términos. Según Rorty, no sólo las razones son siempre razones para una audiencia

²⁵ Wellmer, A., *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*, p. 190.

²⁶ Rorty, R., “Universality and Truth”, p. 9

²⁷ Rorty, R., “Response to Habermas”, p. 59

particular (lo cual parece implicar, debido al rechazo de la trascendencia, cierta inconmensurabilidad de los contextos de discusión), limitada espacio-temporalmente, sino que, aparentemente, la corrección e incorrección de los argumentos ha de medirse por su efectividad. La consecuencia de esta concepción es que habría argumentos que son buenos y malos al mismo tiempo si convencen a unos y a otros no. No habría un grado mínimo de objetividad para establecer cuándo un argumento es válido, por ejemplo, o no, pues toda consideración al respecto debería tener en cuenta la efectividad persuasiva de tal argumento para una comunidad particular en un momento determinado²⁸.

El mismo tratamiento ofrece Rorty a la acusación de contradicción performativa. Según Habermas, cualquiera que entre seriamente en un discurso se compromete con ciertas presuposiciones pragmáticas que no pueden negarse sin cometer contradicción performativa. Una contradicción performativa es aquella que se da entre lo que decimos y lo que hacemos al decirlo, entre el nivel locucionario e ilocucionario del acto de habla. Rorty responde: "La gran pregunta es si alguien alguna vez ha sido convencido por la acusación de autocontradicción performativa"²⁹. ¿Está sosteniendo Rorty que la validez de la acusación de contradicción performativa depende de si uno reconoce *de facto* que se está contradiciendo? Según Rorty, un fanático podría aducir que pretende verdad para sus aserciones, pero seguramente no vería el punto si se le dice que está incurriendo en una contradicción performativa al sugerir la idea de una comunidad excluyente³⁰. Desde el punto de vista de Habermas, si alguien intentara defender un orden excluyente, incurriría en contradicción (lo sepa o no). Rorty, en cambio, no cree que el fanático se esté contradiciendo. El coherentismo anti-fundacionista no deja espacio para algo llamado "contradicción performativa" que podría apuntar a algo no contextualizable o no relativizable. Según Rorty, la salida del fanático debería ser la de "argumentar acerca de los significados de los términos usados al establecer las pretendidas presuposiciones –términos como "verdadero", "argumento", "razón", "comunicación", "dominación", etc"³¹. Con todo, Rorty no nos ofrece ningún ejemplo concreto de cómo se podría argumentar negando los presupuestos pragmáticos de la comunicación sin incurrir, no obstante, en contradicción. ¿Podría, por ejemplo, el fanático argumentar frente a aquellos que han de quedar fuera de su comunidad, negando al propio tiempo su intención comunicativa, su pretensión de convencer mediante argumentos, etc? En todo caso, esta discusión tiene consecuencias inquietantes (o debería tenerlas) para el mismo Rorty, pues, al defender su etnocentrismo parece acercarse peligrosamente al

²⁸ En la discusión sobre el uso estratégico del lenguaje Rorty sugiere que la distinción uso estratégico vs uso no estratégico del lenguaje hay que pensarla como dos formas distintas de manipulación: aquellas que estamos gustosos de aplicar a nosotros mismos y aquellas que no. La misma distinción se aplica al par persuadir-convencer. Pero la distinción de Rorty yerra el blanco: podemos estar dispuestos a que se nos utilice o a que se nos persuada y, con todo, reconocer que se está haciendo un uso estratégico del lenguaje. La sinceridad no tiene nada que ver con el uso no estratégico del lenguaje.

²⁹ Rorty, R., "Universality and Truth", p. 8

³⁰ Por ejemplo, Rorty esgrime la siguiente posibilidad: "Pero qué hay de alguien que se ve ofendido (...) por las convenciones sociales de las mejores partes de las mejores universidades –lugares en donde aun las más paradójicas y descomprometidas afirmaciones son discutidas seriamente, y en las cuales las feministas, ateos, homosexuales, negros, etc., son tomados seriamente como iguales morales y como pares conversacionales", Rorty, R., "Universality and Truth", p. 8

relativismo. En efecto, Rorty sostiene que no hay argumento que pueda esgrimirse frente al nazi, por ejemplo, para acorralarlo contra un muro argumentativo. Frente a Habermas, afirma que el nazi no incurre en contradicción performativa. El liberal no es más racional que su oponente. No hay un terreno común desde donde argumentar. Como, según el punto de vista de Rorty, la justificación y la coherencia son cosas que ningún hablante pueda evitar, cualquiera sea la comunidad de que se trate hallaremos allí coherencia y racionalidad. Ahora bien, ¿no es esta una tesis relativista? Puesto que siempre ha de haber coherencia entre las creencias de todo usuario de lenguaje, todo usuario es tan racional como cualquier otro. Es por esta razón que Rorty niega que una sociedad totalitaria sea menos racional que una sociedad abierta. Sería, pues, para Rorty, tan racional una sociedad en donde el Estado proscriba ciertas doctrinas, persiga, secuestra y asesina a los ciudadanos como una en la que hay elecciones libres, un sistema de partidos, libertad de expresión y respeto por los derechos humanos. Sin duda, creo que esta tesis de Rorty debería tomarse como un indicio de que el etnocentrismo rortiano no es en realidad una posición intermedia entre el universalismo de Habermas y el relativismo, sino una forma no confesa de éste último³².

Con todo, Rorty hace la siguiente afirmación: “Nosotros usuarios del lenguaje que pertenecemos a esta tradición minoritaria [la liberal ilustrada] somos moralmente superiores a aquellos que no pertenecen a ella, pero aquellos que no están dentro de nuestra comunidad no son menos coherentes en su uso del lenguaje”³³. Esta afirmación es, sin duda, sorprendente. En efecto, si es cierto que no hay un argumento a favor de la comunidad liberal, ¿por qué dice que ella es moralmente superior? ¿En qué se basa para decir eso? Si no hay razones que fundamenten esta preferencia moral, ¿hay algo más que el capricho, la arbitrariedad o el gusto personal que avale tal determinación? Aparentemente, la respuesta de Rorty es que la comunidad liberal es moralmente superior porque sencillamente es la comunidad liberal.

Una segunda objeción habermasiana dice así: la pérdida de la idea regulativa de verdad hace que la práctica de la justificación pierda a su vez el punto de orientación en función del cual los estándares de justificación son distinguidos de las normas de costumbre. La sociologización de la justificación equivale, en este punto, a una naturalización de la razón. Según Habermas, las normas sociales no sólo pueden describirse desde un punto de vista sociológico, sino también desde el punto de vista de los participantes a la luz de los estándares que ellos sostienen como correctos. De ahí que sin la referencia a la verdad o a la

³¹ Rorty, R., “Universality and Truth”, p. 8

³² Habermas sostiene la noción de verdad incondicional porque pretende evitar el relativismo. Rorty quiere también evitar a este último, pero, por otra parte, pretende evitar el universalismo de Habermas. Pero el argumento en contra de esta tentativa es simple y contundente: si la verdad dependiera del contexto de justificación, como sostiene Rorty, entonces según el contexto y el cuerpo de creencias de cada comunidad tendríamos descripciones de cómo el mundo es que podrían ser incompatibles y, a la vez, todas verdaderas. De nada serviría oscurecer esta intuición diciendo que el etnocentrismo sostiene que sólo “nuestro” cuerpo de creencias es el correcto, pues así también lo podrían sostener “ellos”, cualquiera fuere la comunidad. Y, puesto que, de acuerdo a este enfoque, no hay un terreno común para dirimir conflictos inter-comunidades, cada comunidad sostendría como verdadero lo que es coherente con su contexto de justificación.

³³ Rorty, R., “Universality and Truth”, p. 17

razón los estándares mismos no tengan la posibilidad de la auto-corrección: “Si se viene abajo la distinción entre una concepción tenida por verdadera *hic et nunc* y una concepción verdadera, es decir, aceptable en condiciones idealizadas, no podemos explicar por qué aprendemos reflexivamente, es decir, por qué podemos también *corregir* nuestros propios estándares de racionalidad”³⁴. Si lo racionalmente válido coincide con lo socialmente vigente –sostiene Habermas– no es posible el autodistanciamiento ni la autocrítica y, por ende, tampoco la reforma de nuestras prácticas de justificación.

Con Habermas, Rorty concede que es preciso socializar y lingüistificar la razón; pero agrega que hay que ir más allá de esto y naturalizarla eliminando el supuesto momento de incondicionalidad que Habermas incluye dentro de los procesos fácticos de entendimiento³⁵. ¿Cuál es la diferencia que puede trazarse entre “verdadero para nosotros” y “verdadero” a secas? ¿Qué diferencia hay entre “justificado para nosotros” y “justificado” a secas? Según Rorty, esas distinciones sólo podrían mantenerse si se pudiera distinguir entre buenas razones para nosotros y buenas razones para el tribunal ahistórico de la razón. Pero esa posibilidad no está a la mano de alguien que, como Rorty, rechaza el convergentismo y la idealización de una situación ideal de habla. Rorty no cree que los trabajos de Chomsky y Piaget ayuden al programa de Habermas. Concibe el lenguaje, supuestamente en oposición a los mencionados planteos, como una habilidad que ciertos organismos han desarrollado para sobrevivir. Desde la perspectiva de Rorty, no hay uso del lenguaje sin justificación de la creencia, ni posibilidad para creer sin habilidad para argumentar a favor o en contra de las creencias. Pero esto no implica el deseo de justificar las creencias de uno frente a todo usuario de lenguaje, pues los seres humanos –sostiene Rorty– se dividen en comunidades de acuerdo al número de creencias compartidas³⁶. En su crítica, Habermas aclara que “Incluso en el proceso de entendimiento más difícil, todas las partes se apoyan en el punto de referencia común, aun cuando proyectado en cada caso desde el propio contexto, de un consenso posible. Pues conceptos como el de verdad, racionalidad o justificación cumplen en *toda* comunidad de lenguaje, aunque se interpreten de forma diversa y se apliquen según criterios diversos, la *misma* función gramatical. (...) Todas las lenguas ofrecen la posibilidad de distinguir entre aquello que es verdadero y aquello que tenemos por verdadero. La pragmática de todo uso del lenguaje lleva inscrita la *suposición* de un mundo objetivo común. Y los roles dialógicos de cada situación de habla imponen una simetría de las perspectivas de los participantes. Abren a la vez la posibilidad de la mutua asunción de perspectivas de ego y alter, así como la canjeabilidad de las perspectivas del participante y el observador”³⁷. En contraposición, Rorty sostiene que todo lo que podemos extraer de la gramática de “verdadero” o “racional” es lo que podemos extraer de “justificado”, y esto no equivale a mucho más que a la idea de usar medios no violentos para cambiar las

³⁴ Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México, 1990, p. 177-178

³⁵ Aquí habría que preguntarse por qué naturalizar la razón conduce al contextualismo. Rorty asume directamente que la naturalización va contra la universalización.

³⁶ Rorty, R., “Universality and Truth”, p. 15

mentos de otros³⁸. Rorty no hace mucho para fundamentar esta respuesta. Si dejamos a un lado la cuestión de cuán útil pueden resultar los estudios de Chomsky, Piaget y Kohlberg para una fundamentación de la democracia, todavía permanece la cuestión de la universalidad de la razón o de ciertas presuposiciones del lenguaje. Acerca de este punto pueden esgrimirse dos tipos de argumentos: empíricos y trascendentales. Por ejemplo, aparte de los estudios de los autores recién mencionados, Strawson afirma: "Todos somos animales de la misma especie con organizaciones nerviosas y cerebrales semejantes y no hay por qué suponer que las categorías más generales para la organización de la experiencia humana son ampliamente diferentes ni que, correlativamente, los tipos lógico-semánticos básicos de elementos detectables en los lenguajes humanos son, por tanto, muy ampliamente diferentes"³⁹. Pero hay un argumento más fuerte, que Rorty podría extraer de Davidson, a saber: si la idea de esquemas conceptuales inconmensurables carece de sentido, si todo lenguaje humano, para ser considerado como tal, ha de resultar inteligible para los intérpretes, entonces debe haber allí elementos que, de un modo u otro, aparecen no sólo en nuestro lenguaje, sino en *todo* lenguaje humano. Sin embargo, en este punto, Rorty se mantiene etnocentrista. Sostiene:

"Supongamos que decimos que a todo lo que equivale tal racionalidad [la racionalidad como una facultad que comparten todos los seres humanos] es (...) a la habilidad para usar el lenguaje y, por tanto, para tener creencias y deseos. Parece plausible agregar que no hay más razón para esperar que todos los organismos que comparten esta habilidad formen una única comunidad de justificación que para ser capaces de caminar largas distancias, o para permanecer monógamos, o digerir vegetales. Uno no esperará que tal comunidad de justificación sea creada por la habilidad de comunicarse. Pues la habilidad para usar el lenguaje es (...) simplemente una treta que los organismos han desarrollado para incrementar sus chances de supervivencia"⁴⁰.

¿Por qué del hecho de que la especie humana haya desarrollado la habilidad del lenguaje se sigue que no hay razón para esperar la constitución de una comunidad universal de justificación? Después de todo, cualquier conducta lingüística ha de resultarnos –según las ideas davidsonianas que Rorty acepta– inteligible. Ello supone, sin duda, un mundo compartido, significados compartidos y creencias básicas comunes. Rorty piensa que el uso de lenguaje por parte de todos los organismos humanos no implica una comunidad universal de comunicación porque de hecho no todo usuario de lenguaje es tratado como miembro de una comunidad competente. Las comunidades humanas se dividen en función de las creencias

³⁷ Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, p. 179

³⁸ Rorty, R., "Universality and Truth", p. 20

³⁹ Strawson, P., *Ensayos lógico-lingüísticos*, Tecnos, Madrid, 1983, p. 169.

⁴⁰ Rorty, R., "Universality and Truth", p. 14

que comparten entre sí, y, puesto que hay quienes tienen creencias diferentes a las nuestras, no necesariamente estamos obligados a considerar seriamente sus opiniones. No obstante, el análisis formal de Habermas es menos pretencioso: ni siquiera se refiere a creencias comunes, sino a estructuras lingüísticas y presupuestos pragmáticos del habla cuya negación haría imposible la comunicación. Aunque una comunidad única no pueda plasmarse fácticamente (si acaso), ciertamente ello es en principio posible en función de los elementos que comparten todas las comunidades por el hecho de hablar un lenguaje. Del hecho de que no estemos interesados en justificar nuestras creencias ante toda comunidad –como sostiene Rorty– no se sigue que ello no sea una posibilidad a ser actualizada. Es más, este reconocimiento se halla implícito en la idea rortyana de un ensanchamiento del “nosotros” liberal. Si la comunidad liberal pretende incluir nuevas comunidades, ello se debe a que puede reconocer en esas nuevas comunidades a usuarios de un lenguaje al cual debe entenderlo lo suficiente como para caracterizarlo como tal. Pero si se entiende un lenguaje extraño, independientemente del hecho de que se logre convencer a esa nueva comunidad, ciertamente esto ha sido posible porque ciertos presupuestos del habla o creencias han sido compartidas. No veo por qué Rorty, a no ser por un prejuicio empirista, habría de rechazar esto⁴¹.

Ahora bien, ¿puede realmente explicar Rorty cómo es posible la crítica y la autocorrección sin apelar a las idealizaciones de Habermas? En su retórica, Rorty reconoce que puede haber mejores y más informadas comunidades que otras. También dice aceptar la tesis de que hay mejores y peores estándares de validación. Empero, rechaza la idea de que esos estándares son indicativos de verdad y de que haya una diferencia relevante entre “justificado para nosotros” y “justificado en condiciones ideales” y entre “verdadero para nosotros” y “verdadero” *tout court*. El punto, en mi opinión, es el siguiente: ¿cómo puede Rorty *sostener* que una comunidad posee una mejor justificación para p si rechaza la idea de que los estándares de validación son indicativos de verdad y rechaza cualquier parámetro “absoluto” como el que supuestamente ofrecen las idealizaciones de Habermas, Putnam y compañía? ¿Qué es lo que haría preferible, desde un punto de vista epistémico, a una justificación o a un estándar de racionalidad, por sobre otros? Si los estándares no se miden por el grado en que se aproximan a un ideal, ¿en función de qué criterio se juzgan? Una posible respuesta es esta: “Mi conclusión es que lo que necesitamos no es un intento de llegar cada vez más cerca de un ideal, sino más bien un intento de llegar lo más lejos posible de las partes de nuestro pasado que más lamentamos”⁴². Más adelante, afirma Rorty: “Debemos ser retrospectivos más que prospectivos: la indagación debe ser conducida por los miedos concretos de regresión antes que por las esperanzas abstractas de universalidad”⁴³. Pero esto no indica concretamente

⁴¹ Cabe hacer notar que Rorty no mantiene en todo momento su contextualismo, pues sostiene que hay aspectos del lenguaje que son comunes a toda comunidad humana. Por ejemplo, todo conjunto de hablantes, cualquiera sea la cultura, habrá de sustentar, en la medida en que es un conjunto de usuarios de un lenguaje, un cuerpo de creencias coherentes y con relaciones de justificación entre ellas.

⁴² Rorty, R., “Response to Habermas”, p. 60

⁴³ Rorty, R., “Response to Habermas”, p. 61.

hacia dónde deberíamos dirigir la investigación, ni *por qué* habría de tomarse el rumbo sugerido. Por ende, tampoco explica por qué alejarse del pasado es mejor que permanecer en él. Además, ¿qué sería tratar de alejarnos del pasado que más lamentamos en ciencia y filosofía? ¿Y hacia dónde habríamos de mirar para distanciarnos de nuestro presente? O bien la estrategia retrospectiva de Rorty supone también una estrategia de idealización, o bien identifica, como señala la crítica de Habermas, lo que está justificado ahora por nuestra comunidad con lo que está justificado a secas y, entonces, no puede explicar el aprendizaje y la autocorrección.

Desde el punto de vista de Habermas, cuando lo socialmente vigente se viene abajo, reconocemos que la justificación aceptada en el pasado no cumplía con las condiciones que la situación ideal de justificación estipula. Las idealizaciones establecen un criterio que está más allá de cada momento específico y con el cual contrastamos nuestras justificaciones y estándares de racionalidad. De este modo garantizan el espacio lógico, por así decirlo, para el falibilismo, señalando la siempre insuficiente evidencia que tenemos para fundamentar nuestros enunciados acerca del mundo. Cuando damos por justificado un enunciado asumimos que las condiciones ideales han sido respetadas. En ese punto, lo que consideramos racional fácticamente coincide con la racionalidad ideal. Pero pueden no coincidir. Ello sucede cada vez que se ponen en cuestión los argumentos dados a favor de una creencia o la conveniencia de los estándares de justificación. Sólo con el tiempo y retrospectivamente podemos corroborar si las condiciones ideales se han cumplido aproximativamente, aunque las debemos suponer cada vez que justificamos nuestras creencias. De otro modo no tendríamos otra cosa que un convencionalismo historicista que, en verdad, no puede explicar el progreso en nuestras concepciones. La diferencia, pues, entre “justificado para nosotros” y “justificado” no implica la idea del Ojo de Dios. El “nosotros” de la primera noción señala un nosotros concreto, geográfica e históricamente situado. El “justificado a secas” alude a una comunidad que se extiende indefinidamente en el espacio y el tiempo; no se refiere, pues, a nada más que a futuras y posibles comunidades que podrían estar en mejores condiciones epistémicas para juzgar nuestros logros cognitivos. Dicho de otra forma: si resultara que p está justificado para todo “nosotros” particular, ya no tendría mucho sentido hablar de “justificado para *nosotros*”.

Ciertamente, como sostiene Rorty, toda idealización surge de proyectar ciertos rasgos que nosotros conocemos y juzgamos como los correctos para la justificación del conocimiento, pero desde la perspectiva de Habermas esto no involucra ningún rasgo etnocéntrico interesante, pues los elementos que son susceptibles de idealización son aquellas propiedades formales y procesuales de las prácticas de justificación que están extendidas en todas las culturas⁴⁴. Empero, aun cuando Rorty tuviera toda la razón

⁴⁴ Con todo, se han esgrimido argumentos de diversa índole en contra del tipo de estrategia idealizadora utilizada por Habermas. No estoy seguro de los argumentos aducidos por Wellmer (Wellmer, A., *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994 y el ya mencionado *Finales de partida: la Modernidad irreconciliable*) y por M. Williams (“Coherence, Justification and Truth”, *Review of Metaphysics*, 34, December 1980), aunque en cualquier caso Rorty

del mundo en desechar la estrategia idealizadora, todavía ello no demostraría que el contextualismo es verdadero. Eso podría demostrarse sólo si resultara que el recurso a tales idealizaciones es el único camino para explicar y hacer plausible el carácter incondicional de la verdad. Pero Rorty no ha argumentado en ese sentido.

6.3. Verdad, justificación y trascendencia

Tenemos hasta aquí lo siguiente: primero, que “verdadero” es un predicado distinto de “justificado”, y esto no sólo porque Rorty no ha podido demostrar que pragmáticamente no introducen ninguna diferencia, sino porque la verdad parece ser indispensable para acreditar a la justificación en su valor epistémico; así pues, decir que una creencia o un enunciado es verdadero no es más que decir, trivialmente, que describe correctamente el mundo. Decir que ese enunciado está justificado no es más que decir que tenemos razones para creer que es verdadero. Segundo, la verdad es tan reconocible (o irreconocible) como la justificación: así como nunca podemos estar absolutamente seguros de la verdad de nuestras creencias, así también nunca podemos estar seguros de tener la mejor justificación para ellas. Lo que está implicado por este punto de vista es que no sólo la verdad, sino también la justificación es lógicamente independiente de lo que creemos *de facto*. Tercero, la incondicionalidad de la verdad es un requisito indispensable para poder explicar el falibilismo (o la autocorrección, como diría Habermas). En cuarto lugar, el rechazo del carácter incondicional de la verdad conduce, *pace* Rorty, al relativismo. El etnocentrismo no es más que una variante sofisticada de este último.

Ahora bien, ¿en qué sentido la verdad es incondicional o trasciende el contexto? Desde su famoso artículo “Teorías de la verdad”⁴⁵, Habermas ha cambiado su posición respecto al concepto de verdad. Puesto que no tenemos un acceso inmediato al mundo –sostiene Habermas– la verdad sólo puede ser garantizada por su coherencia con otros enunciados ya aceptados, pero el contextualismo que parece seguirse de ello no es compatible ni con la presuposición epistemológica realista, ni con la fuerza revisora de los procesos de aprendizaje ni con el sentido universalista de las pretensiones de verdad que trascienden todos los contextos. En sintonía con Apel y Putnam, Habermas había intentado explicar esto en los siguientes términos: un enunciado sería verdadero si, bajo las exigencias de un discurso racional, resistiera todos los intentos de refutación, es decir, si pudiera ser justificado en una situación ideal. Así, pretendía defender el concepto de verdad de un modo procedimental, como acreditación de un enunciado en condiciones aproximativamente ideales de argumentación. Dicha práctica suponía los siguientes principios idealizantes: 1) un espacio abierto e inclusión de todos los participantes; 2) un reparto equitativo de los derechos de comunicación; 3) ausencia de violencia en la discusión: sólo puede primar la

no abunda en ellos. En todo caso, no es claro que la idea de idealizar los rasgos formales de la argumentación suponga necesariamente un espacio natural de las razones.

⁴⁵ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994.

coacción sin coacciones del mejor argumento; y 4) la sinceridad de todos los participantes. Con ello, Habermas pretendía, por un lado, dar cuenta de la verdad de un enunciado en función de las razones justificatorias que pueden darse en su favor; por otro, la idealización de ciertas propiedades formales y procedimentales de la práctica argumentativa debía explicar la trascendencia que la verdad posee con respecto al contexto. Esta concepción epistémica de la verdad ha sido confrontada por argumentos de distinto tipo y procedencia. Tal vez, el argumento más fuerte en contra de esta estrategia idealizadora sea este⁴⁶: o bien el contenido normativo de las presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales no es suficiente para excluir la falibilidad de un consenso alcanzado discursivamente bajo condiciones ideales; o bien esas condiciones son tan ideales que no sirven para orientar el comportamiento y, por tanto, no pueden cumplir su papel de ideas regulativas. De ahí la siguiente afirmación de Habermas: “Estas objeciones me han llevado a emprender una revisión que *refiere* el concepto discursivo de aceptabilidad racional –que *mantengo*- a un concepto de verdad no epistémico, concebido en términos pragmatistas, sin con ello asimilar ‘verdad’ a ‘aseverabilidad ideal’”⁴⁷. Ahora, Habermas dice que las presuposiciones comunicativas de la praxis argumentativa siguen teniendo para él el sentido de una fuerza estructural que impulsa a la formación imparcial del juicio. La argumentación es el único medio disponible para asegurarse de la verdad: “A pesar de que no podemos penetrar más allá del nexo entre verdad y justificación, este nexo *epistémicamente irrebasable* no puede sin embargo ser presentado como un nexo *conceptualmente indisoluble*”⁴⁸. La estratificación del mundo de la vida en acción y discurso ilumina la diferencia de papeles que desempeña el concepto de verdad en cada uno de ellos. Las creencias implícitamente asumidas como verdaderas que rigen la acción y las pretensiones de verdad sostenidas en la praxis comunicativa se corresponden a la suposición de un mundo objetivo de objetos que manipulamos y enjuiciamos. El concepto no epistémico de verdad que utilizamos en la acción automáticamente otorga a las pretensiones de verdad tematizadas discursivamente un punto de referencia que trasciende la justificación. El objetivo de las justificaciones –dice Habermas- es encontrar una verdad que se eleve más allá de toda justificación. Por un lado, puesto que no tenemos un acceso directo a las condiciones de verdad, sólo podemos hacer valer las pretensiones de verdad en función de razones; por otro, incluso las buenas razones están bajo la reserva falibilista, de modo que no puede salvarse la distancia entre aceptabilidad racional y verdad. Se plantea entonces la cuestión de por qué un acuerdo alcanzado discursivamente sobre p debería autorizarnos a creer en la verdad de p. La respuesta pragmatista de Habermas es esta: los discursos están insertos en entramados de prácticas diversas y tienen la función de recomponer la comprensión de fondo alterada. Ante las certezas de acción problematizadas, las

⁴⁶ El argumento aparece en Davidson, D., “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, 87/6, (1990), pp. 279-328.

⁴⁷ Habermas, J., *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002, p. 50.

⁴⁸ Habermas, J., *Verdad y justificación*, p. 50.

argumentaciones tienen por propósito resolver los problemas que la acción misma presenta. Una vez que los participantes de la argumentación han agotado todas las objeciones, no pueden más que convencerse de la pretensión de verdad de una creencia y ya no disponen de ningún fundamento racional para mantener la actitud reflexiva del discurso. Con ello, pueden pasar a la acción y al trato ingenuo con el mundo. Si una buena justificación para *p* debe ser suficiente para aceptar a *p* como verdadero, entonces las razones que autorizan tal pasaje deben ser convincentes para los participantes mismos en la argumentación. Los interesados “pueden convencerse mejor de la verdad de sus creencias empíricas a medida que las razones establezcan de forma cada vez más clara la conexión interna entre el *tener* unas creencias aceptables y la *adquisición racional* de tales creencias”⁴⁹.

Esta concepción discursiva y revisada de la verdad permite explicar el carácter trascendente de la verdad al menos en un sentido: la idealización de las presuposiciones formales de la práctica argumentativa rompe todo particularismo. En el juego de dar y pedir razones que caracteriza a la argumentación no puede haber comunidades tan particulares como para poder argumentar sin someterse al mismo tiempo a las presuposiciones idealizantes destacadas por Habermas. Una vez reconocido esto, las razones que fundamentan un enunciado, si son buenas razones, poseen una fuerza normativa universal que exige su reconocimiento más allá de las fronteras de toda comunidad particular. En este sentido, puede aseverarse que la verdad es “incondicional”, esto es: exige el reconocimiento de cualquier agente capaz de lenguaje y acción. Naturalmente, los enunciados verdaderos no siempre son reconocidos *de hecho* como tales. Pero en caso de que los agentes estén interesados en la relevancia del enunciado para una cuestión, si no reconocen la fuerza de las razones –esgrimidas en un discurso racional– que fundamentan su verdad, sencillamente están equivocados. “Incondicional” significa aquí “que reclama asentimiento de todo hablante en función de las razones que se han dado”, y esto no es relativizable a comunidades particulares. No puede ser el caso que, si *p* es verdadero, la comunidad que lo reconoce como tal y la que lo niega estén las dos en lo correcto, es decir, que posean buenas razones para ello. En este sentido, se puede decir que la verdad es esencialmente intersubjetiva.

Por otro lado, sin embargo, es manifiesto que ni la versión epistémica de la verdad ni la presente concepción revisada de Habermas nos ofrecen una elucidación de qué significa “verdadero” cuando lo aplicamos a enunciados, oraciones o creencias. Ello explica también –en mi opinión– el hecho de que no quede claro el carácter objetivo que el concepto de verdad comporta ni, por tanto, la conexión con el realismo que Habermas intenta salvar. Para elucidar la objetividad de la verdad habría que decir que un enunciado que es verdadero dice cómo es el mundo, y que cómo sea el mundo es independiente de lo que crea cualquier comunidad particular. El creer o no en un enunciado que es verdadero no afecta a su propiedad veritativa. Aquí, se puede decir que una creencia verdadera es “incondicional” en el siguiente

⁴⁹ Habermas, J., *Verdad y justificación*, p. 52-53.

sentido: nos dice cómo es el mundo, sean cuales fueren nuestros pensamientos o concepciones. El mundo se nos impone más allá de lo que creamos acerca de él. Dicho de otro modo: la verdad de una creencia depende de cómo es el mundo, no de lo que nosotros creemos que es el mundo⁵⁰. El mundo se nos impone, no dándonos razones como podrían hacer nuestros pares, sino por medio del éxito y el fracaso de nuestras acciones en el mundo. Dado que todos interactuamos con el mismo mundo, y dado que todos poseemos un equipamiento orgánico similar, debe haber, sin duda, dimensiones de la praxis humana que son compartidas por todos los seres humanos. En este sentido, la verdad es objetiva.

Ahora bien, ¿cómo reconocer a un enunciado verdadero? Supongamos que pregunto dónde está el Profesor Rorty, y la respuesta es: “Está en el Aula Magna”. ¿Cómo puedo saber si esto es verdadero? Trivialmente, puedo ir hasta el Aula Magna y ver si Rorty está allí. Si efectivamente está allí, entonces no sólo habré hallado una manera de comprobar esa enunciado, sino que también habré implicado con ello que, en cierto modo, la verdad del enunciado depende de cómo es el mundo; esto es, quedará claro que el enunciado es verdadero porque se conforma a lo que sucede en el mundo. Ciertamente, el asunto es más complicado cuando consideramos enunciados como estos: “Todos los cuervos son negros”, “El movimiento natural no existe” o “El universo es infinito”. Aunque no creo que ello exija un abandono de la tesis según la cual la verdad es, en algún sentido, correspondencia con la realidad, ciertamente en estos casos, la idea de contrastación directa *como método de verificación* no parece tener aplicación. En cualquier caso, es razonable suponer que es en función de las razones que tenemos para justificar un enunciado que asumimos que ese enunciado es verdadero. En consecuencia, la pregunta relevante es esta: ¿qué relación hay entre verdad y justificación? Ya hemos descartado la posibilidad de una “reducción” de la verdad a la justificación. La verdad no es asertabilidad garantizada ni siquiera cuando pensamos en condiciones ideales de justificación. Decir que una creencia o enunciado es verdadero no es más que decir, trivialmente, que *describe correctamente* el mundo. En cambio, decir que ese enunciado está justificado no es más que decir que *tenemos razones para creer* que es verdadero. No podemos equiparar simplemente un enunciado verdadero con uno que está justificado, pues pueden darse desajustes entre uno y otro. Puede haber enunciados verdaderos que no tengan una adecuada justificación y viceversa, puede haber enunciados justificados que no sean verdaderos. Las razones fundamentan nuestro saber, nuestra pretensión de que p es verdadero, pero no hacen a p verdadero. Ni las razones dadas en un discurso ni la simple coherencia con otros enunciados hacen verdadero a un enunciado. Sólo el mundo puede hacer eso. La verdad da el *telos* de la justificación y acredita a ésta en su valor epistémico. (En efecto, si los argumentos no son buenos porque conducen a la verdad, ¿qué es lo que garantizarían?) Así pues, aunque fuera cierto que la justificación es la única forma que tenemos de asegurarnos que p es verdadero, de aquí no se sigue que la verdad de p sea lo mismo que la justificación de p. La experimentación y la búsqueda

⁵⁰ Cfr. también Davidson, D., “Truth Rehabilitated”, en Brandom, R., (ed), op. cit.

de evidencia nos sirven para intentar descubrir qué enunciados o creencias son verdaderos y para justificar nuestra disposición a sostener como correctos ciertos enunciados, pero esos procedimientos no hacen verdaderos a los enunciados. El vínculo entre verdad y justificación no es, pues, conceptual, sino epistémico. Veamos esto con un poco más de detalle.

Crear que p es aceptar que p es verdadero. No podemos creer en algo que sabemos que es falso. Sostenemos como verdadera una creencia cuando la tenemos por justificada. Justificamos los enunciados para poder aceptarlos como verdaderos. La justificación no hace verdaderas las creencias, sino que sólo produce la motivación racional (intersubjetivamente válida) necesaria para sostener como verdadera una creencia. Tal vez tengamos muchas creencias sin justificar, y es seguro que muchas de nuestras creencias están inadecuadamente justificadas, pero no podemos aceptar una creencia que, *en una discusión*, ha sido puesta en duda, si no tenemos alguna razón para creerla. Precisamos razones para creer –cualesquiera que sean–, y para ello está la justificación. Ciertamente, un enunciado puede ser verdadero aunque nadie sepa cómo justificarlo o aunque nadie lo crea (es decir, que lo asuma como verdadero). Pero, si es que vamos a creer en algo, precisamos discutir y convencernos de que las cosas son como afirmamos que son. Al tener por justificado p , creemos que p , es decir, pensamos que p es verdadero. Pero ¿por qué pensamos que, cuando tenemos por justificada una creencia, estamos autorizados a sostenerla como verdadera? Hay una doble razón para ello. Por un lado, necesitamos creer en algo, “somos en la verdad”, para decirlo en jerga heideggeriana. Ello es así porque, como señalara Peirce, las creencias son reglas o hábitos de acción, y actuamos conforme a lo que creemos. Nuestras acciones revelan lo que pensamos acerca del mundo. Cuando creemos que p , adoptamos a p como una regla de acción. Es, pues, la necesidad de actuar la que nos impulsa hacia la creencia. Naturalmente, como observa Habermas, si en el trato con el mundo surgen problemas con referencia p , debemos revisar discursivamente la verdad de p . Empero, si no hay razón alguna que ponga en cuestión a p , tampoco podemos tener razones para no adoptar a p como guía de nuestras acciones. Si no hay argumentos en contra de p , no podemos sino creer que p , esto es, aceptar que p es verdadero. Este argumento de corte pragmatista es el que esgrime –si lo entiendo bien– Habermas. Si este argumento es correcto, entonces no tenemos opción: la necesidad de actuar nos impulsa a creer, y, cuando se trata de una creencia a la que arribamos reflexivamente, creemos aquello que tenemos por adecuadamente justificado. Con todo, este argumento sólo apunta a la fuerza motivacional, por así decir, que poseen las razones que justifican nuestras creencias, y que explican el pasaje desde lo justificado a lo verdadero; pero no fundamenta epistemológicamente ese pasaje. Por otro lado, entonces, deberían exhibirse las razones que, ahora desde un punto de vista epistemológico, autorizan eso que, desde un punto de vista pragmático, no podemos dejar de hacer: creer sobre la base de las razones que nos convencen. Dicho vínculo debe ser de tal naturaleza que, no sólo legitime el pasaje desde las razones en favor de p a la creencia de que p , sino que, además, haga posible el falibilismo que asociamos a nuestro

conocimiento. Esto se explica si prestamos atención al hecho de que, en la práctica de la justificación, no podemos partir sino de otras creencias *que ya hemos asumido como verdaderas*. En efecto, la justificación de nuestras creencias no puede hacerse sino sobre la base de creencias que ya hemos adoptado como guías para la acción y sobre la base de principios de inferencia que nos permiten pasar desde esas viejas creencias aceptadas a las nuevas que están en discusión. De este modo, vamos ampliando nuestro círculo de creencias verdaderas, utilizando las viejas creencias como razones para aceptar a las nuevas, pero siempre sin una garantía absoluta de la verdad de cada una de nuestras creencias.

En síntesis: se han destacado dos dimensiones en las cuales la verdad trasciende todo contexto particular y por las cuales se puede decir que presenta un carácter incondicional. Por un lado, decir que la verdad es objetiva es decir que el mundo es como es independientemente de lo que creamos. Por otro lado, la verdad trasciende todo contexto en la medida en que se refiere a una comunidad de hablantes que, en principio, es indefinida. En el cruce de estas dos dimensiones está –podemos decir– la creencia verdadera. Lo que explica que una creencia verdadera exija su reconocimiento es, por un lado, la independencia del mundo respecto de lo que pensemos acerca de él, y por otro, las razones dadas en su apoyo que son normativamente vinculantes. A su vez, qué sea el mundo se constituye en el seno de una comunidad, en medio del lenguaje y la acción de los intérpretes. Sólo a la luz de un lenguaje en común se torna accesible un mundo público compartido. Desde este enfoque, puede decirse que una creencia es verdadera cuando se ajusta a ese mundo públicamente compartido que aparece en el seno de nuestras prácticas. La justificación de las creencias pretende demostrar que una creencia cualquiera se ajusta precisamente al mundo. Por tanto, lo que surge de la discusión anterior es que la verdad, la justificación, la argumentación y la racionalidad no pueden contextualizarse en ningún sentido interesante. En la medida que la comunicación y el entendimiento son posibles, las nociones mencionadas apuntan a una trascendencia de los contextos particulares.

CAPITULO VII

¿REALISMO O PRAGMATISMO?

En los capítulos anteriores hemos visto que la superación de la epistemología involucra, para Rorty, no sólo el abandono del fundacionismo, sino también del representacionismo y, con ello, del realismo. Así, Rorty pretende deshacerse del debate entre realistas y anti-realistas, no resolviendo el conflicto que este debate comporta, sino dejando a un lado los supuestos que tanto unos como otros parecen asumir desde el principio. La superación de la epistemología apuntaría, pues, hacia un pragmatismo renovado en términos lingüísticos y de corte anti-representacionista. Como hemos visto, su argumento principal contra el representacionismo sostiene que carece de sentido hablar de la verdad como una relación de correspondencia entre fragmentos de lenguaje y fragmentos de realidad porque no podemos salir de nuestras creencias, no podemos despojarnos de nuestra piel y comparar los enunciados con algo absoluto. En este sentido, el realismo supone lo que Putnam ha llamado “el punto de vista del Ojo de Dios”. Rorty ha conectado este argumento con la crítica de Davidson al dualismo esquema-contenido. De acuerdo con esta línea argumentativa, no podemos pensar el conocimiento o el lenguaje a la luz del dualismo esquema-contenido, pues no hay modo de separar los aportes realizados por la mente (o el lenguaje) de los “datos” puros que supuestamente nos provee el mundo. Puesto que, de acuerdo a esto, no hay representación ni correspondencia con el mundo, ninguna prueba distinta del éxito sirve para explicar nuestros logros cognitivos. Pues bien, en este capítulo me propongo analizar las consecuencias de esta posición en referencia al realismo. Para ello, consideraré la discusión que Rorty ha sostenido con Taylor al respecto. La relevancia de esta discusión radica en las pretensiones encontradas que uno y otro sustenta en referencia a un mismo propósito: superar la tradición epistemológica moderna. En efecto, tanto Taylor como Rorty afirman haber dejado atrás el programa epistemológico iniciado por Descartes; sin embargo, las consecuencias que sacan de ello parecen ser, al menos a primera vista, diametralmente opuestas. Mientras que Rorty sostiene que el abandono del representacionismo conduce al pragmatismo, Taylor, por su parte, afirma que la superación de la epistemología nos lleva directamente a una forma de realismo no comprometido. A fin de organizar la exposición, procederé en tres etapas: en la primera sección presentaré las objeciones de Taylor al pragmatismo de Rorty (7.1), en la segunda, consideraré la respuesta de Rorty y sus objeciones al realismo de Taylor (7.2); finalmente, en la tercera sección analizaré algunas cuestiones surgidas en la discusión entre Taylor y Rorty a fin de clarificar el alcance de las objeciones de este último y las posibilidades de una forma de realismo que toma en cuenta algunas de las críticas esgrimidas desde el pragmatismo (7.3).

7.1. Realismo y juegos de lenguaje: la crítica de Taylor al programa pragmatista de Rorty.

En su artículo "Rorty in the Epistemological Tradition", Taylor examina el intento de Rorty de despegarse de la tradición epistemológica que va desde Descartes a Kant. Comparte con Rorty este objetivo, pero sostiene que dicha pretensión no conduce al no-realismo rortyano, sino a lo que él llama un "realismo no comprometido"¹. Es más, afirma que el no-realismo de Rorty no es más que un camino aporético generado típicamente por la tradición que el mismo Rorty condena.

La fundamentación de esta acusación corre por cuenta de un análisis del carácter no-realista que Rorty atribuye a los juegos de lenguaje. Taylor considera la siguiente afirmación de Rorty: "Cuando consideramos ejemplos de juegos de lenguaje alternativos (...) es difícil pensar en el mundo como aquello que hace que un [juego de lenguaje] sea mejor que otro, en el mundo como aquello que decide entre ellos"². Rorty concede que, cuando consideramos a los enunciados como opuestos a los vocabularios, tiene sentido decir que el mundo decide entre enunciados alternativos (por ejemplo, para enunciados como "Gana el rojo" o "lo hizo el mayordomo"). "En tales caso -afirma- es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene la causa por la cual estamos justificados a sostener una creencia con la afirmación de que algún estado no-lingüístico del mundo es él mismo una instancia de la verdad, o que algún estado así 'hace verdadera a una creencia' por 'corresponder' a ella"³. Pero la situación cambia cuando pasamos a considerar juegos de lenguaje enteros. En estos casos, el insinuado "realismo" que se aplica a los enunciados desaparece por completo. Surge, entonces, la siguiente pregunta: ¿Cómo se producen los cambios de vocabulario? ¿Son también los vocabularios verdaderos, esto es, se adecuan al mundo como parecen hacerlo los enunciados? La negativa de Rorty a reconocer que son los argumentos los que deciden entre vocabularios distintos reposa, según Taylor, en una doctrina equivocada acerca del carácter cerrado de los juegos de lenguaje. Rorty parece reconocer la consistencia como un criterio de verdad⁴, pero ¿qué sucede cuando se trata de una confrontación entre posiciones que parecen ser igualmente consistentes? Si, como parece sostener Rorty, los cambios de vocabulario no pueden decidirse apelando a la razón o a la verdad, entonces los vocabularios se tornan inmunes a la refutación. En este caso, como señala Taylor, los interlocutores de vocabularios distintos nunca alcanzarán un punto donde ellos a) reconozcan que no pueden rechazar algunos supuestos comunes, los cuales b) permitan decidir qué punto de vista es mejor que otro. Esta es la concepción de los juegos de lenguaje como totalidades o sistemas cerrados, que

¹ Taylor, Ch., "Rorty in the Epistemological Tradition", Malachowski, A., (ed): *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell 1990, p. 258. En este mismo volumen, el artículo de Vision, G., "Veritable Reflections" también intenta defender al realismo y la noción tradicional de verdad como correspondencia, pero de un modo distinto al de Taylor.

² Rorty, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 5

³ Rorty, R., *CIS*, p. 5

proveen a los usuarios de recursos para redescubrir cualquier evidencia en contra lanzada por sus oponentes de modo de hacer que las objeciones carezcan de objeto e inmunicen a la posición propia⁵. Pues bien, Taylor se pregunta: ¿cómo puede uno saber que dos juegos de lenguaje no pueden ser ponderados por medio de razones de modo de determinar cuál es mejor? Se puede saber esto si uno ya posee una teoría del conocimiento, por ejemplo, una teoría que sostenga que nuestro conocimiento del mundo se realiza por medio de representaciones mentales. En este caso, las diferencias en nuestros esquemas representacionales haría imposible decidir cuál es mejor, pues nadie podría pasar por detrás de las representaciones para saber cuál se adecua al mundo que está ahí afuera. Esta es, por supuesto, la versión tradicional del conocimiento que con frecuencia ha desembocado en posiciones anti-realistas. La sospecha de Taylor es que la concepción rortyana de los juegos de lenguaje es, a pesar de todo, solidaria con esta imagen típicamente moderna. Para Taylor, pues, descartar definitivamente la imagen representacionista del conocimiento implica también dejar a un lado la concepción de los juegos de lenguaje como sistemas cerrados.

Ahora bien, ¿cómo pueden entonces decidirse las disputas entre vocabularios alternativos? Anteriormente se había hecho mención de la consistencia. Pero ésta, de acuerdo a Taylor, no es suficiente. La discusión entre vocabularios distintos siempre involucra más que una cuestión de lógica formal: implica acuerdos sustantivos sobre diversas cuestiones que, inclusive, pueden estar sujetas a ulterior articulación. La posición del propio Taylor es, pues, la siguiente: los juegos de lenguaje son criticables racionalmente en virtud de la consistencia lógica y de creencias sustantivas que una y otra posición comparten. Cualquier disputa puede ser decidida apelando a creencias comunes. Ciertamente, pueden surgir desacuerdos acerca de la consistencia, pero estos desacuerdos son claramente localizables y, a decir verdad, no siempre aparecen. Ninguna teoría "ex ante" —como las llama Taylor— puede expedirse al respecto; no hay más remedio que examinar cada discusión para ver si tales desacuerdos emergen. Pero, si

⁴ Por ejemplo, cuando criticando la noción de verdad como correspondencia, sostiene que su versión pragmatista no se corresponde mejor con la realidad, o cuando desecha el relativismo por ser autocontradictorio.

⁵ Como ejemplos de ello en la obra de Rorty considérense las siguientes afirmaciones: "No se les debiera pedir a los filósofos argumentos contra —por ejemplo— la teoría de la verdad como correspondencia o contra la idea de la 'naturaleza intrínseca de la realidad'. La dificultad que se asocia a los argumentos en contra del empleo de un vocabulario familiar y consagrado por el tiempo, es que se espera que se los formule en ese mismo vocabulario. Se tiene la expectativa de que muestren que los elementos centrales de ese vocabulario son 'inconsistentes en sus propios términos' o que 'se destruyen a sí mismos'. Pero nunca puede mostrarse eso. Todo argumento según el cual el uso que corrientemente hacemos de un término corriente es vacío, o incoherente, o confuso, o vago o meramente 'metafórico', es forzosamente estéril e involucra una petición de principio. Pues un uso así es, después de todo, el paradigma de un habla coherente, significativa, literal. Tales argumentos dependen de afirmaciones según las cuales se dispone de vocabularios mejores, o son abreviaturas de afirmaciones así". *CIS*, p. 8-9. "El método [del filósofo ironista] consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar formas de conducta no lingüística (...) Este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto, o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente (...) No pretende disponer de un candidato más apto para efectuar las mismas viejas cosas que hacíamos al hablar a la antigua usanza. Sugiere, en cambio, que podríamos proponemos dejar de hacer esas cosas y hacer otras. Pero no argumenta a favor de esa sugerencia sobre la base de los criterios precedentes comunes al viejo y al nuevo juego de lenguaje. Pues en la medida en que el nuevo lenguaje sea realmente nuevo, no habrá tales criterios", Rorty, R., *CIS*, p. 9. Véase también el

no suponemos cuestiones sustantivas compartidas por los diversos puntos de vista, entonces ya no será posible decidir racionalmente entre vocabularios alternativos. Ciertamente, Rorty podría aducir que para sostener su tesis no es preciso apelar a ningún argumento a priori; basta la observación empírica: después de 2500 años de discusión de ciertos problemas no hemos arribado a conclusión alguna. Esto supuestamente significaría que las disputas entre juegos de lenguaje no se deciden racionalmente, y que, por tanto, los cambios conceptuales no obedecen a razones. De modo que la tesis sobre el carácter no racional de los cambios de juegos de lenguaje podría sustentarse empíricamente. Pero esta salida falla, para Taylor, por dos razones: primero, porque no es cierto que, históricamente hablando, las disputas entre juegos de lenguaje alternativos no se hayan decidido racionalmente, esto es, por medio de argumentos. La física aristotélica, por ejemplo, ha quedado definitivamente sepultada por la física de Galileo y Newton. Esto prueba, según Taylor, que la afirmación de Rorty según la cual el mundo no decide entre juegos de lenguaje alternativos no está fundamentada empíricamente. Por el contrario, cuestiones que han sido resueltas racionalmente son reinterpretadas por Rorty en un sentido pragmático. En esta reinterpretación Rorty no estaría haciendo más que tomar la noción kuhniana de "paradigma" e interpretarla como un sistema o imagen del mundo cerrada. Desde esa perspectiva, no puede haber mediación racional alguna entre Aristóteles y Newton. Pero —observa Taylor— con ello Rorty introduce desde afuera esta noción de paradigma como totalidad cerrada en la historia de las revoluciones científicas, en donde en realidad no podemos hallar esa concepción. Por eso Taylor concluye: "La visión de esta transición como injustificada racionalmente es un producto de una sofisticada teoría del conocimiento, no un hecho obvio que demanda explicación"⁶. La segunda razón aducida por Taylor es la siguiente: no hay una inferencia automática desde el hecho de la falta de consenso a la imposibilidad de arribar a él. Los desacuerdos pueden deberse a profundos errores en una u otra de las partes. Una vez más, esta cuestión no puede resolverse de un modo a priori sino indagando la naturaleza de los desacuerdos y su posible resolución.

Las diferencias que el propio Taylor marca con respecto a Rorty serían las siguientes: 1) difieren en la comprensión que uno y otro sustenta acerca de la naturaleza de los juegos de lenguaje: Taylor, de un modo realista; Rorty, de un modo no realista. 2) también discrepan acerca de cómo ha de establecerse la cuestión del cambio conceptual: según Taylor, Rorty cree que ello puede resolverse apelando a argumentos generales acerca de la naturaleza del conocimiento; mientras que él mismo sostiene que tal cosa no puede ser más que una cuestión empírica: algunos cambios de juegos de lenguaje podrán decidirse racionalmente, mientras que en algunos casos puntuales tal vez ello no sea posible. Pero no hay argumentos a priori para decidir esta cuestión, pues no disponemos de ninguna otra base que nuestras prácticas actuales para determinar qué es racionalmente arbitrable y qué no lo es. La tradición

párrafo siguiente, donde define su estrategia a seguir en ese capítulo: no ofrecer argumentos en contra del vocabulario que pretende sustituir, sino hacer que su propio vocabulario luzca más atractivo. p. 18 y 48.

⁶ Taylor, Ch., "Rorty in the Epistemological Tradition", Malachowski, A., *Reading Rorty*, p. 263

epistemológica moderna pretendió hacer precisamente lo contrario, a saber: desarrollar primero alguna concepción de lo que el conocimiento y la validación deben ser, y luego aplicarla a la práctica efectiva. A los ojos de Taylor, el pragmatismo de Rorty se halla comprometido todavía con esta concepción. En este sentido, Rorty nos estaría ofreciendo una concepción remozada de las usuales variantes no realistas de la tradición epistemológica. El gran aporte de autores como Heidegger y Wittgenstein – piensa Taylor – reside en que deconstruyeron la concepción epistemológica que nos mantenía cautivos y nos ayudaron a ver mejor cuál es realmente nuestro trato con el mundo. Con ello, desacreditaron el proyecto mismo de elaborar una teoría a priori del conocimiento desde la cual se pronuncian los dictámenes acerca de la realidad⁷. En este punto, la tesis de Taylor es que el abandono de teorías a priori del conocimiento disuelve los fundamentos de cualquier concepción no realista⁸. 3) Para Taylor, la mejor prueba de que Rorty está suponiendo una concepción a priori consiste en observar la comprensión metafilosófica que sustenta acerca de su propia posición. En este sentido, la tesis sobre el carácter indecible de las disputas entre juegos de lenguaje alternativos es, a su vez, indecible, esto es, no sujeta al arbitraje de la razón cuando se la enfrenta a la tesis opuesta⁹. Por ende, Rorty estaría sosteniendo que debemos ser no realistas acerca de esta cuestión metafilosófica –la de si las disputas entre juegos de lenguaje alternativos pueden resolverse por el arbitraje de la razón– porque ella misma es una instancia de esa disputa. Por tanto, la tesis metafilosófica misma ha de entenderse como ajena al arbitrio de la razón. Hay, pues, tres niveles en el argumento de Rorty: el primer nivel está dado por las diferencias entre juegos de lenguaje. Luego está la tesis de Rorty sobre el carácter no realista de tales disputas. Por último, está la afirmación acerca del carácter no realista de la tesis anterior. Rorty estaría homologando el status de la cuestión entre juegos de lenguaje alternativos con la tesis metafilosófica acerca de tal status. En otras palabras: decidir el status de la cuestión mencionada en segundo lugar es, *ipso facto*, decidir la cuestión en el nivel metafilosófico. La objeción de Taylor es aquí la siguiente: considérese cómo arribamos a una decisión acerca del carácter indecible de los juegos de lenguaje alternativos (segundo nivel del argumento de Rorty). Para resolver esta cuestión –argumenta Taylor– nos debemos haber formado alguna idea acerca de cómo puede ser legítimamente resuelta (por argumentación o por una apelación al mero carácter persuasivo de nuestras palabras). Pero esto es lo que precisamente está en juego en el nivel metafilosófico; por lo tanto, esto debe ser resuelto *antes* de que afrontemos la cuestión de segundo nivel. No puede ser un corolario de su resolución. Ello explicaría –según Taylor– la fatal ambigüedad o el carácter autocontradictorio de muchas

⁷ De ahí la sentencia de Taylor: “El gran vicio de la tradición es que permite a la epistemología gobernar a la ontología” Taylor, Ch., “Rorty in the Epistemological Tradition”, p. 264

⁸ Taylor, Ch., “Rorty in the Epistemological Tradition”, p. 265

⁹ El apoyo textual para esta afirmación lo encuentra Taylor en el siguiente pasaje de *CIS*: “La dificultad que enfrenta un filósofo que, como yo, simpatiza con esta sugerencia [la de que las auto-redescripciones nos transforman en nuevas personas, más que acercarnos o alejamos de un permanente substrato como la naturaleza humana] –uno que se concibe a sí mismo como asistente del poeta antes que del físico– es la de evitar insinuar que esta sugerencia capta algo correcto, que mi clase de filosofía corresponde a la manera en que las cosas son realmente”, p. 7-8

expresiones de Rorty. En efecto, por un lado, vemos a Rorty criticando constantemente a sus oponentes de un modo u otro y, por ende, sugiriendo que en algún sentido están equivocados. Sin embargo, por otro lado, cuando interpreta su propia posición, parece descartar cualquier pretensión de verdad o corrección. Sostiene que sus sugerencias no son más verdaderas ni se corresponden mejor con la realidad. En ocasiones, aduce que simplemente está propiciando un cambio de tema; en otras oportunidades, que su vocabulario es más útil pragmáticamente hablando. Pero es difícil ver –sostiene Taylor– cómo hemos de entender las afirmaciones de Rorty si descartamos la pretensión de verdad (en un sentido realista). La extensión de la tesis de Rorty sobre el carácter indecible de los juegos de lenguaje a la cuestión metafilosófica sobre dicha tesis parece conducir a la autorrefutación.

Desde el punto de vista de Taylor, el núcleo de la posición de Rorty está constituido por la concepción –sustentada como una teoría “ex ante”– de los juegos de lenguaje como sistemas cerrados, mutuamente irrefutables. Esta atribución no es contradictoria con lo sostenido por Rorty en su artículo “The World Well Lost”, pues lo que Rorty rechaza en ese artículo es la distinción entre un único mundo que está ahí afuera y una pluralidad de esquemas conceptuales. Es la idea del mundo como un polo trascendente a toda concepción la que es criticada por Rorty. Pero la sencilla idea de que hay diferentes e incompatibles modos de concebir las cosas, entre las cuales frecuentemente debemos elegir, es aceptada por él. Ahora bien, considerar a los juegos de lenguaje como cerrados significa verlos como a) sujetos a coacciones de consistencia y b) como mutuamente inmunes a la refutación. Esto significa que la inconsistencia no puede ser invocada para establecer qué posición es inferior a otra. Según Taylor, Rorty está comprometido con a) y b) por dos razones: la primera es que, de no ser así, toda distinción entre posiciones podría disolverse. Uno podría, por ejemplo, decidir que resulta interesante sostener todos los puntos de vista. Y, en segundo lugar, porque de otro modo las cuestiones suscitadas por juegos de lenguaje alternativos serían susceptibles de discusión racional. Uno podría demostrar, pues, la superioridad de una posición sobre la otra. Además, a) y b) se sostienen, de acuerdo a Taylor, como tesis “ex ante”; esto es: uno ya sabe que en todas las disputas a) y b) estarán presentes; por ende, sólo hay que extrapolar dicha tesis a los nuevos casos que surjan, como sucede con la cuestión metafilosófica antes mencionada.

Para hacer plausible esta tesis, Rorty apela al siguiente argumento: la única alternativa al pragmatismo está representada por la teoría de la verdad como correspondencia. Puesto que esta teoría resulta insostenible, se sigue inevitablemente el pragmatismo tal como lo concibe Rorty. Taylor señala tres indicios de la invocación a tal estrategia: i) que el único candidato para una explicación general de la verdad debe establecerse en términos de correspondencia, ii) que la correspondencia ha de ser entendida en un sentido simple y lato: como la aproximación pictórica del conocimiento a la forma en que el mundo realmente es, iii) que los creyentes en tal teoría de la correspondencia son platónicos rabiosos. El punto iii)

se refiere a la manera en que Rorty describe a sus adversarios realistas: como creyentes en algo así como un lenguaje de la Naturaleza, un lenguaje que ya está ahí afuera esperando ser descifrado. Taylor considera que tal estrategia no hace más que ridiculizar a la posición realista, pero que no ha de tomársela en serio pues, sencillamente, no hay quien sustente esa concepción hoy en día.

El punto ii) es más interesante. Consideremos el siguiente pasaje de Rorty:

“Decir que las partes de los enunciados verdaderos debidamente analizados están relacionadas isomórficamente con las partes del mundo emparejadas con ellas suena plausible si uno piensa en un enunciado como ‘Júpiter tiene lunas’. Suena ligeramente menos plausible para ‘La Tierra gira alrededor del sol’, menos todavía para ‘No hay tal cosa como el movimiento natural’, y en absoluto para ‘El universo es infinito’”¹⁰.

Taylor intenta desvincular la teoría de la correspondencia de la imagen presentada aquí por Rorty. Sin ir más lejos, la concepción señalada en el pasaje falla —observa Taylor— ni bien pensamos en enunciados existenciales negativos como “No hay sillas en esta habitación”. Descartada la concepción isomórfica de la verdad, podemos aceptar que el enunciado acerca de las sillas será verdadero o falso en virtud de la naturaleza de la realidad¹¹. Aceptado esto, podemos extender este análisis al ejemplo rortyano del movimiento natural. Lo que rechazamos, en ese caso, no es más que una explicación en términos de lugares naturales. En la medida en que disponemos de una mejor explicación (una explicación que no deja lugar para la distinción ‘natural-violento’), podemos afirmar —continúa Taylor— que esta segunda representación del mundo es superior en virtud de la forma en que son las cosas¹².

En este punto, la objeción de Rorty parece ser la siguiente: o bien esta forma realista de entender la verdad no agrega nada, sino que es simplemente una forma de decir que aceptamos como válidos estos enunciados, o bien la correspondencia con la realidad se toma seriamente y, por ende, invoca una inaceptable imagen metafísica, como la de una cosa en sí, un dominio de cosas trascendentes que están más allá de las apariencias. Ciertamente, la concepción según la cual el conocimiento consiste en representaciones induce a suponer algo como la cosa en sí, algo de lo cual, por definición, no podemos tener experiencia. Pero una vez que abandonamos la idea representacionista del conocimiento, la cosa en sí pierde sentido. Con todo, para Taylor, la afirmación de que el pensamiento se corresponde con una realidad que es independiente de nuestras creencias no está ligada necesariamente a la noción de cosa en sí. Ya Kant se había percatado de que, dentro del mundo fenoménico, no podemos operar sino con el

¹⁰ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 163

¹¹ Taylor, Ch., “Rorty in the Epistemological Tradition”, p. 269

¹² Cosas similares podríamos hacer con afirmaciones referidas a electrones, quarks o, por otro lado, con afirmaciones acerca de la no existencia del flogisto o el calórico.

supuesto de que tratamos con un mundo de objetos que es independiente de nosotros. Nuestra comprensión de nosotros mismos como situados en el mundo nos lleva a concebir a nuestras representaciones de él como verdaderas o falsas en función de la correspondencia. En este sentido, como ha enfatizado Heidegger, tratamos con un mundo de cosas independientes aun antes de todo intento de representarlas. Pero esta comprensión previa que, según Heidegger, tenemos del mundo, no es, ella misma, una representación. Es el horizonte o saber de fondo a partir del cual construimos nuestras representaciones del mundo y en virtud del cual sabemos que las representaciones son verdaderas o falsas debido a la forma en que las cosas son¹³. De acuerdo a Taylor, una vez que aceptamos este punto de vista ya no hay problema alguno con la idea de que la realidad independiente de nuestras representaciones hace a éstas verdaderas o falsas. Sólo si aceptamos la imagen tradicional del conocimiento, esto es, sólo si entendemos que las representaciones constituyen nuestra única ruta de acceso al mundo exterior seremos conducidos a una imagen metafísica de la realidad. Esta es la razón profunda de la tesis de Taylor según la cual el rechazo de la epistemología conduce, no al pragmatismo, sino al realismo.

Ello explica también por qué Taylor considera que Rorty, a pesar de su rechazo explícito de la epistemología, permanece atrapado en el viejo modelo. Según Taylor, del rechazo de la idea de que nuestros pensamientos se corresponden con las cosas tal como son en sí mismas, Rorty concluye que no se corresponden con nada. Si entidades trascendentes no hacen verdaderos a nuestros enunciados, entonces, nada los hace verdaderos. En este punto, Rorty estaría operando, todavía, con la imagen tradicional de entidades trascendentes que son alcanzadas por una pantalla de representaciones. Al rechazar la idea de un mundo trascendente, se siguen las conclusiones no realistas que Rorty sostiene. Pero estas conclusiones – argumenta Taylor – sólo se siguen si continuamos pensando en términos representacionistas. En efecto, si pensamos que personas que sustentan puntos de vista diferentes están situadas detrás de representaciones del mundo incompatibles, entonces, descartada la idea de un mundo trascendente, ya no dispondrán de una instancia (sobre la cual supuestamente versan esas representaciones) a la cual apelar para dirimir la discusión sobre cuál de los puntos de vista ha de considerarse superior. Desde esta perspectiva, las personas involucradas “No serán vistas como situadas en un mundo común, con un marco de comprensión desarrollado dialógicamente, que define para ellos los requisitos y demandas de sus representaciones”¹⁴.

Con todo, Rorty podría aducir que está realmente de acuerdo con la concepción post-epistemológica de la verdad sustentada por Taylor, pero, no obstante, podría preguntar: ¿qué podríamos aprender de nuevo al señalar que los enunciados verdaderos son aquellos que se corresponden con la realidad (entendida la correspondencia en un sentido intra-teórico, como lo hace Taylor)? En este punto, Taylor pretende insuflarle interés filosófico a esta noción de verdad contraponiéndola con la verdad de la

¹³ Taylor, Ch., “Rorty in the Epistemological Tradition”, p. 270

¹⁴ Taylor, Ch., “Rorty in the epistemological Tradition”, p. 271

autocomprensión. La diferencia entre hablar de la verdad acerca de un mundo exterior y la de la comprensión que tenemos de nosotros mismos consiste en que nosotros estamos parcialmente constituidos por nuestras autocomprensiones. Por eso, no podemos construirlas como construimos nuestras representaciones de objetos que son independientes de ellas. En estos casos, no hay una realidad independiente que está ahí a través de los cambios de las descripciones. Con todo, algunas descripciones que hacemos de nosotros mismos pueden ser también más verdaderas que otras: “Mis primeros puntos de vista me formaron de un modo diferente a como soy en el presente. Pero necesito describir esa diferencia en parte en términos epistémicos: estaba negando parte de mí mismo, no reconociéndola o engañándome a mí mismo. Bajo las descripciones previas yo era diferente; no era como soy ahora bajo la más verdadera comprensión. Pero lo que yo era fue constituido por la distorsión de la negación [de esa parte de mí mismo] más que por lo que ahora soy. Podemos decir que, en esta clase de casos, la mentira es parte de la realidad descripta, más que algo que subyace en la relación entre representación y realidad”¹⁵. La caracterización de la distorsión sólo es posible cuando hemos salido de ella, pero para poder reconocer algo como una distorsión necesitamos la noción de verdad. De otro modo, la idea de una superación de las distorsiones en nuestra autoimagen carecería de sentido. Aun cuando Rorty rechazara este punto sosteniendo que la idea de verdad carece de sentido en este ámbito –puesto que, según reza una de sus tesis, el conocimiento de sí no es más que la creación de sí a través de la redescrición- aun entonces, argumenta Taylor, cabría establecer una diferencia entre lo que sucede en el ámbito de las ciencias naturales y lo que sucede en el terreno de las autodescripciones. En ese caso, podría distinguirse la verdad como correspondencia de la creación de sí y, por ende, habría un contraste que poner de manifiesto. Con ello, piensa Taylor, la verdad como correspondencia dejaría de ser algo trivial y sin contenido, aun cuando los científicos en los laboratorios no fueran conscientes de estar aprendiendo nada nuevo.

7.2. Pragmatismo y verdad: la crítica de Rorty al realismo de Taylor

Como hemos visto, la crítica central de Taylor a la posición de Rorty apunta a las consecuencias no realistas que este último extrae del abandono de la epistemología. Dicha crítica se lleva a cabo por medio de una consideración de la concepción de los juegos de lenguaje como sistemas cerrados, mutuamente irrefutables. La tesis de Taylor, en este punto, es que tal concepción supone lo que él llama una “teoría ex ante”. Con ello se muestra –ésta es la pretensión de Taylor- que el rechazo rortyano de la tradición epistemológica permanece atrapado, no obstante, en ella.

El artículo de Rorty “Taylor on Truth” es una respuesta a esas críticas. Aun cuando se dejara a un lado la noción “el lenguaje de la naturaleza” para atacar al realista, de cualquier modo –sostiene Rorty- los

¹⁵ Taylor, Ch., “Rorty in the epistemological Tradition”, p. 272

teóricos de la correspondencia precisan un criterio para determinar la adecuación de enunciados y de vocabularios completos. El punto que enfatiza Rorty es el siguiente:

“Los creyentes en la teoría de la correspondencia tienen que afirmar que algunos vocabularios (por ejemplo, el de Newton) no funcionan simplemente mejor que otros (por ejemplo, que el de Aristóteles) sino que lo hacen porque ellos representan la realidad más adecuadamente”¹⁶.

Taylor piensa que podemos entender los vocabularios de un modo realista, Rorty no.

Pues bien, la tesis de Taylor era que podíamos sostener la idea de que la realidad es independiente de nuestras representaciones de ella sin comprometernos con la noción kantiana de “cosa en sí” únicamente si renunciábamos, con Wittgenstein y Heidegger, a toda teoría “ex ante”. Una vez que reconocemos la primacía del *Zuhanden* sobre el *Vorhanden* y nos damos cuenta que estar de acuerdo en un lenguaje es estar de acuerdo sobre una forma de vida, podemos sostener la idea de un mundo independiente. Pero ningún filósofo anti-representacionista –replica Rorty– ha dudado alguna vez de que la mayoría de las cosas en el universo son *causalmente* independientes de nosotros. Lo que ellos cuestionan es que el mundo sea representacionalmente independiente de nosotros. Decir que X es representacionalmente independiente de nosotros es decir que X tiene una naturaleza intrínseca (una naturaleza que posee cualquiera sea la descripción que hagamos de X) tal que es mejor descripta por algunos términos antes que por otros. Puesto que no hay modo de determinar qué descripciones de un objeto capturan los rasgos intrínsecos de él –como opuestos a los rasgos meramente relacionales o extrínsecos– los anti-representacionistas descartan la distinción intrínseco-extrínseco, la idea de que las creencias representan el mundo y la cuestión de la independencia o dependencia representacional. Esto significa descartar la idea sostenida por Bernard Williams del mundo como “lo que es de cualquier modo”, aparte del modo en que es descripto¹⁷.

Rorty examina la afirmación de Taylor según la cual nuestros enunciados resultan ser verdaderos o falsos en virtud del modo en que las cosas son. Distingue dos sentidos posibles de esta frase: 1) podría querer decir “en virtud del modo en que nuestras descripciones corrientes del mundo son usadas y de las interacciones causales que mantenemos con el mundo”, o 2) podría significar “simplemente en virtud de la forma en que las cosas son, completamente aparte de cómo las describamos”¹⁸. Rorty acepta 1) y descarta 2). En una primera instancia, Taylor parece adherir a 1), pero luego, sin embargo, intenta trazar una

¹⁶ Rorty, R., “Taylor on Truth”, Tully, J., (ed): *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 22.

¹⁷ Cfr. Williams, B., *La ética y los límites de la filosofía*, trad. L.C. Leiva, Caracas, Monte Avila Editores-Latinoamericana, 1997. En su artículo “The World from Its Own Point of View”, Sorell intenta defender a Williams en contra de Rorty. Para Sorell, la presencia de elementos subjetivos no impide una representación objetiva del mundo tal como Williams pretende. El artículo de Sorell está en Malachowski, A., op. cit.

distinción entre nuestra actividad descriptiva, nuestro uso de las palabras, y el papel desempeñado por el resto del universo, con el objeto de explicar la verdad de nuestras creencias. En ello Rorty ve una recaída en lo que Davidson llama “el tercer dogma del empirismo”, la distinción esquema y contenido. Abandonar este dogma significa abandonar todo intento de clasificar nuestras proposiciones de acuerdo a si ellas son hechas verdaderas por el mundo o por nosotros. De este modo, se rechaza la problemática entre realismo y anti-realismo abandonando los presupuestos representacionistas implicados en esa disputa. Rorty concluye: “Si abandonamos esa distinción y esa problemática, no podemos explicar lo que significamos por ‘correspondencia’ a menos que postulemos algo como ‘el mundo como es en sí mismo’, o ‘los rasgos que una cosa tiene intrínsecamente, independientemente de cómo la describimos’”¹⁹. De modo que las nociones “cosa en sí” y “correspondencia” se sostienen o se caen juntas. Para Rorty, el intento de Taylor de sostener la segunda sin la primera está destinado, por tanto, al fracaso. La idea de que las cosas tienen una naturaleza intrínseca, o que poseen rasgos que no son relativos a nuestras descripciones no es más – según Rorty – que una variante de la noción de “cosa en sí”. Una idea diferente es la que sostiene que las cosas, bajo nuestras descripciones, tienen los rasgos que tienen de un modo causalmente independiente de la forma en que ellas son descriptas²⁰. Ahora bien, las relaciones causales que mantenemos con el mundo siempre están bajo alguna descripción. El punto es que la misma relación causal puede ser explicada o descrita de diversas maneras. No importa la forma en que describamos las cosas cuyas relaciones causales estamos tratando de precisar, sólo debemos ser capaces de ver el mismo tipo de relaciones bajo cada descripción de ellas. En otros términos: la tesis de Rorty no es que las relaciones causales son más intrínsecas a las cosas que sus descripciones, ni que describir las cosas como causalmente relacionadas nos acerca a la forma en que ellas son “de cualquier modo”, en comparación con otras posibles descripciones. Más bien, su tesis dice que las relaciones causales precisan ser mantenidas constantes cuando usamos distintos vocabularios para describirlas²¹. Se podría preguntar: ¿por qué las relaciones causales deben mantenerse constantes? ¿No es porque realmente son invariantes? Para Rorty, esta es una mala pregunta, pues presupone, una vez más, la distinción esquema-contenido. Introduce la distinción entre “en sí” y “para nosotros”, una distinción que está en la raíz de la mayoría de los pseudo-problemas que han ocupado a la filosofía moderna. Una vez que abandonamos la distinción esquema-contenido también debe ser abandonada la distinción entre rasgos intrínsecos y relacionales de las cosas. Si no es posible distinguir el aporte que hace el mundo del aporte realizado por nuestro lenguaje, tampoco tiene sentido sugerir que algunas descripciones se corresponden con la realidad mejor que otras²².

¹⁸ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 22-23

¹⁹ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 23

²⁰ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 24

²¹ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 24

²² Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 27

Tampoco resulta convincente para Rorty la distinción entre la verdad de las proposiciones que se refieren a nuestra propia autocomprensión y aquellas que se refieren a un mundo independiente. Para seguir con el ejemplo de Taylor, la única diferencia que establece Rorty entre la redescipción del sistema solar y la redescipción de nosotros mismos es que, en el primer caso, usamos enunciados que son verdaderos de un estado del sistema solar que es anterior a nuestra descripción, mientras que en el segundo caso, usualmente, no usamos enunciados que son verdaderos acerca de nuestro antiguo yo. Si la descripción del sistema solar ofrecida por Kepler es ahora verdadera, lo fue también antes de que Kepler la formulara. No sucede lo mismo con las descripciones de nuestra persona: si afirmo algo acerca de mi yo presente que es verdadero, puede darse el caso de que tal predicado no se aplique con verdad a mi antiguo yo. Pero no precisamos –según Rorty– dos clases de verdad o de realidad para explicar esta diferencia. Se trata simplemente de dos tipos de relaciones causales.

Taylor concibe a Rorty como un anti-realista que supuestamente sostiene que, ante la imposibilidad de que la realidad haga verdaderos a nuestros enunciados, nada puede hacerlos verdaderos. De este modo, Rorty entendería de un modo no realista las diferencias entre juegos de lenguaje alternativos. Pero toda la estrategia de Rorty consiste en escapar del debate realismo-anti-realismo. Lo que Rorty pretende sostener, más bien, es que, puesto que ninguna proposición es hecha verdadera por nada, y puesto que ningún enunciado representa nada, todos los candidatos a la verdad están a la par con respecto a su relación con una realidad independiente²³. De modo que para Rorty, la correspondencia y el realismo nada tienen que ver con la cuestión del arbitraje racional de juegos de lenguaje alternativos²⁴. La única distinción que Rorty juzga necesaria es la que puede establecerse entre persuasión y fuerza. Cualquier instancia de persuasión es un caso de arbitraje de la razón. Los debates sobre astrofísica, sobre cómo leer a Rilke, la deseabilidad de los hiperbienes, etc., están, en este sentido, en igualdad de condiciones. No tiene caso –según Rorty– preguntarse en cuál de estos ejemplos hay un hecho decisivo, aunque bien podemos preguntar si algún propósito está siendo servido cuando debatimos todas estas cuestiones.

En la segunda sección de su artículo Rorty discute las posibilidades que se siguen del rechazo de la epistemología. Como hemos visto, Taylor sostiene que el abandono del paradigma epistemológico conduce a un realismo no comprometido. Al respecto, Rorty afirma: “Pienso que uno llega a una posición en la cual la única versión del ‘realismo’ que queda es una trivial, nada interesante y de sentido común que dice que todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son”²⁵. Esta versión del realismo es poco interesante porque solamente dice que la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los usuarios de un lenguaje y el resto del universo, y que si éste fuera

²³ Rorty, R., “Taylor on Truth”, n. 14, p. 28

²⁴ “Esta es la razón de por qué no puedo ver que nociones tales como la de ‘corresponder’ y de ‘representar’ tengan algo que ver con la distinción entre arbitraje racional y formas alternativas de resolver las disputas” Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 28

²⁵ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 29-30

diferente, sus relaciones también lo serían. El realismo, para Rorty, sólo se torna interesante cuando establecemos una distinción entre “lo que es en sí” y “lo que es para nosotros”. Esta es la distinción que, según Rorty, Taylor –junto con Bernard Williams, Barry Stroud y otros seguidores de Descartes- todavía mantiene²⁶.

Taylor piensa que Heidegger nos ha ayudado a liberarnos del reduccionismo naturalista y de la problemática escéptica cartesiana; y ubica a Rorty dentro de los reduccionistas. Rorty acepta el mote “naturalismo”, pero rechaza el de “reduccionismo”. Rorty entiende por “naturalismo” aquella posición que sostiene que no hay ningún objeto espacio-temporal que no esté ligado a una red de relaciones causales con otros objetos; y que cualquier explicación de la conducta de tal objeto espacio-temporal debe proceder a ubicar ese objeto en esa red²⁷. El reduccionismo, por otra parte, es la insistencia de que no sólo hay una única red sino también una descripción privilegiada de todas las entidades de esa red. El reduccionista piensa que precisamos tanto la unidad explicativa como la unidad causal, esto es, una forma de conmensurar todos los vocabularios, una teoría que nos dará explicaciones nomológicas que conectarán todas esas entidades (pensamientos y neuronas, acciones y movimientos, personas y organismos). Desde este punto de vista, Rorty no considera que Heidegger y Merleau-Ponty nos han enseñado a evitar el naturalismo, sino que únicamente nos han prevenido de caer en el reduccionismo. Con todo, en la medida en que tales autores reservaron todavía un lugar para nociones tales como “representación” y “correspondencia”, no abandonaron definitivamente la epistemología. Permanecieron atrapados en ella en la medida en que consideraron la interacción causal no lingüística con el mundo como el fundamento del conocimiento (en lugar de considerarla simplemente como la causa de él)²⁸. De ahí que Rorty no conciba nuestra interacción con el mundo como una estructura que hace posible su representación. El lenguaje no representa ni se corresponde con nada. Toda formulación y verificación de proposiciones no es más que un caso especial de lo que Rorty denomina “trato (coping) con el mundo”²⁹. Así pues, en lugar de ver, como Taylor, una relación más primordial con el mundo que la representación, Rorty no establece ninguna ruptura entre las interacciones lingüísticas y no lingüísticas de los organismos (o máquinas) con el mundo. La única diferencia entre ellas –dice Rorty- es la siguiente: llamamos “lingüísticas” a cierto tipo de interacciones cuando resulta útil correlacionar marcas y ruidos producidos por otras entidades con las que nosotros mismos hacemos (por ejemplo, en las traducciones).

²⁶ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 30

²⁷ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 30

²⁸ Rorty concibe al *Vorhanden* heideggeriano meramente como un caso especial del *Zuhanden*, entendiendo las palabras como un tipo específico de herramientas

²⁹ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 31

En un artículo anterior, Taylor había sostenido que “Si bien podemos trazar una línea neta entre mi *imagen* de un objeto y tal objeto, no podemos hacerlo entre mi *relación* con el objeto y el objeto”³⁰. Pues bien, en virtud de su concepción del lenguaje, Rorty niega que se pueda trazar dicha distinción, pues trazar una imagen del objeto ya es tratar con él; es simplemente interactuar con él de un modo más complejo que cualquier otro trato no lingüístico previo que hayamos tenido con él. Por tanto -sostiene Rorty- sólo podemos trazar una línea entre el objeto en cuestión y otros objetos (marcas, ruidos, estados cerebrales o cualquier cosa que nos ayude a tratar con el objeto que tenemos enfrente). Y estas formas de tratar con el mundo (dejando a un lado los casos específicos como los mapas, gráficos, etc) nunca son representaciones.

Una breve síntesis de las discrepancias fundamentales entre uno y otro autor puede establecerse del siguiente modo: 1) aunque uno y otro sostiene haber abandonado la tradición epistemológica moderna, discrepan acerca de la posición que se supone se sigue de ello: para Rorty el pragmatismo, para Taylor una versión del realismo, 2) discrepan también acerca de la naturaleza de los vocabularios y de cómo se producen los cambios conceptuales: Taylor sostiene que en general es posible determinar qué vocabulario es mejor que otro apelando a la corrección con que describen el mundo, mientras que Rorty en ocasiones parece sugerir que, a lo sumo, los cambios de vocabulario obedecen a cuestiones pragmáticas, y 3) discrepan sobre la utilidad de la noción de correspondencia para explicar la verdad: mientras que Taylor asume esta idea (en principio, en un sentido intrateórico), Rorty rechaza esta noción en cualquiera de sus interpretaciones, ya sea porque en una versión “fuerte” se supone que se puede salir del lenguaje, ya sea porque en la versión “débil” aceptada por Taylor la noción de verdad se torna trivial.

En una respuesta breve al artículo anterior, Taylor ha reaccionado a las objeciones de Rorty centrándose en uno de los pilares de su crítica: la distinción esquema contenido. Mientras que Rorty sigue a Davidson en su rechazo de la mencionada distinción, para Taylor no podemos pasárnosla sin ella. La observación de Rorty era: si no podemos distinguir el rol de nuestra actividad descriptiva del rol que juega el resto del universo en la explicación de la verdad de nuestras creencias, debemos abandonar la distinción en cuestión. Taylor señala: “El supuesto que subyace a esta inferencia es que la única forma de darle sentido a la distinción sería desagregar y aislar de algún modo un componente de realidad pura precategorizada, la cual podría luego ser comparada o relacionada con el lenguaje. Pero esta es una quimera”³¹. Ciertamente, también para Rorty y Davidson esta es una quimera, pero Taylor pretende extraer otras consecuencias de su rechazo. El ejemplo aducido por Taylor es el siguiente: no podemos darle sentido a la distinción forma-color a menos que podamos separar una forma pura sin color y un color puro sin forma. Si no podemos hacer tal cosa, la recomendación que nos están dando Rorty y Davidson es

³⁰ Taylor, Ch., “La superación de la epistemología”, Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos*, trad. F. Birulés Eskenazi, Barcelona, Paidós, 1997, p. 33

³¹ Taylor, Ch., “Reply and re-articulation”, Tully, J., *Philosophy in an age...*, p. 219

deshacernos de esta distinción. La respuesta del propio Taylor es distinta: no necesitamos realizar tamaña hazaña metafísica. Nos basta encontrar dos combinaciones en las que el inseparable par color-forma pueda variar para poder distinguirlos sin caer en el absurdo. Llevado al problema del realismo, Taylor sostiene: “Trivialmente: ayer había veinte sillas en esta habitación; hoy hay sólo diez. El lenguaje de clasificación es el mismo, lo que ha cambiado es la realidad descripta. Menos trivialmente: Aristóteles: el sol es un planeta; nosotros: el sol no es un planeta. Lo que introduce este cambio no es la realidad, sino la adopción de un esquema diferente”³². Una vez que consideramos que distintos esquemas describen de un modo diferente la realidad, podemos ponderar unos u otros de acuerdo a su poder explicativo. Con ello, Taylor pretende rechazar la acusación de Rorty que recae sobre su realismo no comprometido, a saber: que supone el representacionalismo junto con la noción de cosa en sí. De acuerdo a Taylor, las cosas del mundo son causalmente independientes; pero además, pueden ser clasificadas de diversas formas. Algunas de estas clasificaciones están en competencia, pues apuntan a los mismos problemas. Pero ello no supone la idea de un mundo independiente de toda descripción. No hay modo de comparar un esquema conceptual con un mundo no esquematizado. Pero hay diversas formas de clasificar el mundo, y algunas de ellas son mejores y peores. Ciertamente, algunos esquemas no pueden ser comparados entre sí, pues introducen problemas disímiles. Pero, una vez que se reconoce que hay diversas maneras de describir el mundo, y se reconoce que algunas de ellas plantean los mismos problemas, es posible establecer mejores y peores formas de describir la realidad. Algunos esquemas atrapan los rasgos del mundo y otros no, pero esos rasgos son independientes de nosotros. Este es el realismo no comprometido de Taylor. Involucra la idea de que hay esquemas mejores y peores, y que ello se decide en función de su habilidad para tratar con el mundo, conocerlo, describirlo y entenderlo³³.

En conclusión: tanto Taylor como Rorty parecen estar de acuerdo en rechazar el representacionismo y las nociones implicadas por él; pero, mientras que Taylor apela a Heidegger y Merleau-Ponty a fin de exhumar una dimensión no objetivante y más originaria en nuestro trato con el mundo, Rorty niega que ese trato con el mundo constituya algo más que un antecedente causal del conocimiento. Rorty rechaza resueltamente nociones tales como “correspondencia”, “representación”, “subjetivo-objetivo” y “para nosotros” y “en sí” y no parece asignarles, ni siquiera en un sentido derivado, lugar alguno en su pragmatismo. Por otra parte, Taylor parece estar de acuerdo con Rorty y Davidson en

³² Taylor, Ch., “Replay and re-articulation”, p. 219-220

³³ Taylor, Ch., “Replay and re-articulation”, p. 220. Hay otra área en la cual Taylor juzga que es imprescindible sostener la distinción esquema-contenido: la interpretación de las culturas extrañas. El peligro que conlleva el etnocentrismo es el de malinterpretar al otro debido a que se lo entiende bajo el supuesto de que está utilizando las mismas clasificaciones que nosotros usamos. De esta forma —observa Taylor— las diferencias de conducta frecuentemente son codificadas de acuerdo a nuestros estándares de corrección (El ejemplo de Taylor es este: desde el punto de vista de los conquistadores de América, los aztecas fueron vistos como adoradores del diablo puesto que sus prácticas no coincidían con las celebradas por los europeos cristianos). En lugar del principio de caridad de Davidson es preciso desarrollar una forma de comprensión que dé lugar, según Taylor, a la idea de una forma diferente de entender la vida, el cosmos y lo sagrado. Específicamente: se precisa la distinción esquema-contenido.

que el dualismo esquema-contenido, tal como es criticado por Davidson, no puede sostenerse plausiblemente. No obstante, retiene ese dualismo en una versión que pretende escapar de los problemas que la versión fuerte –por así decirlo– comporta. Si una versión débil de esta distinción es suficiente para hacer plausible una forma de realismo que no está comprometida con el representacionismo criticado por Rorty, es algo que intentaremos dilucidar en la siguiente sección.

7.3. Vocabularios, realismo y verdad

Hasta aquí no he hecho más que reseñar la discusión entre Rorty y Taylor. En lo que queda del capítulo quisiera extraer algunas consecuencias de ello evaluando los argumentos que pueden ser esgrimidos por uno y otro bando. Me concentraré en tres puntos: 1) el problema de los dos tipos de verdad introducido por Taylor, 2) la cuestión de la incommensurabilidad de los juegos de lenguaje y 3) la cuestión del realismo.

1) Taylor introduce el contraste entre la verdad que se refiere a un mundo que es independiente de nuestras creencias y la verdad de nuestra autocomprensión para insuflarle interés filosófico a la noción de verdad y evitar, así, la acusación de trivialidad que aduce Rorty. Como argumentaré en 3), puede ser que la noción de verdad, entendida en un sentido intrateórico, sea trivial; pero ello no es razón suficiente para desestimarla. Ahora bien, la distinción introducida por Taylor se apoya en la contraposición entre la descripción de un mundo independiente, que permanece inalterado a través de los cambios de las descripciones que hacemos de él, y las descripciones que hacemos de nosotros mismos a lo largo de la vida, en donde las descripciones alteran lo descrito por ellas. Una nueva descripción no sólo puede ofrecernos un punto de vista distinto acerca de nuestro pasado, sino que también puede modificar nuestro presente, la autocomprensión que tenemos de nosotros mismos y, por ende, puede modificar lo que somos. Con todo, no es claro por qué esto debería conducirnos a un modelo de verdad diferente. Si ahora reconozco ciertos aspectos de mi personalidad que en el pasado rechazaba, si descubro que me engañaba a mí mismo, ¿por qué habría de suponerse que con ello estoy apelando a un modelo de verdad distinto del que utilizamos para describir el mundo físico de la naturaleza? Del hecho de que, en los casos de autodescripción, las descripciones modifiquen la realidad descrita no se sigue que en ello esté implicado un nuevo concepto de verdad. Si juzgamos que las imágenes que sustentábamos de nosotros mismos en el pasado eran distorsionadas, ello quiere decir que no se correspondían con lo que en realidad somos. Y si el reconocimiento de tal cosa modifica nuestra manera de ser, esa no es razón para suponer un concepto diferente de verdad. En este sentido, tiene razón Rorty al señalar que no necesitamos dos clases de verdad. Basta observar que, en el caso de los objetos que no cambian con nuestras descripciones, si éstas son verdaderas, siempre lo fueron; y que, para el caso de la autocomprensión, predicados que atribuyo como verdaderos a mi yo actual no necesariamente son también verdaderos para mi yo pasado. Por lo demás,

vi) “El hecho de que no haya juegos de lenguaje mutuamente ininteligibles, en sí mismo no hace mucho por mostrar que las disputas entre racistas y anti-racistas, demócratas y fascistas, puede ser decidida sin recurrir a la fuerza. Ambas partes podrían acordar en que, aunque ellos entienden perfectamente bien lo que dice la otra parte, y comparten puntos de vista comunes sobre la mayoría de los tópicos (...) no parece haber esperanza de alcanzar un acuerdo sobre un tema particular”⁴⁰.

vii) Creo firmemente que nuestro punto de vista moral es mucho mejor que ninguna visión alternativa, aun cuando hay mucha gente a la que nunca será posible convertir al mismo. Una cosa es decir, falsamente, que no hay nada que elegir entre los nazis y nosotros. Otra es afirmar, correctamente, que no existe un terreno neutral y común al cual un experimentado filósofo nazi y yo podamos recurrir para solventar nuestras diferencias. Ese nazi y yo siempre nos atacaremos poniendo en cuestión cuestiones cruciales y argumentando circularmente”⁴¹.

A la luz de estos pasajes, las observaciones de Taylor parecen acertadas. Son claras las siguientes afirmaciones: a) aunque los enunciados pueden, en principio, entenderse de un modo realista, no sucede lo mismo con los lenguajes. En este sentido, el mundo no puede decirnos qué lenguaje hablar, [i-ii] b) no hay una instancia neutral entre lenguajes que nos permita ponderar uno u otro, [iii, v y vii] c) esto implica que no hay razones para el uso de lenguajes [iii-iv-v y vi], sin embargo d) pareciera que hay razones “pragmáticas” para los cambios de vocabulario [i]. Como vimos, el argumento de Taylor era que la comprensión no realista de los juegos de lenguaje hacía imposible determinar qué lenguaje es mejor que otro. Esto está de acuerdo con los puntos a), b) y c). La inmunización contra la crítica racional que ello comporta era atribuida a la concepción de los vocabularios como sistemas cerrados. Frente a esto, la reacción de Rorty es ambigua. Por un lado, su crítica de la epistemología parece desembocar en la concepción de los juegos de lenguaje criticada por Taylor. Señala que ninguna proposición es hecha verdadera por nada ni representa nada⁴², (lo cual es problemático al menos por dos razones: primero, porque no es fácil compatibilizar esta afirmación con su aparente concesión al realismo referido a proposiciones y segundo, porque parece convalidar precisamente la crítica de Taylor acerca de su no realismo), que no hay marcos trascendentales por encima de nuestras prácticas y que no hay algoritmos para decidir entre vocabularios en conflicto. De modo que ii), iii), iv), v), vi) y vii) parecen abonar la interpretación según la cual, puesto que no hay razones para sustentar un vocabulario, tampoco las hay para los cambios de vocabularios. Los acuerdos sobre qué vocabulario es el correcto son imposibles

⁴⁰ Brandom, R. (ed), *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 13. Un poco antes, Rorty dice: “Debemos admitir que no tenemos una base neutral sobre la cual estar cuando defendemos tales políticas [las políticas democráticas] contra sus oponentes”, *Ibid.*, p. 2.

⁴¹ Rorty, R., “Trotsky y las orquídeas silvestres”, en Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 41.

porque no hay un marco trascendental común a todo juego de lenguaje posible que garantice la convergencia (un tipo de fundamentación que podría caracterizarse como “desde arriba”) ni posibilidad alguna de apelar al mundo para que este nos ayude a dirimir la cuestión (un tipo de fundamentación que, por contraste con la anterior, podría llamarse “desde abajo”). Por otro lado, Rorty concede que no hay ninguna inferencia automática desde la falta de consenso a la imposibilidad de arbitraje entre vocabularios, y que la concepción de los vocabularios como sistemas cerrados no es plausible⁴³. Agrega, además, lo siguiente:

“Lo que quise decir con la afirmación de que el mundo no decide es que carecíamos de un criterio para decidir entre Aristóteles y Newton en el sentido en que lo tienen los jugadores de póquer a la hora de decidir quién se lleva la apuesta. La decisión se tomó de la misma manera que se toman todas las decisiones racionales de alcance, complejas y no-gobernadas-por criterios: sobre bases pragmáticas. ¿Qué puede haber más racional que decir que ya no merece la pena añadir nuevos epícloos, reinterpretar la atracción gravitatoria en términos de movimiento natural, y seguir en general apuntalando la cosmología de Aristóteles?”⁴⁴.

Sin duda, esto recuerda el famoso artículo de Quine “Two Dogmas of Empiricism”. Sin embargo, si esto ha de tomarse como una aclaración de ii), cabe preguntar: ¿Acaso alguien ha pensado seriamente que las disputas científicas podían resolverse como se resuelven los problemas de apuestas en el póquer? ¿Y por qué del hecho de que no haya en ciencia criterios simples y claros como en el póquer se debería concluir que las disputas científicas se resuelven sobre bases pragmáticas (como algo opuesto a bases realistas o de correspondencia)? ¿Es que el resultado de las contrastaciones nada tiene que decirnos a la hora de hacer nuestros arreglos en el cuerpo de las teorías? No es sencillo, pues, saber cuál es efectivamente la posición de Rorty. Por de pronto, Rorty parece estar enfrentado a un dilema: o bien rechaza la idea de una posible convergencia de los vocabularios y la tesis de que hay siempre al menos algunas premisas en común toda vez que se produce un conflicto entre juegos de lenguaje diferentes y, en consecuencia, acepta resueltamente ii), iii), iv), v) y vii); o bien se decide por una concepción de los vocabularios como la sustentada por Taylor, Habermas y Wellmer (en donde hay efectivamente razones para la adopción y rechazo de los juegos de lenguaje) y, por ende, renuncia a lo afirmado en ii), iii), iv) v), vi) y vii). Hay razones para creer que Rorty está pensando fundamentalmente en el primer cuerno del dilema. Por un lado, porque los mencionados reconocimientos a diversos críticos sobre el carácter racional

⁴² Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 28, nota 14

⁴³ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 28, nota 14

de los cambios de vocabulario parecen ser simplemente concesiones retóricas ocasionales. Por otro lado, porque desde *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty ha insistido una y otra vez en su crítica a las concepciones estándar del progreso científico, la convergencia de los discursos y el carácter universal de la verdad y la racionalidad. De acuerdo a su concepción, los cambios conceptuales se imponen como consecuencia de la introducción de nuevas formas de hablar que, por medio de un proceso de sedimentación, adquieren el carácter de discurso normal. Pero estos cambios no son objeto de una discusión racional, sino que, simplemente, los usuarios de un lenguaje descubren un día que están hablando de un modo diferente. Por ello, se puede afirmar –como se señalara en el capítulo III- que para Rorty los vocabularios son inconmensurables, no en tanto son intraducibles (pues Rorty reconoce que siempre podemos aprender un lenguaje extraño) sino en tanto que los usuarios de lenguajes distintos no podrán arribar a un acuerdo sobre lo que habría que hacer si se tuviera que tomar una resolución⁴⁵. Esto es lo que se afirma explícitamente en v), vi) y vii). Esta tesis parece seguirse del rechazo rortyano de estructuras (del lenguaje, de la mente, etc) comunes a todo discurso o lenguaje posible. De acuerdo a v), si partimos de lenguajes diferentes, podemos comunicarnos pero no discutir, pues la discusión exige premisas comunes. Puesto que no hay premisas comunes a todo lenguaje –según reza la tesis de Rorty- los usuarios de lenguajes distintos sólo pueden acordar en que difieren, en que no podrán llegar a un acuerdo racional. Pero, si la comunicación supone el acuerdo para usar ciertos instrumentos a fin de satisfacer necesidades comunes y la discusión exige, para llevarse a cabo, el acuerdo sobre las necesidades que tienen prioridad, ¿sobre qué se supone que habría de versar la discusión? ¿Qué queda para discutir? Por otro lado, ¿no es esto el reverso del principio contrario, esto es, del principio que *a priori* sostiene la commensurabilidad universal de todo discurso? Tal vez esta tesis no deba entenderse como quiere Taylor – como una teoría “ex ante”- pero en cualquier caso Rorty no cree que todo conflicto entre vocabularios pueda resolverse, en principio, mediante argumentación⁴⁶. Por otra parte, ¿no es ya un acuerdo reconocer que, cuando partimos de lenguajes diferentes, sólo podemos diferir? Y más fuerte aún, ¿no es realmente incoherente sostener que podemos comunicarnos pero no discutir? Con esto no estoy sugiriendo que sea incoherente afirmar que dos usuarios de lenguajes distintos puedan comunicarse y, con todo, no arribar de hecho a un acuerdo; sino que es incoherente sostener que dos personas puedan comunicarse y, sin embargo, *por principio* (porque parten de premisas diferentes) estén imposibilitadas de alcanzar un consenso. Afectamos la inteligibilidad de lo que significa comunicarse si separamos de ese modo el comunicarse y el discutir. El argumento es el siguiente: la comunicación supone un conjunto de creencias,

⁴⁴ Rorty, R., “Taylor on Truth”, n. 17, p. 29. Más recientemente, en una respuesta a Habermas, Rorty señala: “Las revoluciones en ciencia, como en las demás áreas, son experiencias de aprendizaje, no saltos en la oscuridad”, Brandom, R., (ed): *Rorty and his Critics*, Oxford, Blackwell, 2000, n. 1, p. 63.

⁴⁵ Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, nota 1 de p. 316.

algunas de ellas compartidas y otras no; esto, a su vez, implica una determinada concepción del mundo. Cuando dos usuarios de lenguajes diferentes se comunican entre sí y, sobre todo, no están simplemente contándole a su interlocutor cómo ven el mundo, sino que intentan averiguar cómo es el mundo, qué descripción del mismo ponderar, deben contrastar sus imágenes de la realidad. Sus respectivas concepciones vienen supuestas en el mero hecho de la comunicación. Puesto que el mundo no puede ser tal como lo describe uno de los interlocutores y, al mismo tiempo, como lo concibe el otro, la falta de consenso no puede ser sino un fenómeno temporario. Puede haber premisas distintas, pero si la comunicación es posible, entonces deben existir también creencias comunes que sirvan de premisas para la discusión. Debe haber —como sugiere Taylor— algunos acuerdos sobre cuestiones substantivas. Estas creencias comunes son las que explican, no sólo el hecho de que la comunicación sea posible, sino también la posibilidad del acuerdo que, en principio, cabe esperar. No hay ninguna razón por la cual aceptar que, si dos personas de vocabularios distintos pueden comunicarse, no puedan también resolver los conflictos mediante argumentación. Rorty se refiere a la comunicación y la discusión como si fueran dos procesos yuxtapuestos y diferentes, como si pudiéramos tener el primero sin el segundo, como si la discusión no fuera una forma de comunicación sino solamente una cuestión de inferencia formal. Pero si el argumento aquí presentado es correcto, creencias compartidas, comunicación y discusión son nociones inescindibles⁴⁷.

Rorty podría aducir que los fines a los que sirven los diversos lenguajes son múltiples, y que un vocabulario (por ejemplo, el de la religión) es bueno para ciertos propósitos y otro (por ejemplo, el de la ciencia) es útil para otros fines —la predicción. De este modo, podría esgrimir el hecho de la relatividad conceptual frente al argumento recién presentado. En este sentido, Rorty ha afirmado, siguiendo a William James, que “La ciencia y la religión son, ambas, vías respetables para adquirir creencias respetables, no obstante tratarse de creencias que son buenas para propósitos muy diferentes”⁴⁸. Pero lo que está aquí en discusión no es la posibilidad de una teoría omnicompreensiva que sea útil para todo propósito humano, sino la corrección de vocabularios que sirven a un mismo fin. Con todo, es preciso ser cuidadosos con la tesis de la relatividad conceptual para no caer en una interpretación simplista de ella. Específicamente, el

⁴⁶ En *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 217 Rorty parece sostener que no hay razones a priori para defender la incommensurabilidad de los lenguajes, pero tampoco para sostener lo contrario. ¿Diría lo mismo del argumento de Davidson contra la posibilidad de un esquema conceptual intraducible?

⁴⁷ Creo que se puede demostrar esto por reducción al absurdo: si

- 1) A, en L1, cree que p de acuerdo al criterio de justificación i,
- 2) B, en L2, cree que $\neg p$ de acuerdo al criterio de justificación r,
- 3) A y B saben lo que sostiene el otro (pues hay comunicación) y por qué lo sostiene,
- 4) A y B aceptan la tesis rortyana según la cual, a partir de lenguajes diferentes y de criterios de justificación diferentes no puede arribarse, por principio, a un acuerdo sobre cuál de los dos tiene razón,

Luego, 5) A y B deben aceptar, por principio, que tanto p como $\neg p$ son igualmente válidos.

Es preciso, pues, rechazar 4). Hacer esto implicaría que siempre es posible, en principio, dilucidar si p o $\neg p$ describen correctamente el mundo.

⁴⁸ Rorty, R., *EC*, p. 31

ejemplo de Rorty me parece discutible, pues, cuando hablamos de juegos de lenguaje alternativos, no se trata simplemente de aceptarlos de acuerdo a su utilidad para ciertos fines (pues en ese sentido, tal vez todo vocabulario sirva para algo) sino de analizar, en vista de un propósito determinado, cuál resulta conveniente en función de cómo puede enlazarse coherentemente con otros. Este es el sentido del conflicto, en los siglos XVI y XVII, entre ciencia y religión. En este caso, no sirve alegar que la religión es buena para la salvación de las almas o para paliar la desesperación humana y, en cambio, la ciencia para hacer predicciones, pues ambos vocabularios se superponen en su pretensión de describir correctamente el mundo. No podemos sostener todas las creencias religiosas del siglo XIII y, al mismo tiempo, la imagen científica del mundo de hoy, puesto que las primeras suponen también su propia imagen del mundo, sus estándares de justificación, etc. Esto explica por qué las creencias religiosas, al menos en Occidente, han estado retrocediendo constantemente y tratando de adecuarse a las imágenes secularizadas del mundo actual, intentando por todos los medios de no entrar en conflicto flagrante con ellas.

Veamos ahora qué ocurre con d). A veces, Rorty parece sugerir que, si bien no hay criterios o razones (en un sentido realista) para juzgar qué vocabulario es mejor que otro, sí podemos aducir razones pragmáticas, esto es, podemos sostener que tal o cual vocabulario es mejor para determinados fines. Dicho de otro modo: mientras que no podemos hallar razones para sostener que un vocabulario describe mejor el mundo que otro, sí podemos hallar razones para determinar cuál es más útil. Pero esta salida presenta varios problemas. Para empezar, no es sencillo reconciliar esta postura con lo expresado en iii), iv) v), vi) y vii). Además, parece suponer ingenuamente que la remisión a la dimensión pragmática puede ayudar a resolver todos los problemas de mediación entre vocabularios. En efecto, ¿por qué habríamos de suponer que, aunque no hay terreno neutral alguno entre vocabularios (en un sentido realista o trascendental del término) podemos hallar comunidad de intereses y de estándares para determinar la utilidad de los lenguajes? Si, como afirma Rorty, no hay premisas comunes para argumentar, tampoco puede haberlas para argumentar acerca de qué fines deben ser ponderados, cómo deben ser perseguidos y cómo determinar qué constituye el éxito o fracaso de un vocabulario. Sin duda, esto se refleja en las discusiones de Rorty con sus oponentes realistas y aun con aquellos que, siendo pragmatistas, sostienen, como es el caso de Putnam, alguna variante del realismo. Esto es: mientras reina un generalizado acuerdo acerca de la necesidad de dejar atrás la tradición epistemológica moderna, no hay consenso acerca de cómo lograrlo ni acerca de quién o qué posición lo ha logrado efectivamente. Esto quiere decir: si aceptamos v), no habrá modo de dirimir cuestiones acerca de qué fines ponderar, ni cómo alcanzarlos ni cuáles son los criterios para decidir si los resultados obtenidos son los deseados.

Desde el punto de vista de Rorty, superar la epistemología no parece ser una cuestión de argumentar en contra de posiciones sustentadas en el pasado y que se juzgan como incorrectas, sino, más bien, de introducir un nuevo vocabulario: "Nuestros esfuerzos de persuasión deben tomar la forma de una

inculcación gradual de nuevas formas de hablar, más que de una argumentación directa en el estilo de las antiguas maneras de hablar⁴⁹. Puesto que, como ha señalado Taylor, la comprensión metafilosófica de su propia concepción es también una instancia de su tesis acerca de la naturaleza cerrada de los juegos de lenguaje, Rorty no tiene más remedio que renunciar a la argumentación. Pero entonces, la pregunta es la siguiente: ¿por qué habríamos de renunciar al vocabulario de la epistemología? Es claro que la sugerencia de Rorty de un cambio de vocabulario está presuponiendo una evaluación del vocabulario anterior. Rorty desestima el tradicional vocabulario epistemológico porque realmente no cree que sea posible representar el mundo tal como éste es en sí mismo. Ciertamente, podría aducirse que, pragmáticamente hablando, el vocabulario tradicional no sólo ha dado excelentes resultados en el pasado, sino que continúa dándolos en la actualidad. En este sentido, la “ilusión objetivista” parece ser un supuesto indispensable del quehacer científico⁵⁰. De modo que resulta discutible, desde un punto de vista pragmático, la supuesta necesidad de reemplazo del vocabulario tradicional por uno nuevo. Pero, aunque tuviera razón Rorty al pretender introducir un nuevo vocabulario, ello implicaría el compromiso con por lo menos dos supuestos que él no está dispuesto a reconocer: primero, la posibilidad siempre disponible de evaluación racional inter-vocabularios, y, segundo, la consideración realista (en un sentido que requiere de elucidación) de los juegos de lenguaje. El primer supuesto apunta a destacar el principio contrario al afirmado en ii), iii) v), vi) y vii). Si Rorty cree que un vocabulario pragmatista sería mejor para nuestros fines actuales, debe ser porque tiene razones para desestimar el viejo vocabulario. Por ello, sus argumentos en contra de Descartes, Locke, Kant, Carnap, etc., deberían ser considerados como argumentos que destacan errores o problemas auténticos en el viejo vocabulario. Dicho en otros términos: deberían ser considerados como *razones* para abandonar el vocabulario de la epistemología y para aceptar un lenguaje pragmatista. El segundo supuesto sugiere que la manera tradicional de describir el conocimiento, procesos de justificación, etc., es equivocada porque no da en el blanco, no se ajusta a lo que nosotros hacemos ni a lo que es el conocimiento. En efecto, Rorty no cree que aquellos que sostienen un vocabulario representacionista están *realmente* representando la realidad. Si tomamos en serio el argumento de que no podemos salir de nuestro lenguaje para compararlo con una realidad desnuda, entonces no podemos creer que tal cosa sea posible ni en el vocabulario de los pragmatistas ni en ningún otro vocabulario. Si los

⁴⁹ Rorty, R., *PSH*, p. xix. En *CP*, p. xliii, sobre la disputa entre pragmatistas y realistas, Rorty parece enfatizar, una vez más, el carácter indecible racionalmente de tal disputa: “No hay manera de zanjar el debate entre el pragmatista y su oponente apelando a criterios válidos para ambas partes. Este es uno de esos debates de todo o nada, en los que de nada vale tratar de hallar un consenso sobre ‘los datos’ o sobre lo que zanjaría la disputa. Pero que el debate sea intrincado no es razón para desestimarlos. No menos intrincado fue el debate entre religión y secularización, y sin embargo fue importante llegar a resolverlo del modo que se hizo. (...) Como su predecesora, no va a resolverse gracias a un nuevo y repentino descubrimiento de cómo verdaderamente son las cosas. Se decidirá, si es que la historia nos concede la suficiente calma, sólo gracias a una pausada y dolorosa elección entre imágenes alternativas de nosotros mismos”. Queda por averiguar aquí en función de qué se llevará a cabo esa “dolorosa elección”.

⁵⁰ Cfr. Williams, B., “Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism”, en Malachowski, A., *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990. Para Williams, Rorty no tiene en cuenta que la concepción “objetivista” de la ciencia no es simplemente un invento de la epistemología, sino que se ha constituido en el interior de la ciencia misma y que, además, esta imagen que tiene la ciencia de sí misma es esencial para el progreso científico.

filósofos representacionistas sostienen que pueden hacerlo, eso quiere decir que, sencillamente, nos están brindando una descripción falsa de la realidad. Por tanto, rechazar los dos supuestos mencionados, como hace Rorty, no sólo hace que su propuesta de un cambio de vocabulario carezca de toda motivación racional, sino que torna incomprendible su propia posición, pues precisamente lo que hace Rorty en todo momento es argumentar en contra del vocabulario que pretende reemplazar.

3) El problema central en la polémica entre Rorty y Taylor radica en si el realismo es posible o no una vez que se dejan de lado ciertos tópicos característicos de la tradición epistemológica. Como hemos visto en la sección anterior, Rorty parece aceptar una versión trivial del realismo; pero de ella, según su concepción, no se sigue ningún planteo interesante acerca de cómo hemos de entender las nociones de “mundo”, “corresponder” y “verdad”. Si descartamos la distinción esquema-contenido –argumenta Rorty– ya no podemos sostener que algunas descripciones se ajustan a la realidad mejor que otras. En lugar del realismo (aun trivializado) Rorty nos ofrece una nueva descripción de nuestras relaciones con el mundo: el vínculo es causal, no semántico ni epistémico. Examinemos, pues, la distinción rortyana entre una independencia causal y otra representacional.

Rorty afirma que, *dado* un lenguaje, podemos decir que el mundo es causalmente independiente de nosotros. Lo que no podemos decir es que el mundo es representacionalmente independiente de nosotros. En *Consequences of Pragmatism* afirma: “La mayor parte del mundo es como es cualquiera sea la cosa que pensemos acerca de él (esto es, nuestras creencias tienen una muy limitada eficacia causal)”⁵¹. Y en su respuesta a Taylor ofrece el siguiente ejemplo:

“Una vez que se describe algo como un dinosaurio, su color de piel y su vida sexual son causalmente independientes del hecho de haber sido descritos de ese modo. Pero antes de ser descrito como un dinosaurio, o como cualquier otra cosa, no tiene sentido la afirmación de que está “ahí afuera” teniendo ciertas propiedades. ¿Qué está ahí afuera? ¿La cosa en sí? ¿El mundo? (...) Una vez que se ha hecho eso [que se ha dado una descripción], pero sólo luego, estamos en posición de decir cuáles de esos rasgos son causalmente independientes de la descripción y cuáles no lo son. Si se lo describe como un dinosaurio, luego podemos decir que el rasgo de ser ovíparo es causalmente independiente de nuestra descripción como ovíparo, pero el rasgo de ser un animal cuya existencia ha sido sospechada en los siglos recientes no lo es”.⁵²

Algunos giros del ejemplo de los dinosaurios (“una vez que”, “pero antes de ser descrito” “una vez que se ha hecho (...) pero sólo luego”) pueden dar lugar a confusión, porque sugieren un matiz

⁵¹ Rorty, R., *CP*, p. xxvi

⁵² Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 23. En “Relativism: Finding and Making” ofrece otro ejemplo. Cfr. Rorty, R., *PSH*, p. xxvi

temporal⁵³. Parece absurdo suponer que sólo después de que nosotros inventamos la palabra “dinosaurio” los dinosaurios empezaron a existir. Como el mismo Rorty afirma, el mundo es causalmente independiente de nuestras creencias. Con todo, si bien los dinosaurios son causalmente independientes de nuestras creencias, eso no significa –observa Rorty– que son lo que son aparte de nuestras descripciones, necesidades e intereses. Esto es, los describimos del modo en que lo hacemos (tenemos, por ejemplo, la palabra misma “dinosaurio”) porque ello sirve a nuestros propósitos. Todas las descripciones que damos del mundo están motivadas y llevan la impronta de nuestros propósitos. Desde el punto de vista de Rorty, no tiene sentido afirmar que esas descripciones atrapan clases naturales. Puesto que son innumerables las posibles descripciones de lo que llamamos “dinosaurio”, carece de sentido sostener que algunas de ellas están más cerca de cómo es la realidad en sí misma. Sin embargo, me parece que aquí esta forma de hablar es un poco equívoca, pues en ocasiones Rorty se desliza de la afirmación obvia de que sin un lenguaje no podríamos afirmar la independencia causal del mundo hacia la afirmación –más comprometida– de que el mundo es lo que es debido a los propósitos e intereses humanos. Por ejemplo, considérese la siguiente afirmación:

“Normalmente decimos que una cuenta de banco es una construcción social más que un objeto en el mundo natural, mientras que una jirafa es un objeto en el mundo natural más que una construcción social. Las cuentas bancarias se hacen, las jirafas se encuentran. Ahora, la verdad de este punto de vista es simplemente que si no hubiera habido seres humanos aun así habría habido jirafas, mientras que no habría habido cuentas bancarias. Pero esta independencia causal de las jirafas de los humanos no significa que las jirafas son lo que son aparte de las necesidades e intereses humanos”⁵⁴.

Tanto este ejemplo como el de los dinosaurios presenta algunas confusiones. En efecto, ¿qué quiere decir aquí que las jirafas no son lo que son aparte de las necesidades e intereses humanos? ¿Acaso lo que estos animales son depende de nuestros intereses y necesidades? Se puede aceptar fácilmente que todas nuestras descripciones de la realidad responden a nuestros propósitos e intereses; ¿pero qué quiere

⁵³ Al final de la página 5 de *ORT* Rorty deja deslizar un matiz temporal nuevamente: “De acuerdo a un punto de vista antirrepresentacionista, una cosa es decir que un dedo prensil o una habilidad para usar la palabra ‘átomo’ como los físicos lo hacen es útil para hacer frente al entorno. Otra cosa es intentar explicar esta utilidad haciendo referencia a nociones representacionistas, tales como la noción de que la realidad referida por ‘quark’ estaba ‘determinada’ antes de que la palabra ‘quark’ surgiese (mientras que la palabra referida por, por ejemplo, ‘beca de fundación’ sólo apareció una vez que emergieron las prácticas sociales relevantes”. Ahora bien, ¿qué quiere decir aquí “determinada”? ¿Significa causalmente determinada? Naturalmente, los quarks no formaron parte de nuestra ontología hasta que se introdujo el término, pero si los quarks son causalmente independientes de nuestras creencias, debemos suponer que ya estaban allí, aun cuando nada supiéramos de ellos. La comparación que hace Rorty entre quarks y becas de fundación parece sugerir que sin la palabra “quark” o sin prácticas sociales no habrían existido los quarks.

⁵⁴ Rorty, R., *PSH*, p. xxvi. Es interesante contrastar esta distinción que aquí hace Rorty entre cuentas bancarias y jirafas con la distinción de Searle entre hechos brutos y hechos institucionales. Cfr. Searle, J., *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997.

decir que el mundo mismo es lo que es en función de nuestros propósitos e intereses? Si así fuera, no sólo se pondría en entredicho la independencia causal del mundo, sino que, además, sería difícil hacer un lugar a las resistencias (“presiones”, en palabras de Rorty) que impone la realidad a nuestras interpretaciones. En concreto, la tercer y cuarta oración de la frase recién citada están en tensión. Una sostiene que las jirafas habrían existido aun en el caso de que no hubiera habido seres humanos para describirlas; mientras que la otra sostiene que las jirafas son lo que son gracias a nuestros intereses y propósitos. Pero entonces, ¿cómo habrían sido las jirafas si no hubiera existido la raza humana? ¿No habrían tenido, de todas formas, una forma de ser? ¿No habrían conservado todas las características que actualmente poseen (y que podemos describir)? Más en general, y volviendo a la distinción entre independencia causal y representacional: si el mundo es causalmente independiente de nosotros, entonces tiene que tener ciertas propiedades que no dependen de la interacción con nosotros, pues si existe independientemente de nosotros (en un sentido causal), no sólo nosotros no creamos las propiedades del mundo, sino que este ya debe poseer (ontológicamente hablando) cierta forma de ser, un cierto conjunto de propiedades que pueden ser objeto de nuestras descripciones. Como dice Searle: “Sólo podemos representar la realidad desde un punto de vista, pero la realidad ontológicamente objetiva no tiene puntos de vista”⁵⁵. Ciertamente, Rorty no pretende sostener una concepción idealista del conocimiento y del lenguaje, pero su rechazo indiferenciado de toda forma de realismo y su insistencia de que no hay una forma en que el mundo es sugiere, precisamente, una forma de idealismo. En la misma página, Rorty aclara: “Describimos las jirafas en la forma en que lo hacemos, *como* jirafas, debido a nuestras necesidades e intereses. Hablamos un lenguaje que incluye la palabra ‘jirafa’ porque ello se ajusta a nuestros propósitos”⁵⁶. Según esto, son las *descripciones* del mundo las que dependen de nuestros propósitos e intereses, no el mundo descrito por ellas. Esto, ciertamente, es correcto, pero muy pocos filósofos estarían dispuestos a negarlo. En particular, los filósofos que Rorty critica no lo harían. Por otra parte, la tesis de que el mundo es causalmente independiente de nuestras creencias sugiere una forma de realismo. Por ejemplo, repárese en cómo Searle define al realismo: “El mundo (o la realidad, o el universo) existe independientemente de nuestras representaciones del mismo. Llamo a esta concepción ‘realismo externo’”⁵⁷. Para Searle, el realismo no es una tesis epistemológica ni semántica, sino ontológica, y definido así, el realismo parece compatible con la idea que tiene Rorty del mundo como causalmente independiente.

¿Cuál es el sentido, entonces, de la distinción de Rorty entre la independencia causal y la representacional? Lo esencial es la negación de la independencia representacional. Dice Rorty: “Para X

⁵⁵ Searle, J., *La construcción de la realidad social*, p. 184.

⁵⁶ Rorty, R., *PSH*, p. xxvi

⁵⁷ Searle, J., *La construcción de la realidad social*, p. 160. Devitt, que también sostiene que el realismo debe ser entendido en un sentido ontológico (aunque fundamenta su realismo de manera diferente a Searle), atribuye esta tesis a Rorty. Puede hacer esto porque distingue —a diferencia de Rorty— entre realismo y correspondencia. Cfr. “Rorty’s Mirrorless World”, en Devitt, M., *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

ser representacionalmente independiente de nosotros es que X tenga un rasgo intrínseco (un rasgo que tiene bajo cualquier descripción) tal que resulte ser mejor descripta por algunos de nuestros términos antes que por otros”⁵⁸. Hay que distinguir aquí dos cosas: por un lado, tenemos la cuestión de si tiene sentido la idea de un mundo en sí o la de cualidades intrínsecas del mundo (Rorty equipara ambas nociones); por otro lado, está la cuestión de si podemos ofrecer mejores descripciones de la realidad o no. Consideremos, pues, la primera.

Desde Hegel, los filósofos vienen asumiendo el siguiente argumento en contra de la noción kantiana de “cosa en sí”: para trazar un límite entre lo cognoscible y lo no cognoscible, es preciso saber qué hay a ambos lados del límite. Pero si uno puede saber qué hay más allá del límite de lo cognoscible, entonces el límite que uno está interesado en trazar no puede ser un límite al conocimiento. En definitiva, nada en principio es incognoscible⁵⁹. No estoy seguro del valor de este argumento, pero, en cualquier caso, concederé el punto a Rorty y centraré mi atención en la idea de “propiedad intrínseca”. Un primer aspecto que llama la atención es la noción misma de “independencia representacional”, pues, ¿qué puede significar que el mundo no es representacionalmente independiente? ¿Por qué alguien habría de afirmar tal cosa? Después de todo, las representaciones son creaciones humanas, de modo que sugerir que ellas están o no están en la naturaleza parece errado desde un principio. Rorty asocia la independencia representacional a la noción de propiedades intrínsecas. Se supone que este tipo de propiedades hace a los objetos ser los objetos que son, con independencia de las relaciones que puedan tener con otros objetos (incluidos los seres humanos). Dice Rorty: “Para los pragmatistas no hay nada que sea un rasgo no relacional de X, así como no hay una cosa que sea la naturaleza intrínseca, la esencia de X. De modo que no puede haber algo así como una descripción que se ajuste a la manera en que X realmente es, más allá de su relación con las necesidades humanas o la conciencia o el lenguaje”⁶⁰. Creo que en esta cita, como en la anterior, hay desliz desde el plano epistémico al plano ontológico. Ciertamente, para conocer el mundo necesitamos usar el lenguaje para describirlo; y ciertamente, ello involucra nuestros intereses y propósitos: describimos el mundo de tal o cual manera porque nuestros intereses son tales y cuales. Pero forma parte de nuestra concepción del mundo el hecho de que los rasgos que atribuimos al mundo pertenezcan al mundo, más allá del hecho de que los describamos o no. De modo que habría que decir que efectivamente nuestras descripciones del mundo, cuando son verdaderas, se ajustan a la manera en que el mundo es, aun cuando las descripciones utilizadas estén relacionadas con necesidades e intereses humanos. Las propiedades que posee el mundo no dependen causalmente —como el mismo Rorty

⁵⁸ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 22

⁵⁹ Un argumento de esta naturaleza puede hallarse en el prólogo del *Tractatus*: “El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable)”, Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 11.

⁶⁰ Rorty, R., *EC*, p. 48.

reconoce- de las interacciones con el sujeto cognoscente; antes bien, son propiedades *del* mundo que podemos describir de diversas maneras según nuestros intereses. Dado un lenguaje y dados ciertos propósitos, sin duda habrá términos que describan mejor los objetos del mundo. Negar esto sería reconocer que lo mismo da utilizar cualquier descripción para tratar con el mundo. Si esto implica el reconocimiento de propiedades intrínsecas es, según creo, poco importante. Podría sugerirse que, dada un área de investigación, en donde se persiguen ciertos propósitos y hay determinados intereses, sería útil –y tal vez necesario- hablar de propiedades intrínsecas; pero, desde un punto de vista pragmático, ello no necesariamente nos comprometería con la idea de que aquellas propiedades que en esa área de investigación juzgamos como intrínsecas, sean juzgadas de ese modo en otras áreas, en donde los vocabularios, intereses y propósitos fueran distintos.

Ahora bien, si decir que el mundo no es representacionalmente independiente de nosotros sólo quiere decir que todo nuestro conocimiento del mundo debe llevarse a cabo bajo alguna descripción, entonces no hay problema en aceptar esto (Taylor, por ejemplo, lo aceptaría). Independientemente de *todo* lenguaje, no podemos decir que el mundo posee ciertas propiedades, simplemente porque no podríamos pensarlas⁶¹. La idea de un mundo con propiedades que son independientes de toda descripción (en el sentido de que no pueden ser captadas por ninguna descripción) es –para Rorty y para Taylor- una idea ininteligible. Con todo, es preciso despejar algunas posibles confusiones. Si aceptamos que el mundo es causalmente independiente de nuestras creencias, deberemos reconocer que posee ciertas propiedades que están efectivamente “ahí”. Esto no presupone, sin embargo, la noción de mundo en sí. Cuando sostenemos que los dinosaurios habrían sido ovíparos aun cuando nunca los hubiésemos descrito así estamos diciendo que, aun en ese caso habría habido una propiedad –la de ser ovíparos- que podría haber sido objeto de nuestra descripción. Lo que hacemos en este caso no es más que contrastar descripciones actuales con descripciones posibles (y no nuestras descripciones con una realidad “independiente” del lenguaje). Dicho en otros términos: no todos los rasgos del mundo que pueden ser atrapados por nuestras descripciones son efectivamente atrapados por ellas, de modo que –dado que tenemos que asumir que ciertas propiedades del mundo son causalmente independientes de nuestras creencias- debemos reconocer que ciertas propiedades del mundo escapan a nuestras *actuales* descripciones, aunque también, si es que son cognoscibles, que esas propiedades que *ahora* ignoramos deben caer dentro del espacio posible de nuestras futuras descripciones. Por tanto, puede afirmarse –para seguir con la jerga rortyana- que el mundo no es representacionalmente independiente de *toda* posible descripción, pero sí que es representacionalmente independiente de nuestras *actuales* y siempre particulares descripciones de él.

⁶¹ “No podemos pensar en la realidad tal como es en sí misma haciendo abstracción de la forma en que es representada en un juicio”, Rorty, R., *ORT*, p. 11

Ciertamente, Rorty desestimaría esta última afirmación alegando que nuestras descripciones no son en absoluto “representaciones”, lo cual nos conduce a su crítica del representacionismo⁶².

Afirma Rorty: “La relatividad de las descripciones a los propósitos es el principal argumento del pragmatista para su visión anti-representacionista del conocimiento –la visión de que la indagación aspira a la utilidad para nosotros más que a una explicación precisa de cómo las cosas son en sí mismas”⁶³. Puesto que son innumerables las descripciones que podemos ofrecer del mundo, carece de sentido –arguye Rorty- decir que algunas de ellas están más cerca de cómo es la realidad en sí misma, que captan clases naturales. Así pues, esgrimiendo la relatividad conceptual, Rorty niega la idea de un mundo con una totalidad fija de objetos y, por tanto, rechaza también la pretensión de una única descripción privilegiada de la realidad. No hay, pues, un mundo “tal como Realmente es”. Una vez más, ¿por qué del hecho de que las descripciones sean relativas a los propósitos habría de concluirse que ellas no representan la realidad? ¿Por qué de ese tipo de relatividad se sigue que no podemos atrapar los rasgos del mundo tal como los vemos desde nuestra perspectiva, nuestros intereses y propósitos? La única forma en que esto podría ser así sería sostener que nuestras descripciones constituyeran el mundo *qua* fenómeno; esto es, sería recaer en una concepción idealista en donde, puesto que el lenguaje constituye el mundo, no hay nada previo a ser representado. Pero esto es algo que Rorty pretende evitar.

En segundo lugar, está la cuestión de si el abandono de la noción de cosa en sí conlleva también el rechazo de que hay mejores y peores formas de describir el mundo. Esta tesis parece ser el corolario del rechazo rortyano de un vínculo epistémico con el mundo. Como señala Rorty, el punto en disputa es el siguiente: “Los teóricos de la correspondencia necesitan criterios para la adecuación de los vocabularios tanto como para la de los enunciados, necesitan la noción de que un vocabulario de algún modo “se ajusta” al mundo mejor que otro”⁶⁴, y esto –sostiene Rorty- es lo que no se puede hacer. En este punto, es posible desarrollar un breve argumento que apunta a destacar cómo a partir de la noción de correspondencia (en un sentido aceptado por Rorty) puede sostenerse la idea de la determinación racional de los cambios de vocabularios.

Rorty parece reconocer que al nivel de los enunciados podemos sostener la idea de correspondencia y una forma de realismo. En este sentido, el mundo hace verdaderas nuestras aserciones⁶⁵. Pero sucede que esta noción de correspondencia y de realismo es trivial –al menos así le

⁶² Sobre la posibilidad y necesidad de sostener, en un sentido no metafísico, la idea de que representamos el mundo, Cfr. Putnam, H., “The Question of Realism”, en Putnam, H., *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994 y Putnam, H., *Sentido, sinsentido y los sentidos*, trad. N. Goethe, Barcelona, Paidós, 2000.

⁶³ Rorty, R., *PSH*, p. xxvi.

⁶⁴ Rorty, R., “Taylor on Truth”, p. 22.

⁶⁵ En lo que sigue, parto de la ya citada siguiente afirmación de Rorty: “A menudo dejamos que el mundo decida la competición entre dos sentencias alternativas (por ejemplo, entre ‘Gana el rojo’ y ‘Gana el negro’, o entre ‘Lo hizo el mayordomo’ o ‘Lo hizo el doctor’) En tales casos es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene las causas por las que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que algún estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad, o que determinado estado de ese carácter ‘hace a una creencia verdadera’ por ‘corresponder’ con ella. Pero ello no es tan fácil cuando de

parece a Rorty. Creo que Rorty se ha dejado impactar por esta trivialidad al punto de sacar consecuencias erróneas de ello. Obsérvese que, si bien reconoce que al nivel de los enunciados cabe sostener la idea de correspondencia, no obstante Rorty ha desestimado directamente –en su discusión con Taylor– esta noción de verdad. Sólo le parece interesante si se aplica a la idea de un mundo en sí, una idea que, por supuesto, rechaza. La misma jugada ha hecho con respecto al realismo. Y una de las consecuencias que ha sacado de ello es que el mundo nada puede decirnos acerca de qué vocabulario adoptar. Equipara, pues, la idea de que el mundo puede ayudarnos a decidir entre vocabularios alternativos con la de que debe existir un criterio para establecer el grado de ajuste de los vocabularios como totalidades con el mundo. Pero, si ni la verdad ni el mundo pueden motivar los cambios de vocabulario, tampoco podemos decir, en consecuencia, que los vocabularios que dan resultado se ajustan o describen mejor el mundo. Pues bien, creo que esta conclusión no se sigue. Aun aceptando las premisas de la argumentación rortyana, cabe extraer una conclusión diferente. Ciertamente, la idea de que contrastamos los vocabularios como un todo con el mundo es cuestionable: resulta ininteligible la idea de una confrontación entre un vocabulario y una realidad que, por estar más allá de todo lenguaje, resulta impensable. Tal pretensión también resulta falsa desde un punto de vista empírico: nunca procedemos ni hemos procedido de esa manera pues no disponemos de ningún criterio para contrastar directamente los vocabularios con el mundo al cual se refieren. Sin embargo, del hecho de que no podamos contrastar directamente los vocabularios como un todo con el mundo no se sigue que no haya mejores y peores vocabularios para describirlo, ni que el cambio de vocabularios no se deba a razones, ni que esas razones no sean extraídas de nuestro trato con el mundo. Los vocabularios determinan qué enunciados podemos hacer dentro de ellos, pero ciertamente no determinan su verdad, pues ésta depende de cómo es el mundo. En consecuencia, podemos extraer de ello razones para decidir si un vocabulario es de recibo o no. Si los enunciados que podemos hacer en un vocabulario dado resultan ser en su mayoría falsos, o si resultan ser falsos los enunciados involucrados en cuestiones que son primordiales para nosotros y que necesitan respuesta, luego podemos sostener que un vocabulario así no describe correctamente el mundo y tenemos aquí, por ende, motivos para sustituir este vocabulario por otro que cumpla mejor su propósito, esto es, que nos permita hacer enunciados que resulten ser verdaderos en aquellos ámbitos de la experiencia que juzgamos importantes. Pero cuando

las sentencias individuales pasamos a los vocabularios como conjuntos. Cuando consideramos ejemplos de juegos del lenguaje alternativos (...) es difícil pensar que el mundo haga que uno de ellos sea mejor que el otro, o que el mundo decida entre ellos. Cuando la noción de 'descripción del mundo' se traslada desde el nivel de las sentencias reguladas por un criterio en el seno de un juego del lenguaje, a los juegos del lenguaje como conjuntos, juegos entre los cuales no elegimos por referencia a criterios, a la idea de que el mundo decide qué descripciones son verdaderas ya no puede dársele un sentido claro. Se torna difícil pensar que el vocabulario ya está de algún modo ahí afuera en el mundo, esperando que nosotros lo descubramos. Prestar atención (...) a los vocabularios en los cuales las sentencias son formuladas, más que en las sentencias individuales, nos permite comprender, por ejemplo, que el hecho de que el vocabulario de Newton nos permita predecir el mundo más fácilmente que el de Aristóteles no significa que el mundo hable newtoniano.

El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo" Rorty, R., *CIS*, p. 25-6.

decimos que un vocabulario no se ajusta al mundo no es porque hemos salido de todo vocabulario posible y hemos confrontado el vocabulario en cuestión con la realidad bruta, sino porque, o bien disponemos de un nuevo vocabulario más promisorio, o bien el vocabulario en uso deja tantas cosas sin explicar y falla en tantas cuestiones que precisan solución que sospechamos que el mundo no es tal como él lo describe. Ciertamente, no hay un único criterio o un algoritmo para determinar unívocamente qué vocabulario debe ser aceptado y cuál ha de ser rechazado, pero de aquí no se sigue que el mundo no desempeñe ningún papel epistémico en la determinación de lo que creemos. En efecto, si el mundo, tal como pensamos que es, no desempeñara ningún rol de esta naturaleza a la hora de decidir qué teoría aceptamos, ¿en función de qué habríamos de ponderar las teorías acerca del mundo? Como puede verse fácilmente, con el argumento recién esbozado hemos aceptado la tesis rortyana de que la correspondencia sólo tiene sentido cuando ya hemos adoptado un lenguaje, también asumimos que el mundo sólo tiene un rol epistémico cuando hemos adoptado un vocabulario, pero extraemos, con todo, una conclusión que nos permite entender los cambios de vocabulario como motivados racionalmente por la acumulación de problemas sin respuesta que pueden generar los vocabularios en los que estamos situados⁶⁶. Sin duda, todo esto puede resultar trivial, pero en todo caso no justifica un abandono liso y llano de toda forma de realismo⁶⁷. Rorty podría haber asignado esta función al mundo partiendo de su concepción pragmatista de la verdad, acentuando la idea de que es en nuestro trato con el mundo donde se verifican las ventajas prácticas que comporta toda creencia verdadera. En lugar de seguir este camino, intenta disolver la disputa entre el realista y el anti-realista sosteniendo que “entendemos todo lo que hay que saber acerca de la relación entre las creencias y el mundo cuando entendemos las relaciones causales con el mundo”⁶⁸. Otra razón que parece haber motivado a Rorty en su rechazo de la idea de que podemos describir más ajustadamente el mundo es la creencia que extrae como consecuencia del carácter cerrado de los juegos de lenguaje: la que sostiene que, ante la imposibilidad de escapar de nuestras prácticas, sólo queda una justificación circular de nuestras

⁶⁶ Quizá importe señalar aquí que los pragmatistas clásicos no rechazaron el realismo ni la noción de verdad como correspondencia. Por ejemplo, James dice al respecto: “La verdad, como cualquier diccionario dirá, es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa su ‘acuerdo’, como la falsedad significa su desacuerdo, con ‘la realidad’. Tanto los pragmatistas como los intelectualistas aceptan esta definición como una cuestión obvia. Ellos comienzan a disputar solamente después de que surge la cuestión de qué podría significar precisamente el término ‘acuerdo’, y qué el término ‘realidad’ cuando la realidad es considerada como aquello con lo cual nuestras ideas están de acuerdo”, James, W., *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 96. Sobre los diversos sentidos del término “verdad” incluidos en la teoría pragmatista de la verdad, Cfr. Haack, S., “The Pragmatist Theory of Truth”, *Brit. J.Phil.Sci.*, 27 (1976).

⁶⁷ También puede darse una versión pragmatista de este argumento. Si definimos, con James, a la verdad como lo útil en el orden de la creencia (en el sentido de que una creencia útil o conveniente está a salvo del peligro de inconsistencia con la experiencia subsecuente), podemos sostener que, dado un vocabulario, de la conveniencia práctica de los enunciados que formulemos en él podemos extraer razones para juzgar la utilidad de ese vocabulario como un todo. Pero, como en el ejemplo anterior, la conveniencia práctica de nuestras creencias es una cuestión que se dirime en nuestro trato con el mundo. De modo que, si es posible establecer firmemente que los cambios de vocabulario obedecen a razones, también puede sostenerse que hay mejores y peores formas de describir el mundo. Mejores vocabularios son aquellos que nos permiten formular enunciados verdaderos en referencia a los propósitos que perseguimos o, dicho pragmáticamente, aquellos que nos permiten tratar mejor con el mundo, aquellos que nos permiten resolver de un modo más satisfactorio nuestros problemas.

⁶⁸ Rorty, R., *ORT*, p. 128.

creencias⁶⁹. Sin embargo, si es cierto que los juegos de lenguaje no determinan, por sí mismos, la validez de los enunciados que hacemos en ellos, y si se acepta, además, como parece hacer Rorty en ocasiones, la noción de verdad como correspondencia dentro de un juego de lenguaje, deberemos rechazar las tesis rortyanas mencionadas arriba. Como señala Taylor, ciertamente el mundo es causalmente independiente de nuestras creencias, pero además, podemos clasificar las cosas y explicarlas de diversas maneras. La transición de una teoría a otra no precisa de la noción de un mundo independiente de *todo* vocabulario porque siempre hay un lenguaje, creencias y propósitos mínimamente compartidos.

Por tanto, ¿Pueden los vocabularios o juegos de lenguaje ser interpretados en un sentido realista? Todo depende de cómo se defina el realismo y de cuáles sean los criterios que determinan la corrección o incorrección de los vocabularios mismos. Si estos se juzgan en función de su adecuación con la realidad y esto quiere decir simplemente que describen correctamente el mundo aquellos vocabularios que nos permiten hacer enunciados verdaderos acerca de él, entonces la respuesta es afirmativa⁷⁰. En este sentido, también los pragmatistas clásicos son realistas. Pero, si una concepción realista de los vocabularios exige una confrontación de los mismos con una realidad en sí a la cual supuestamente se ajustan, una realidad que, por principio, está más allá del lenguaje, entonces la respuesta es negativa. Ciertamente, aun cuando se rechace la noción de cosa en sí no se ha aclarado cabalmente todavía cuál es la relación entre nuestro conocimiento del mundo y el mundo. La jugada pragmatista de Rorty no lo deja en una mejor posición que al realista. En efecto, Rorty piensa que reemplazar la idea de que representamos el mundo por la de que “tratamos” o “hacemos frente” al entorno resulta más iluminador o menos problemático. Pero, ¿qué significa precisamente “tratar” o “hacer frente” al mundo? Estas nociones son ineludiblemente vagas y no ayudan mucho a clarificar cuál es nuestro vínculo con el mundo. En efecto, ¿tratamos con el mundo usando el lenguaje como tratamos con el mundo al usar toda suerte de herramientas? La metáfora de las teorías como herramientas halla aquí sus límites. Una cosa es tratar con el mundo en el sentido en que tratamos con él cuando rompemos un vidrio, clavamos un clavo o cocinamos; y otro sentido diferente de “tratar” parece ser el que está involucrado en la actividad de describir y explicar cómo funciona el mundo. Obviamente, la mayoría de las veces debemos manipular el mundo para conocerlo, pero una teoría científica no sólo supone manipulación, sino predicción, descripción y registro de estados de cosas. Nuestra comprensión del mundo está inserta en un entramado de acciones que modifican el mundo, pero la comprensión misma, el saber qué es el caso, no influye causalmente sobre la realidad como puede

⁶⁹ “Una justificación circular de nuestras prácticas, una justificación que hace que un rasgo de nuestra cultura luzca bien remitiendo a otra o comparando nuestra cultura individualmente con otras por referencia a nuestros propios estándares, es la única clase de justificación que lograremos”, Rorty, R., *CIS*, p. 57.

⁷⁰ Creo que ésta es la concepción de Taylor y también que Taylor y Putnam están de acuerdo no sólo acerca de la necesidad de defender alguna versión del realismo sino también en qué consiste, más o menos, esa versión. Por ejemplo, creo que Taylor estaría de acuerdo con la siguiente afirmación de Putnam: “Vemos que si ‘realismo’ es entendido simplemente como la idea de que el pensamiento y el lenguaje pueden representar partes del mundo que no son partes del pensamiento y el lenguaje, luego

hacerlo la manipulación de las cosas. Por otro lado, ¿con qué mundo se supone que tratamos? ¿Qué significa aquí “mundo”? No ciertamente algo que está más allá de toda descripción, algo que se refiere a la noción de contenido como correlato de la noción de esquema conceptual. Pero si la respuesta es que tratamos con un mundo en el que hay mesas, fuego, estrellas y personas, entonces allí parece haber algún tipo de representación y de vínculo (epistémico o semántico) que excede la mera causalidad. Rorty podría responder: tenemos vocabularios en los que aparecen términos como “fuego”, “estrellas” y “personas” porque nos resultan útiles para nuestros propósitos, pero no porque en el mundo existen todos estos objetos en sí mismos⁷¹. Esto presenta por lo menos dos problemas: primero, la cuestión de qué sea el mundo sigue sin dilucidar. Ya sea que se piense que representamos el mundo o, simplemente, que tratamos con él, sigue siendo oscura la relación entre las creencias y el mundo. En efecto, ¿cómo es el mundo –causalmente independiente– frente al cual debemos hipotetizar ciertos objetos para lidiar con él? La idea de que las descripciones no captan la naturaleza de las cosas, sino que son herramientas útiles para lidiar con ellas involucra una suerte de filosofía del “como-sí” que deja sin aclarar este punto. En el mundo no hay objetos tales como mesas, átomos, etc., sino que hacemos “como-sí” los hubiera debido a resulta conveniente para nuestros propósitos. Pero el “como-sí” implica un contraste entre lo que pensamos que es el mundo y cómo es que lo pensamos para lidiar con él. Pero si sólo tenemos acceso a cómo pensamos el mundo a fin de que podamos tratar con las cosas, ¿cómo es el mundo con el cual contrastamos nuestras herramientas conceptuales? ¿Cuál es la especificación del término contrastado por el “como-sí” de nuestras descripciones? Segundo, de este modo resultaría inexplicable por qué la utilización de ciertos vocabularios nos resulta útil. Podría pensarse que, contrariamente a Rorty, si efectivamente el mundo es causalmente independiente de nosotros, entonces nuestras teorías sólo pueden ser útiles cuando aciertan con las cadenas causales del mundo. Dado nuestro interés en la predicción y la explicación, elaboramos vocabularios que nos permiten saber cómo funciona y cómo funcionará la realidad. Ello nos permite satisfacer, consecuentemente, propósitos diversos; pero la razón del éxito predictivo de nuestras teorías es que efectivamente aprehendemos las relaciones causales entre los objetos y eventos y aprehendemos los nexos causales entre el mundo y nosotros. En el fondo, pues, el anti-representacionismo de Rorty está basado en el mismo supuesto que el representacionismo que critica: el

nadie debe estar convencido de que el realismo en ese sentido es una idea incoherente por el mero hecho de que no tenemos ni podemos tener ‘acceso directo’ al mundo fuera del pensamiento y del lenguaje”, Putnam, H., *Words and Life*, p. 299.

⁷¹ Obsérvese que esta salida sería bastante semejante a la de Quine en la sección final de “Two Dogmas of Empiricism”. Dice Quine: “Como empirista, sigo concibiendo el esquema conceptual de la ciencia como un instrumento destinado a predecir experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. Introducimos con razón conceptualmente los objetos físicos en esta situación porque son intermediarios convenientes, no por definición en términos de experiencia, sino irreductiblemente puestos con un estatuto epistemológico comparable al de los dioses de Homero. (...) En cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, no en esencia. Ambas suertes de entidades integran nuestras concepciones sólo como elementos de cultura. El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a muchos otros mitos porque ha probado ser más eficaz que ellos como procedimiento para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia”, Quine, W.O., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, p. 44.

mundo está allí, más allá del lenguaje. El representacionismo sostiene que podemos representarlo; Rorty, en cambio, sostiene que sólo podemos “tratar” con él, interactuar causalmente con el mundo.

Por tanto, así como el realista debe aclarar a qué se corresponde un vocabulario cuando es verdadero, así también Rorty debe decirnos cuál es el mundo con el que lidiamos cuando tenemos éxito en nuestra interacción con él. Según un artículo temprano de Rorty, “mundo” mienta el conjunto de creencias que usualmente sustentamos. De acuerdo a ello, decir que el mundo determina la verdad de nuestras creencias no es más que sostener que “debemos hacer que nuestras nuevas creencias se conformen al vasto cuerpo de tópicos, reportes perceptuales incuestionados y cosas por el estilo”⁷². Esta manera de entender el mundo seguramente es lo que lleva a Rorty a desestimar la idea de correspondencia dentro del lenguaje como algo trivial y a enfatizar, en su lugar, la coherencia. Pero, ¿es éste el mundo con el cual mantenemos una relación causal, según Rorty, pero no semántica? ¿Es este el mundo que es causalmente independiente de nuestras descripciones? La noción de “mundo” como la totalidad de las creencias incuestionadas no puede utilizarse aquí: el mundo no es simplemente un conjunto de creencias. La amenaza del objetivismo se cierne, una vez más, sobre su posición, pues ¿cuál es el mundo que suscita en nosotros toda suerte de creencias? Si nuestras creencias se explican causalmente en función de nuestro trato con el mundo, ¿cómo puede especificarse la noción de “mundo” sin apelar, en algún sentido, a la idea de “representación” y describirse, por ende, ese nexo causal? Rorty sostiene que toda relación causal debe aparecer bajo una descripción. Surge aquí el siguiente problema: o bien las relaciones causales con el mundo son las que generan en nosotros ciertas creencias y, por tanto, se sustraen a toda descripción, o bien siempre son relaciones causales bajo alguna descripción, pero entonces ya se presupone un vínculo con el mundo que no es solamente causal⁷³. Además, si nuestro acceso al entorno se reduce a nexos causales, ¿cómo podemos tener conocimiento de él?⁷⁴ ¿Cómo podemos afirmar su independencia causal? ¿No es ofrecer ya una determinada representación decir que el mundo es causalmente independiente de nuestras creencias? ¿Y qué quiere decir “describir los nexos causales entre nosotros y el mundo”? ¿Acaso la descripción de los nexos causales entre nosotros y el mundo no supone un vínculo semántico con la realidad? Rorty supone que evitando el representacionismo puede librarse de los problemas tradicionales de la epistemología, pero no se da cuenta de que su misma apelación a la causalidad como única forma de

⁷² Rorty, R., *CIS*, p. 14

⁷³ Algo semejante señala Putnam cuando afirma: “Rorty aquí está tratando la causalidad como Kant trató su noción pseudo-causal de ‘fundamento’ o ‘base’ para el mundo de la experiencia —está tratándola como una relación trascendente que conecta la historia que nosotros hacemos junto con nuestros pares con un mundo en sí mismo. Rorty no puede tener ambas cosas; la causalidad no puede ser simplemente una relación más dentro de una historia que es vista como un recurso para hacernos ‘felices’ y evitar ‘el dolor’, y también ser una relación trascendente que conecta a toda la historia (...) con una realidad robusta”, Putnam, H., *Words and Life*, p. 287. Una observación semejante hace Farrell en su “Rorty and Antirealism”. Para Farrell, Rorty precisa salir de los límites impuestos por su propio pragmatismo para hacer afirmaciones realistas acerca de las relaciones causales entre las oraciones y el mundo independiente en grado suficiente como para otorgarle contenido semántico a las oraciones. Saatkamp, H., *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.

⁷⁴ Cf. las objeciones de Putnam a Davidson en Putnam, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*, trad. R. Rosaspini Reynolds, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 95-99 y la nota 34 en pp. 117-118.

mantener el contacto con el mundo no es más que un capítulo de la historia que pretende dejar atrás. En efecto, la afirmación, aparentemente anti-escéptica, de que siempre estamos en contacto (causalmente) con el mundo no resuelve el problema, pues si el vínculo con el mundo no es cognitivo estamos en presencia de una posición anti-realista tradicional, y si, por otro lado, se sostiene a ultranza que el mundo está ahí, éste no puede ser sino la fuente inefable de nuestras creencias. Como se ha visto en la sección (7.2), Rorty reconoce que hay un sentido por el cual puede decirse que los enunciados pueden ser verdaderos o falsos en virtud del modo en que es el mundo, pero en lugar de extraer de ello una explicación realista, la desestima resueltamente para intentar explicar todo nuestro trato con el mundo en términos causales. Así se establecen las oposiciones en las que nos introduce Rorty: pragmatismo vs realismo, causalidad vs correspondencia, representar vs tratar con el entorno. Pero no es claro que estas dicotomías sean más productivas que las de la tradición epistemológica moderna ni que basten para explicar nuestro conocimiento de la realidad. En lugar de desestimar los aspectos obvios de nuestro trato con el mundo, sería mejor intentar explicar esas trivialidades de alguna forma⁷⁵. Es realmente paradójico que un filósofo como Rorty, que siempre ha intentado aplicar un sentido deflacionista a los problemas de la filosofía, termine haciendo a un lado ciertas concepciones por considerarlas triviales o no suficientemente “metafísicas” como para merecer su interés.

7.4. Conclusión

La discusión entre Rorty y Taylor en torno a las consecuencias de la superación de la epistemología en su vertiente cartesiano-empirista arroja, según creo, un saldo favorable a Taylor. Aun cuando se haya dejado a un lado el dualismo esquema-contenido como quiere Rorty, el realismo resultante (no comprometido, como lo denomina Taylor) parece indispensable para entender nuestras prácticas lingüísticas y cognitivas. El hecho de que Rorty sostenga que nuestro único vínculo con el mundo es causal debería llamar la atención a la hora de evaluar el éxito de su programa. Ante el rechazo de un trato cognitivo con la realidad, la apelación a la causalidad debería concebirse como un desesperado intento por retener al mundo. Desde el punto de vista de Taylor, esta opción (representacionismo-causalismo) sólo se impone si entendemos los lenguajes o vocabularios como totalidades cerradas. Esta idea es la que motiva todas las dicotomías tradicionales; en sí-para nosotros, interior-exterior, etc. Sólo cuando pensamos que estamos atrapados en el interior de un juego de lenguaje tiene sentido decir que no podemos representar el mundo tal cual es. Sólo entonces aparece la apelación a la causalidad como única forma de evitar perder el mundo. Pero, si lo dicho anteriormente es correcto, esta salida es incoherente. Una alternativa empieza a vislumbrarse cuando abandonamos la premisa de los juegos de lenguaje como totalidades cerradas. La

⁷⁵ Cfr. lo que dice Putnam sobre Rorty en las páginas 299 y 300 de su *Words and Life*. En ocasiones, toda la discusión entre Rorty por un lado y Putnam y McDowell por otro parece reducirse al hecho de si, aceptado que no podemos salir de nuestras creencias, cabe sostener todavía al realismo en el sentido sustentado aquí por Taylor.

forma de realismo que se sigue de ahí ya no exige la idea de una realidad inaccesible a nuestras capacidades cognitivas. En este sentido, la noción de Williams “el mundo tal como es independientemente de cómo se lo describa” es susceptible de una interpretación diferente a la criticada por Rorty: remite, no a un mundo independiente de toda actual y posible interpretación, sino a la diferencia entre nuestras actuales descripciones del mundo y las posibles descripciones que podríamos, llegado el caso, efectivizar. Ello implica que, como señalan Taylor y Putnam, la idea de representación ha de ser preservada. Ella parece imprescindible para hacer inteligible la noción de sentido común de que el lenguaje puede representar algo que no es lenguaje. No obstante, el énfasis puesto en esta forma de realismo no es necesariamente incompatible con una concepción pragmatista del conocimiento. Ha sido Rorty quien drásticamente pero erróneamente ha establecido la contraposición entre realismo y pragmatismo. No obstante, si las observaciones aquí hechas resultan de recibo, el vínculo del conocimiento con la praxis y los intereses humanos puesto de manifiesto por el pragmatismo debería poder reconciliarse con el realismo. El resultado de esta tarea estaría sin duda más cerca de los pragmatistas clásicos que de Rorty.

CAPITULO VIII

MENTE, MUNDO Y VERDAD

Según una idea que nos es familiar, el mundo desempeña un papel esencial en la determinación de lo que hemos de creer acerca de él. En tal medida, resulta intuitivamente plausible sugerir que el mundo ha de constituir un elemento central en el proceso de crítica y de justificación de las creencias. Empero, las discusiones en torno de la fundamentación de los enunciados observacionales, protocolos de experiencias inmediatas y similares sostenidas en la primera mitad del siglo XX no han podido elucidar la naturaleza de la conexión mundo-creencia cuando se supone que el mundo ha de fundamentar lo que pensamos acerca de nuestro entorno. Como consecuencia de este fracaso, se ha convertido en un lugar común la idea de que el mundo no hace verdaderos los enunciados y, por ende, que no puede desempeñar papel epistémico alguno en el proceso de justificación. Como hemos visto, esta es la idea que viene sosteniendo Richard Rorty desde *Philosophy and the Mirror of Nature*. Haciéndose eco de las críticas de Sellars al Mito de lo Dado y de las objeciones de Davidson al dualismo esquema-contenido, Rorty sostiene que, una vez que se le niega al mundo un papel epistémico en el proceso de justificación, los problemas tradicionales de la epistemología pueden dejarse a un lado. En concordancia con Davidson, Rorty ha sostenido que lo que genera el escepticismo moderno es la postulación de intermediarios epistemológicos entre nosotros y el mundo. Una vez que nos desembarazamos de esos intermediarios, la única relación que puede establecerse entre la experiencia (o el mundo) y una creencia es una relación causal. Por otra parte, sin embargo, McDowell ha señalado la necesidad de reconstruir una concepción epistemológica que, evitando los problemas apuntados por Rorty, otorgue, no obstante, un lugar central al mundo en el proceso de justificación de la creencia. El interés que reviste la propuesta de McDowell no reside únicamente en el intento mismo de demostrar cómo el mundo puede tener una función que Rorty le niega, sino, además, en el hecho de que adopta, para su propósito, los mismos puntos de partida que el propio Rorty. En el presente capítulo intento organizar el debate entre Rorty y McDowell a fin de sopesar los argumentos esgrimidos por ambos bandos y, así, mostrar tanto los inconvenientes de la tesis de Rorty cuanto la plausibilidad de la tesis contraria. Así, pues, en la sección (8.1) presento sucintamente el antirrepresentacionismo de Rorty a fin de caracterizar una forma de pensamiento que, sacando algunas consecuencias de ciertos planteos asociados a Sellars y Davidson, niega tajantemente que el mundo pueda tener un papel epistémico en la justificación de la creencia. En la sección (8.2) caracterizo con algún detalle la teoría de McDowell. Ello revelará los problemas que, según McDowell, comporta el anti-realismo de Rorty y sentará las bases para el análisis de la discusión posterior. Finalmente, en (8.3)

considero los argumentos de Rorty (y Davidson) y McDowell en torno a la cuestión de si es posible que el mundo intervenga en la justificación de las creencias.

8.1. El pragmatismo como antirrepresentacionismo.

Como hemos visto en capítulos anteriores, Rorty intenta desarrollar una versión anti-representacionista del pragmatismo a fin de evitar el debate realismo-anti-realismo. Cree que, si abandonamos la teoría especular de la mente (junto con la teoría fundacionista del conocimiento), la idea de verdad como correspondencia carecerá de toda utilidad. El conocimiento no es una reduplicación de una realidad *an sich*, sino una herramienta, tamizada por diversos intereses humanos, para hacer frente al entorno. Desde este enfoque, el único mundo que resulta relevante es el referido y descrito por nuestras teorías aceptadas. No hay un mundo tal como podría aparecer desde la perspectiva de Dios. El realismo – entendido como aquella doctrina que sostiene que la meta del conocimiento es alcanzar una representación adecuada de la realidad antecedente– supone, piensa Rorty, esa perspectiva divina. Sin embargo, no podemos formular una prueba independiente de la exactitud de la representación –de la referencia o correspondencia con una realidad previamente determinada¹. No tiene sentido pensar en la realidad en sí misma haciendo abstracción de la forma en que es representada en un juicio. Así pues, en la medida en que el debate realismo-antirrealismo supone el representacionismo, dicho debate carece de fundamento, pues ambos contendientes en la disputa suponen la inteligibilidad de un salto fuera de la mente o de nuestras prácticas. Ante el reconocimiento de tal imposibilidad, la justificación de nuestras creencias no puede recurrir a ningún contacto inmediato con el mundo que pudiera garantizar definitivamente nuestro conocimiento. El nominalismo psicológico de Sellars adoptado por Rorty toma impracticable la apelación a lo dado como instancia de justificación. Si aquello en que se basa nuestro conocimiento tiene contenido proposicional, entonces es una creencia; por el contrario, si no lo tiene, no puede servir para justificar nada: “nada cuenta como justificación salvo aquello que ya hemos aceptado, y no hay forma de salir fuera de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para encontrar un test distinto que la creencia”². El contacto causal con el mundo no puede ser esgrimido como una razón para justificar creencia alguna. Por tanto, debe afirmarse –piensa Rorty– que nuestro vínculo con el mundo no es representacional, sino causal; el mundo no hace verdaderas las creencias y, por ende, no hay un vínculo epistémico con la realidad: “Entendemos todo lo que hay que saber acerca de la relación de las creencias con el mundo cuando entendemos sus relaciones causales con el mundo”, por ende, “No hay relaciones de ‘hacer verdadero’ entre las creencias y el mundo”³. Las creencias son, pues, formas de adaptarse al entorno (hábitos de

¹ Rorty, R., *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, “Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism and liberalism”, p. 6.

² Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 178.

³ Rorty, R., *ORT*, p. 128.

acción, como sostenía Peirce) y no representaciones de él. El mundo, para Rorty, no desempeña papel alguno en la justificación; esta sólo es una cuestión de coherencia con creencias que ya hemos aceptado. Esta es la imagen alternativa que esgrime Rorty frente al representacionismo: “El pragmatista reconoce relaciones de *justificación* existentes entre creencias y deseos, y relaciones de *causación* entre creencias y deseos y otros elementos del universo, pero no relaciones de *representación*. Las creencias no representan no creencias”⁴.

El pragmatismo, así entendido, socava la noción de objetividad, la de verdad como correspondencia y al realismo. La idea de “objetividad” como correspondencia con la realidad debe ser sustituida por la de “solidaridad”, pues dicha idea está asociada inextricablemente –según Rorty– con la noción de correspondencia y con la de procedimientos de justificación que no son meramente locales: “Los pragmatistas desearíamos sustituir el deseo de objetividad –el deseo de estar en contacto con una realidad que es algo más que alguna comunidad con la que nos identificamos– por el deseo de solidaridad con esa comunidad”⁵. El realista cree que todo el propósito del pensamiento es el de distanciarse de toda comunidad para contemplar el mundo desde un punto de vista externo. Sólo así podría decir si los enunciados están representando fielmente la realidad. Si pudiera concebirse una forma de acceder a los hechos que sea independiente del lenguaje, de las particularidades de cada comunidad, entonces podría sostenerse que el mundo hace verdaderos los enunciados. Pero esto es algo que no puede hacerse. Todo nuestro conocimiento es del tipo que Russell llamaba “conocimiento por descripción”. Puesto que todo nuestro conocimiento es conocimiento bajo alguna descripción que ha de resultar adecuada para ciertos propósitos, no hay margen para una descripción absoluta del mundo tal como éste es en sí mismo. Dicho en jerga davidsoniana: no podemos desagregar los elementos aportados por la mente, el lenguaje o la cultura (el esquema) para quedarnos con el mundo tal como es en sí mismo (el contenido). El conocimiento implica interacción con un sujeto/comunidad con ciertos intereses y lenguaje. Una vez que la idea de correspondencia con el mundo es dejada a un lado, la noción de “objetividad” no puede significar otra cosa que “intersubjetividad” (o “solidaridad”, como dice Rorty). Y aquí, lo único que puede contar como una razón para nuestras creencias son otras creencias. Los únicos límites que tiene la conversación son aquellos que nos imponen nuestros pares, pero no el mundo.

8.2. El empirismo mínimo de McDowell.

En su libro *Mind and World*, McDowell pretende hacer plausible una forma de empirismo mínimo. Para darle sentido a la idea de que un estado mental se dirige al mundo necesitamos poner tal

⁴ Rorty, R., *ORT*, p. 97.

⁵ Rorty, R., *ORT*, p. 39

estado en un contexto normativo. Una creencia o un juicio según el cual las cosas son de un modo u otro debe ser una postura que pueda ser correcta o incorrectamente adoptada según cómo sean las cosas. La relación, pues, entre la mente y el mundo es normativa: el pensamiento debe responder a cómo es el mundo; es en función de ello que podemos decir que el pensamiento es correcto o no⁶. El pensamiento que es responsable frente al mundo empírico es responsable sobre cómo son las cosas en la medida en que ello es empíricamente accesible. La manera en que el mundo nos es accesible es por medio de la experiencia; por tanto, la experiencia ha de ser el tribunal en donde se juzgan nuestras pretensiones cognitivas⁷.

Ahora bien, identificamos lo natural con aquello que es objeto de descripción empírica, esto es, con el objeto de estudio de un tipo de discurso que debe ser contrastado con el marco normativo constituido por el espacio lógico de las razones. La idea de descripción empírica es la de una ubicación de las cosas en el espacio lógico de la naturaleza. Este es el espacio en el que funcionan las ciencias naturales. Se supone que ubicar algo en el espacio de la naturaleza es situarlo en el dominio de la ley. Las relaciones que constituyen el espacio de la naturaleza son distintas de las que constituyen el espacio de las razones: no incluyen relaciones tales como la de estar justificado o la de estar en lo correcto. La descripción empírica no puede equivaler, pues, a ubicar algo en el espacio lógico de las razones. Pues bien, ¿a cuál espacio lógico pertenece el concepto de experiencia? Hablar de la experiencia como constituida por impresiones efectuadas por el mundo es ofrecer una descripción de las transacciones entre el mundo y el sujeto de la experiencia. Identificar algo como una impresión es ubicarlo en el espacio lógico de la naturaleza. Si entendemos la experiencia en estos términos, no puede servir como tribunal, como algo frente a lo cual el pensamiento debe ser responsable. La idea de un tribunal así pertenece al espacio lógico de las razones —el espacio en donde sus ocupantes están justificados o son correctos a la luz de otros. Pero la idea de experiencia construida en términos de impresiones pertenece al espacio lógico de la naturaleza. Pareciera, entonces, que, si queremos pasar de una a otra, incurrimos en una falacia naturalista.

Ante esta situación, uno puede decidirse —como Davidson y Rorty— por abandonar resueltamente el empirismo dado que —se sostiene— no podemos considerar a la experiencia como epistemológicamente signifiante, excepto, claro está, recayendo en el Mito de lo Dado. El problema es que la experiencia —en tanto lo simplemente “dado”— no puede ser un tribunal (puesto que carece de contenido proposicional), aunque, por otro lado, debe poder ser una fuente de justificación. En su intento por demostrar cómo el mundo posee un papel epistémico insustituible en la investigación, McDowell adopta dos puntos de partida: por un lado, la intuitiva plausibilidad que posee alguna suerte de empirismo; por otro, parte de la

⁶ En este punto, McDowell restringe su análisis al mundo empírico y extiende el nominalismo psicológico de Sellars al pensamiento en general. McDowell, J., *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. xii (en adelante, *MW*).

fútil oscilación entre dos posiciones igualmente insatisfactorias: el coherentismo y el Mito de lo Dado. El coherentismo –en este caso representado por Davidson y Rorty– desconecta el pensamiento de la realidad, dejándolo sin restricciones externas que sean racionalmente relevantes. Si el pensamiento no tiene “fricción” con algo externo a él, entonces no podemos explicar cómo es que nuestros juicios y nuestras creencias poseen contenido empírico. Por su parte, el Mito de lo Dado pretende resolver ese problema y poner restricciones al libre juego del pensamiento, pero supone la apelación a una instancia no conceptual, con lo cual, al carecer de contenido proposicional, no puede desempeñar ningún papel en la justificación. Ante esta situación aporética, McDowell afirma: “podemos tener contenido empírico en nuestra concepción únicamente si podemos reconocer que los pensamientos e intuiciones están racionalmente conectados (...) Un escape genuino requeriría que evitemos el Mito de lo Dado sin renunciar a la afirmación de que la experiencia es un constreñimiento racional sobre el pensamiento”⁸.

La salida de McDowell a la irresoluble oscilación entre el Mito de lo Dado y el coherentismo involucra una recuperación de Kant. En efecto, Kant sostuvo que los conceptos sin intuiciones son vacíos, y las intuiciones sin conceptos, son ciegas. El elemento conceptual que interviene en toda experiencia es producto de lo que Kant llamaba “la facultad de la espontaneidad”, mientras que la facultad que hace posible la afección por el entorno es la “receptividad”. McDowell inserta esta distinción en el esquema epistemológico de Sellars: el espacio de los conceptos es al menos parte de lo que Sellars llamaba “espacio de las razones”; y el espacio de las razones constituye el dominio de la libertad. Ahora bien, si nuestra libertad en el ejercicio del pensamiento empírico fuera total, es decir, si el pensamiento no estuviera restringido desde afuera de la esfera conceptual, nuestros juicios empíricos no podrían estar fundados en su relación con la realidad externa; pero seguramente debe haber tal fundamento si la experiencia debe ser una fuente de conocimiento y si los juicios empíricos han de ser inteligibles. La idea de “lo dado” es una respuesta fallida a esta preocupación: sugiere que el espacio de las razones, el espacio de las justificaciones, se extiende más allá de la esfera conceptual. Se supone que esta extensión permite incorporar los impactos no conceptuales que provienen desde afuera del dominio del pensamiento. Sin embargo, “No podemos realmente entender las relaciones en virtud de las cuales un juicio está garantizado excepto como relaciones dentro del espacio de los conceptos”⁹. El mero impacto causal del mundo no puede constituir justificación alguna para lo que creemos. En esto, ciertamente, McDowell está de acuerdo con Davidson. Lo que precisamos, pues, es una manera de asegurarnos que cuando usemos nuestros conceptos en los juicios, la espontaneidad propia del entendimiento esté restringida desde afuera del pensamiento, y de una forma que podamos apelar a ella para desplegar los juicios como justificados. Por

⁷ Este es el empirismo mínimo de McDowell: “la idea de que la experiencia debe constituir un tribunal mediante el cual nuestro pensamiento es responsable sobre cómo son las cosas, y así debe ser si es que vamos a darle sentido como pensamiento”, McDowell, J., *MW*, p. xii.

⁸ McDowell, J., *MW*, pp. 17 y 18.

tanto, si el pensamiento empírico ha de ser reconocido como conectado con la realidad, debe haber un constreñimiento, una compulsión externa racionalmente articulada.

Siguiendo a Kant, McDowell sostiene que el conocimiento empírico resulta de la cooperación de la receptividad con la espontaneidad. La receptividad no hace su contribución separadamente; antes bien, las capacidades conceptuales relevantes operan *en* la receptividad⁹. La intuición kantiana no implica, pues, la aprehensión de algo dado que es extra-conceptual, sino que es un estado que ya posee contenido conceptual. Dicho de otro modo: el contenido kantiano es contenido proposicional. De este modo, McDowell intenta hacer lugar a una noción diferente de lo dado. No hay que concebir el espacio de las razones como más amplio que el espacio de los conceptos. Cuando buscamos los fundamentos de un juicio empírico, el último paso en la justificación lo constituye la experiencia. Las experiencias ya tienen un contenido conceptual, de modo que este último paso no nos lleva afuera del espacio de los conceptos. Con todo, nos permite ver que la sensibilidad está operando desde un principio, de modo que no hay riesgo de sostener una libertad ilimitada del pensamiento. Es debido al hecho de que la experiencia es pasiva, esto es, un caso de la receptividad en operación, que es posible trazarle límites a la libertad ejercida por la espontaneidad. Con esta jugada McDowell evita tanto el Mito de lo Dado como el coherentismo. Puesto que las capacidades conceptuales operan desde un principio en las experiencias mismas, las experiencias pueden inteligiblemente tener relaciones racionales con los ejercicios de nuestra facultad de la espontaneidad, esto es, con el pensamiento. Así, la experiencia no queda excluida del ámbito de la justificación. Necesitamos esos constreñimientos racionales sobre el pensamiento y el juicio, desde una realidad externa a ellos, si es que queremos darles sentido como juicios y pensamientos que se dirigen a una realidad externa al pensamiento. Puesto que aprehendemos cómo son las cosas a través de la experiencia, ésta puede servir de control racional externo del pensamiento. En una experiencia particular, cuando no estamos equivocados, lo que aprehendemos es que las cosas son de un modo y otro. Que las cosas son de un modo u otro constituye el contenido de la experiencia. Pero al mismo tiempo ello es también, cuando no estamos equivocados, un aspecto del mundo: es cómo son las cosas. Por tanto, la idea de operaciones conceptualmente estructuradas de la receptividad nos permite hablar también de la experiencia como apertura a la realidad. La experiencia hace posible que la realidad pueda ejercer una influencia racional sobre lo que el sujeto piensa. Con todo, aunque la realidad es independiente del pensamiento, no debe ser concebida como externa a la esfera conceptual. Que las cosas son de un modo u otro es el contenido conceptual de una experiencia; y eso mismo, que las cosas son de un modo u otro, es

⁹ McDowell, J., *MW*, p. 7.

¹⁰ McDowell, J., *MW*, p. 10.

también un aspecto del mundo perceptible. Así, McDowell puede explicar cómo es posible que la realidad influya, en un sentido epistémico, en nuestro pensamiento¹¹.

Ahora bien, el planteo de McDowell involucra dos tipos de inteligibilidad: la establecida por las ciencias naturales y la que es propia del espacio lógico de las razones. Si identificamos a la naturaleza con lo que las ciencias naturales dicen que es, la vaciamos inmediatamente de significado. Al mismo tiempo, nuestra sensibilidad es parte de la naturaleza, parte de lo que compartimos con los animales. Por otro lado, sin embargo, nuestra sensibilidad produce estados con contenido conceptual. La esfera conceptual no excluye al mundo que experimentamos; lo que experimentamos no es externo a la clase de inteligibilidad que es propia del significado. Nuestras capacidades conceptuales, cuyo correlato es la inteligibilidad propia del significado, operan en nuestra percepción del mundo. ¿Cómo reconciliar entonces la concepción desencantada de la naturaleza, propia de las ciencias naturales, con la idea de que el mundo que experimentamos viene constituido conceptualmente por el entendimiento operante en la sensibilidad? En este punto, la sugerencia de McDowell es negar que la naturaleza sea realmente desencantada. La naturaleza no debe concebirse exclusivamente como el ámbito de la ley (como es pensada por las ciencias naturales) sino como poseyendo la inteligibilidad que pertenece al significado: "Podemos reconocer que la idea de experiencia es la idea de algo natural, sin eliminar por ello la idea de experiencia del espacio lógico de las razones. Lo que hace a esto posible es que no necesitamos identificar la dicotomía de espacios lógicos con una dicotomía entre lo *natural* y lo normativo. No necesitamos equiparar la idea misma de naturaleza con la idea de instanciaciones de conceptos que pertenecen al espacio lógico (...) en el que la clase de inteligibilidad científico-natural es iluminada"¹². Según McDowell, Davidson y Sellars están en lo correcto al separar el espacio lógico de las razones del espacio lógico en donde las ciencias naturales funcionan; pero una cosa es separar estos espacios lógicos y otra es equiparar el espacio lógico que contrasta con el espacio lógico de las razones con el espacio lógico de la naturaleza. Ello es lo que hace imposible combinar el empirismo con la idea de que los impactos del mundo sobre el sujeto constituyen un suceso natural. El error es olvidar —señala McDowell— que la naturaleza incluye también a la "segunda naturaleza". En efecto, los seres humanos adquieren una "segunda naturaleza" al ser iniciados en las capacidades conceptuales cuyas interrelaciones pertenecen precisamente al espacio lógico de las razones. El ejercicio de la espontaneidad pertenece a nuestro modo de vivir; y nuestro modo de vivir supone la actualización de nosotros mismos en tanto que animales en el mundo natural. Los hábitos del

¹¹ Obsérvese que el mundo, para McDowell, no es el mundo que, según Rorty, felizmente hemos perdido; no se trata de un mundo en sí, más allá de nuestras capacidades para representarlo en un juicio. Por el contrario, para McDowell el mundo es algo que puede ser pensado. Las restricciones externas impuestas por el mundo no están más allá de los contenidos pensables. Los hechos que pueden ser percibidos son esencialmente capaces de impresionar o afectar a los sujetos que los perciben en estados con contenido conceptual; y esos hechos son pasibles de ser abarcados por el pensamiento en los ejercicios de la espontaneidad. El hecho de que la experiencia sea pasiva parece asegurar el constreñimiento externo necesario y garantiza, al mismo tiempo, la independencia del mundo. El constreñimiento proviene de afuera del *pensamiento*, no desde afuera de lo que es *pensable*.

¹² McDowell, J., *MW*, p. xix.

pensamiento resultantes son precisamente lo que McDowell llama “segunda naturaleza”¹³. Esta segunda naturaleza no flota libre de los organismos. Al iniciamos en las capacidades conceptuales, adquirimos la capacidad de responder a las demandas racionales que provienen del mundo. Una vez que se recuerda a esta segunda naturaleza, se puede ver que las operaciones de la naturaleza incluyen circunstancias cuyas descripciones las ubican en el espacio lógico de las razones. Esto hace posible acomodar las impresiones en el dominio de la naturaleza sin poner en peligro el empirismo. Las capacidades conceptuales, cuyas interrelaciones pertenecen al espacio de las razones, operan, no sólo en los juicios sino ya en las transacciones con la naturaleza constituidas por los impactos del mundo sobre las capacidades receptivas del sujeto. Las impresiones son casos de apariencias perceptivas según las cuales las cosas son de un modo o de otro para un sujeto. Aquello que percibimos del mundo puede, así, esgrimirse como una razón para fundamentar un juicio.

8.3. Contenido empírico, causalidad y verdad.

En “The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell’s Version of Empiricism”, Rorty rechaza la idea de un empirismo mínimo sugerida por McDowell, es decir, la idea de que la experiencia es un tribunal que permite determinar la corrección o incorrección de lo que pensamos acerca del mundo. Siguiendo supuestamente a Sellars, Davidson y Brandom, Rorty piensa que el vínculo causal entre el pensamiento y la realidad independiente es suficiente para explicar el control que ejerce la experiencia sobre la investigación¹⁴. Como hemos visto, McDowell afirma que el vínculo causal no basta, pero Rorty –esta es su réplica- no cree que McDowell haya demostrado eso. Con Davidson, Rorty sostiene que únicamente una creencia puede justificar a otra creencia. Distingue, pues, entre la experiencia como causa de la ocurrencia de una justificación, y la noción empirista de la experiencia como ella misma justificatoria. Esto implica reinterpretar “experiencia” como la habilidad para adquirir creencias de un modo no inferencial como el resultado de transacciones causales (descriptibles neurológicamente) con el mundo¹⁵. Para Rorty, pues, no hay necesidad de ser responsables frente al mundo; la direccionalidad hacia

¹³ McDowell, J., *MW*, p. 84. . “Si generalizamos la forma en que Aristóteles concibe el proceso de moldear el carácter ético, arribamos a la noción de tener los ojos abiertos a las razones ampliamente por la adquisición de una segunda naturaleza”.

¹⁴ “Para Sellars, Davidson y Brandom, estamos constantemente interactuando con las cosas tanto como con las personas, y una de las formas en que interactuamos con ambas es a través de sus efectos sobre nuestros órganos sensoriales y otras partes de nuestros cuerpos. Pero ninguno de estos tres filósofos necesita la noción de experiencia como un tribunal mediador. Ellos pueden estar satisfechos con una explicación del mundo como ejerciendo control sobre nuestras investigaciones en una forma meramente causal, más que como ejerciendo lo que McDowell llama ‘control racional’”, Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 140.

¹⁵ Para Rorty, el enfrentamiento que tienen los seres humanos con el mundo es igual al que tienen las computadoras: “Los humanos nos programamos a nosotros mismos para responder a las transacciones causales entre los centros más altos del cerebro y los órganos sensoriales con disposiciones para hacer aserciones. No hay una diferencia epistemológicamente interesante entre el estado de programa de una máquina y nuestras disposiciones, y ambos podrían ser llamados igualmente ‘creencias’ o ‘juicios’. No hay más o menos intencionalidad, dirección al mundo o racionalidad en un caso más que en otro. Podemos describirnos a nosotros mismos y a las máquinas en términos normativos, de programación, o en términos no normativos, de hardware. Ningún problema

el mundo es una reliquia que supone la necesidad de una guía autoritaria. La *Bildung* es una cuestión de relaciones con nuestros pares, de desarrollar la habilidad de dar y pedir razones a otros seres humanos; pero el mundo no puede ser un par conversacional: "El mundo impone creencias sobre nosotros en el curso de las interacciones causales entre el programa que se ha internalizado en el curso de llegar a ser *gebildet* y los órganos sensoriales (...) el mundo configura el espacio de las razones, no 'facilitándonos hechos', sino ejerciendo una presión causal bruta sobre nosotros"¹⁶. Incluso, Rorty llega a afirmar lo siguiente: "Así como la presión bruta del medio condujo a los sucesivos estadios de la evolución biológica, así ha conducido también a los diferentes estadios de la evolución cultural"¹⁷. Esta afirmación es, sin duda, sorprendente. Sostiene que un proceso reflexivo, cultural, en donde hay justificación de creencias que determinan en parte el curso de nuestras concepciones de la realidad, en donde se supone que hay principios epistémicos que determinan qué hemos de aseverar, es homologable a un proceso azaroso, irreflexivo y exclusivamente causal como el de la evolución biológica. Más plausible es la versión que nos presenta Davidson; y, puesto que Rorty pretende seguir a este en su explicación sobre cómo las creencias adquieren su contenido empírico así como en algunas conclusiones epistemológicas que pueden extraerse de su externismo, será conveniente considerar la teoría coherentista del conocimiento de Davidson¹⁸.

Como se sabe, Davidson, por su parte, también sostiene que sólo hay un vínculo causal entre el pensamiento y la realidad, y que esa es toda la "fricción" que se precisa para explicar el contenido de nuestras creencias. Esto quiere decir que las sensaciones y, en general, los impactos del mundo sobre nuestros órganos sensoriales sólo pueden influir en el pensamiento de un modo causal o, dicho de otro modo, desde afuera del espacio de las razones. No hay relación epistémica entre el mundo y nuestro pensamiento y, por tanto, nuestras creencias no son vulnerables —epistémicamente hablando— a las sensaciones e interacciones con el mundo¹⁹. Sólo una creencia puede sostener o derribar a otra creencia. Según este punto de vista, no hay modo de salir del círculo de creencias que ya hemos aceptado a la hora

surge, en cualquier caso, acerca de la interface entre software y hardware, lo intencional y lo no intencional, el espacio de las razones y el espacio de las leyes", Rorty, R., *TP*, p. 141-142.

¹⁶ Rorty, R., *TP*, p. 147-148.

¹⁷ Rorty, R., *TP*, p. 148.

¹⁸ Farrell encuentra diferencias importantes entre Davidson y Rorty. Para Farrell, por ejemplo, Rorty olvida uno de los polos de la triangulación davidsoniana: el polo del mundo. En efecto, la objetividad —sostiene Farrell— sólo es, para Rorty, una proyección de nuestras prácticas que promueve nuestros intereses. De este modo, Farrell compara el pragmatismo de Rorty con el idealismo de Fichte. Incluso, la noción de mundo externo es tan débil en la filosofía de Rorty, que es difícil pensar en genuinas intervenciones causales del mundo. El mundo no es suficientemente otro, afirma Farrell. Cfr. Farrell, F., "Rorty and Antirealism", Saatkamp, H. (ed), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995. Estoy de acuerdo con estas observaciones de Farrell, aunque no me parece que las posiciones de Davidson y Rorty sean tan distintas. Ciertamente, hay en Davidson un malestar o una conciencia de que la objetividad es un problema del cual hay que dar cuenta, pero, en la medida en que se rehusa a hacer del mundo una instancia epistémica, termina afirmando más o menos las mismas tesis que Rorty.

¹⁹ En "On the very idea of a conceptual scheme", Davidson dice: "Nada (...) ninguna cosa hacer verdaderas a las oraciones y a las teorías: ni la experiencia, ni las irritaciones superficiales ni el mundo pueden hacer verdadera a una oración", Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 194.

de justificar nuestras creencias, no podemos hallar una prueba para la verdad que no sea la coherencia. Ninguna confrontación con el mundo puede servir para justificar nuestras creencias pues no podemos salir de nuestra piel para descubrir lo que causa los acontecimientos internos de los que somos conscientes. La relación entre una sensación y una creencia no puede ser de carácter lógico porque las sensaciones no son actitudes proposicionales. La única relación entre ambas es causal: "Las sensaciones causan algunas creencias, y en *este* sentido constituyen la base o el fundamento de esas creencias"²⁰. Sin duda, el significado y el conocimiento dependen –para Davidson- de la experiencia y ésta, a su vez, de la sensación; pero esta dependencia es la de la causalidad, no la de la evidencia o la justificación²¹.

Desde el punto de vista de McDowell, el coherentismo de Davidson y Rorty elimina todo constreñimiento racional proveniente de la experiencia y, por tanto, hace imposible una explicación del contenido empírico de las creencias. Contrariamente a Rorty, McDowell sostiene, pues, que la causalidad no puede ejercer ningún control relevante sobre la investigación. Si la experiencia queda fuera del espacio de la justificación, esto es, si posee sólo un papel causal en la formación de un punto de vista sobre el mundo, entonces la experiencia no puede servir de tribunal en modo alguno. Y si la experiencia no puede servir para determinar la corrección/incorrección de nuestras creencias, no podemos entender en qué sentido poseemos capacidades conceptuales. La idea de una concepción del mundo no es simplemente la noción de una perturbación producida por los impactos provenientes del mundo y por alguna fuerza operando desde dentro del sujeto en alguna forma que es parcialmente determinada por esos impactos. Un enfoque de este tipo pone en cuestión la idea misma de un punto de vista sobre el mundo²². De modo que, si lo entiendo bien, el argumento de McDowell de por qué la mera causalidad no basta para explicar el contenido empírico de las creencias es el siguiente: se supone que el pensamiento, las creencias o nuestras concepciones del mundo son *acerca de* la realidad, esto es, nos dicen que el mundo es de un modo u otro. Asimismo, nuestras creencias pueden ser correctas o incorrectas, verdaderas o falsas. Pues bien, si la forma en que el mundo es no desempeña ningún papel a la hora de determinar qué creencias son

²⁰ Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en Malachowski, A., (ed), *Reading Rorty*, Massachusetts, Basil Blackwell, 1990, p. 125.

²¹ Davidson, D., "A Coherence...", Malachowski, A., op. cit., p. 127. Para Davidson, los llamados enunciados protocolares pertenecen al ámbito de las hipótesis científicas. Son objetivos y testeables intersubjetivamente, son acerca de observaciones o experiencias, pero no pretenden expresarlas: "Nosotros experimentamos y observamos, pero esto no es 'comparar' sino en un sentido metafórico, pues nuestra experimentación no muestra ningún fruto epistemológico excepto cuando causa en nosotros la adición, el sostener o abandonar nuestras creencias. Esta relación causal no puede ser una relación de confirmación o de refutación, puesto que la causa no es una proposición o una creencia, sino simplemente un evento en el mundo o en nuestro aparato sensorial. Ni pueden tales eventos ser considerados ellos mismos evidencia, a menos, por supuesto, que causen en nosotros la creencia en algo. Y luego es la creencia la que es propiamente llamada evidencia, no el evento", Davidson, D., "Empirical Content", Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 173 (en adelante, *SIO*).

²² El escepticismo –para McDowell- posee raíces más profundas que para Davidson. No se trata del escepticismo que surge motivado por la búsqueda de la certeza, por la obsesión de la verdad cuando ya disponemos de una concepción acerca del mundo. Se trata, más bien, de cómo es posible una concepción sobre el mundo. En efecto, para McDowell, el escepticismo no surge debido al fracaso del mito de lo dado sino que, por el contrario, la idea de lo dado es un intento de respuesta a una forma de pensar –el coherentismo- que parece desconectar (en un sentido epistémico) al pensamiento del mundo, dejando al primero libre de todo constreñimiento por parte de una instancia externa.

verdaderas y, por tanto, nuestras interacciones con él no pueden esgrimirse como razones para justificar nuestras concepciones acerca del mundo, entonces –concluye McDowell– tampoco tiene sentido seguir sosteniendo que las creencias versan *sobre* el mundo; pues, cualquiera sea la forma en que se comporte el mundo, ello no será nunca una *razón* para determinar qué hemos de creer. De otro modo: si aquello sobre lo cual versan nuestras creencias –el mundo– no tiene ninguna influencia epistémica sobre lo que creemos, esto es, no puede determinar –epistémicamente hablando– el contenido de las creencias, entonces tampoco tiene sentido decir que nuestras creencias son acerca de, o se refieren al mundo²³. Las creencias son verdaderas o falsas según cómo sea el mundo; pero si cómo es el mundo no determina la verdad y la falsedad, entonces las creencias no son acerca del mundo. Creo que este argumento es correcto, aunque no muestra en detalle por qué la explicación de Davidson acerca de cómo las creencias adquieren su contenido empírico es errónea. En lo que sigue, intento subsanar este inconveniente.

Según Davidson, lo que nos enseña la situación de triangulación entre el mundo y dos criaturas que manejan un lenguaje es que, para tener actitudes proposicionales, es preciso interactuar, no sólo con el mundo, sino con otra criatura que posea lenguaje. La determinación de las causas distales relevantes y la aprehensión del concepto de objetividad surgen cuando aprehendemos qué es estar equivocados, lo cual supone la noción de verdad objetiva. Entonces “El tipo de causa repetidamente señalado como la causa del asentimiento a una oración perceptual dada constituye el contenido de esa oración y de la creencia que esa oración puede expresar²⁴. En otros términos: en los casos más simples, los eventos y objetos que causan una creencia determinan también los contenidos de la misma. Por ejemplo: la creencia que es causada, distintivamente y en condiciones normales, por la presencia de una mesa, es la creencia de que una mesa está presente. No se trata –sostiene Davidson– de que el mundo garantiza que nuestros juicios sean siempre verdaderos, sino de que la historia causal de tales juicios representa un importante rasgo constitutivo de sus contenidos²⁵. Es constitutivo de los pensamientos, según Davidson, que su contenido venga dado por su causa.

Pues bien, ¿cómo puede el mundo hacernos creer algo, y cómo puede determinar el contenido de las creencias? Es manifiesto que, para poder tener una actitud de creencia, el sujeto debe tener a disposición el contenido de esa creencia, y para tener ese contenido, debe poder reconocer los objetos de

²³ “Si tratamos de suponer que los ejercicios de la ‘soberanía conceptual’ son únicamente causalmente afectados por el curso de la experiencia, y no racionalmente responsables ante ella, no queda nada de la idea de que lo que la ‘soberanía conceptual’ produce es algo que es acerca del mundo empírico, una posición correcta o incorrectamente adoptada de acuerdo a cómo son las cosas en el mundo empírico. Y si perdemos eso, no queda nada de la idea de que lo que es operativo es la ‘soberanía conceptual’. La noción de una concepción del mundo, formada en el ejercicio de la ‘soberanía conceptual’, no es simplemente la noción de una perturbación producida por los impactos del mundo y por alguna fuerza operando dentro del sujeto, en una forma que es parcialmente (pero sólo parcialmente) determinada por esos impactos”, McDowell, J., *MW*, p. 134. Putnam también se ha hecho eco de esta crítica. Cfr. Putnam, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 95 y ss.

²⁴ Davidson, D., “Reply to McDowell”, Hahn, L., (ed), *The Philosophy of Donald Davidson, The Library of Living Philosophers*, Vol. XXVII, Chicago, Southern Illinois University at Carbondale, 1999, p. 107

²⁵ Davidson, D., “Las condiciones del pensamiento”, Davidson, D., *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 155 (en adelante, *MMA*).

su entorno. El sujeto no puede asentir o disentir en absoluto si no *reconoce* qué hay a su alrededor. Por tanto, las creencias no son causadas por el mundo independientemente de una *aprehensión de* los rasgos del mundo que motivan las creencias acerca de él. El problema no es si la causalidad está implicada en una explicación de por qué creemos lo que creemos, sino si la sola causalidad puede explicar eso. En mi opinión, no puede ser la causalidad por sí sola la que determina el contenido de las creencias, sino la *aprehensión* de los tipos de objetos que reconocemos en nuestro entorno²⁶. Pero la *aprehensión* de los objetos y eventos que motivan los asentimientos supone ya una “comprensión” del mundo que es previa a cualquier proceso interpretativo que intente determinar cuáles son las causas de esos asentimientos. Se sigue que la causalidad no puede ser únicamente el origen del contenido empírico de las creencias, pues éste está presupuesto en la determinación de los tipos de causas relevantes de los asentimientos. Sólo de este modo se puede explicar que los objetos y eventos del mundo, en los casos más simples, causen las creencias que tienen a esos objetos por contenido. En la mente surgen creencias sobre mesas sólo cuando, interactuando con el mundo, aprendemos a reconocer objetos tales como mesas. Una captación (o protocaptación) de cómo es el mundo siempre es previa a cualquier especificación de qué objeto o evento ha causado las creencias que causa. La causalidad bruta no genera estados epistémicos. Adviértase, además, que ello hace posible, al mismo tiempo, que aquello que es comprendido por el agente cuando interactúa con el mundo pueda ser esgrimido como una *razón* para su creencia. En efecto, ante la pregunta de por qué el agente cree lo que cree, éste puede responder señalando un objeto o evento de su entorno. De otro modo, el sujeto tendría creencias causadas por algo desconocido para él; el origen de las creencias sería inefable. Sin embargo, una vez que se establece que es también el reconocimiento de los objetos y eventos del mundo el que hace que el agente posea las creencias que tiene acerca de todos esos objetos, ya no se puede seguir sosteniendo que el único vínculo con el mundo es de naturaleza causal. No se trata, pues, como sugiere el análisis de Davidson, de que los objetos y eventos del mundo causan creencias acerca de ellos. Antes bien, los sujetos asienten a las oraciones *debido a* que reconocen en una situación dada los objetos y eventos que ya forman parte de su ontología²⁷. Una vez que se reconoce este punto, es fácil ver por qué McDowell sostiene que sin relaciones de justificación entre las creencias y el mundo no se puede explicar cómo es posible el contenido empírico de las creencias: lo que creemos o dejamos de creer está determinado por lo que consideramos verdadero o falso, y esto, a su vez, está determinado por cómo pensamos que es el mundo. Si la experiencia no puede decirnos nada acerca de cómo es el mundo y, por tanto, no puede desempeñar ningún papel justificatorio, entonces tampoco puede dársele contenido empírico a las creencias acerca del mundo. No habría siquiera creencias.

²⁶ Follesdal también cuestiona que la causalidad sola sea suficiente para explicar el contenido empírico de las creencias. Cfr. Follesdal, D., “Triangulation”, Hanhn, L., *The Philosophy of Donald Davidson*.

En el marco de su teoría de la triangulación, el mismo Davidson parece reconocer este punto, aunque luego niegue que exista alguna otra relación entre nosotros y el mundo que sea distinta de la relación causal. Por ejemplo, refiriéndose a una situación de aprendizaje en donde el niño llega a decir “mesa” en presencia de mesas, explica Davidson:

“El niño encuentra las mesas relevantemente similares; nosotros también hallamos las mesas similares; y encontramos también similares las respuestas del niño a las mesas. Dadas estas tres pautas de respuesta, resulta posible localizar los estímulos relevantes que promueven las respuestas del niño. Se trata de objetos y eventos que encontramos naturalmente similares (mesas) y que guardan correlación con respuestas del niño que encontramos similares. Es una forma de triangulación: una línea parte del niño en dirección a la mesa, otra línea parte de nosotros en dirección a la mesa y la tercera va de nosotros al niño. El estímulo relevante se halla allí donde convergen las líneas del niño a la mesa y de nosotros a la mesa”²⁸.

Ahora bien, para que alguien pueda encontrar relevantemente similar algo con respecto a otra cosa, debe poder distinguir ese algo en el entorno, esto es, tiene que existir algún tipo de relación cognoscitiva. Sin el impacto causal del mundo sobre el organismo, y sin el reconocimiento, por parte de ese organismo, del objeto que ha impactado sobre él, no hay posibilidad de que se establezca correlación alguna. Tal vez, cuando pensamos en una situación de aprendizaje como la que imagina Davidson, no pueda sostenerse que ese reconocimiento de similitudes involucre contenidos proposicionales en sentido estricto; pero parece claro que debe involucrar alguna suerte de aprehensión de los rasgos del entorno si es que ha de poder establecerse alguna forma de correlación palabra-objeto. La sola causalidad no explica cómo es que surgen los contenidos proposicionales de las creencias.

Los inconvenientes a los cuales se ven enfrentados Rorty y Davidson pueden ponerse de manifiesto también considerando la manera en que tratan de responder a la objeción estándar que se hace al coherentismo, a saber: que son posibles tal vez innumerables sistemas de creencias coherentes e incompatibles entre sí. El coherentismo de Davidson y Rorty implica que, las únicas coacciones epistémicas que hemos de enfrentar en la investigación son aquellas que provienen de nuestros pares. En la concepción de Rorty, al menos, los seres humanos se programan a sí mismos para responder por medio de su participación en las prácticas sociales y, de este modo, aprenden a responder de ciertas maneras al interactuar causalmente con el mundo. Las creencias son, pues, el resultado del cruce entre nuestro programa y las transacciones causales con el entorno. Pero, como queda dicho, estas transacciones no

²⁷ Esto es quizás más manifiesto cuando consideramos eventos como el jugar ajedrez, participar de una ceremonia religiosa o el simple mirar la televisión: tales eventos sólo suscitan en nosotros creencias cuando reconocemos los tipos de objetos y los tipos de eventos involucrados.

²⁸ Davidson, D., “Las condiciones del pensamiento”, Davidson, D., *MMA*, p. 159.

justifican nuestras creencias: “Aunque hay causas de la adquisición de creencias, y razones para el mantenimiento o cambio de éstas, no hay causas para la *verdad* de las creencias”²⁹. Rorty concede que hay algo semejante a la resistencia física en bruto, pero no cree que haya manera de transferir este carácter bruto no lingüístico a los hechos, a la verdad de las oraciones, pues hay tantos hechos que se incorporan al mundo como lenguajes para describir una misma transacción causal. Pues bien, ¿por qué, según esta concepción, no habríamos de ser arbitrarios respecto de nuestras creencias acerca del mundo? ¿Qué es lo que impide que construyamos sistemas de creencias falsas pero coherentes y consensuadas por nuestros pares? Ciertamente, resulta extraño que, si nuestras creencias versan sobre el mundo, pretenden explicarlo y prueban su utilidad como hábitos de acción en nuestro trato con el entorno, el mundo no juegue papel alguno a la hora de decidir con cuáles de nuestras creencias hemos de quedarnos. Intentando librarse del cargo de arbitrariedad, Rorty sostiene: “Aun cuando no existe la ‘naturaleza intrínseca de la realidad’, existen presiones causales. Esas presiones pueden describirse de diferentes maneras en momentos distintos y para propósitos diferentes, pero son sin embargo presiones”³⁰. Ahora bien, ¿cómo pueden estas presiones causales evitar la arbitrariedad en la construcción de sistemas de creencias? En la medida en que no poseen ningún papel epistémico, se mantiene la objeción al coherentismo; en cambio, en la medida en que estas presiones pudieran esgrimirse como razones, no sería cierto que nuestro único contacto con el mundo es causal. Dicho de otro modo: si estamos hablando de presiones causales como algo contrapuesto a una “presión epistémica”, por así decirlo, ¿cómo puede ello convertirse en una restricción epistémica? La única manera en que la causalidad podría presentar restricciones epistémicas sería sostener que el mundo causa directamente creencias verdaderas. En este punto, parece que el remedio sería peor que la enfermedad³¹.

Una respuesta semejante -y con dificultades semejantes- parece sugerir Davidson. Según este autor, no es claro qué podría significar el que podamos arribar a sistemas distintos de creencias, pues no inventamos nuestras creencias; la mayoría no es voluntaria³². Somos condicionados a producir (es decir, a sostener como verdaderas) oraciones específicas bajo condiciones particulares. No hay peligro -sostiene Davidson- de que nuestras creencias sean acerca de algo ficticio, “pues las oraciones que expresan las creencias, y las creencias mismas, son correctamente comprendidas como creencias acerca de cosas y eventos que causan esas creencias y oraciones y, por tanto, deben ser fundamentalmente verídicas”³³. La imagen que posee el hablante acerca del mundo que lo rodea es semejante al que poseen otras personas y, en su mayoría de sus rasgos, debe ser correcta.

²⁹ Rorty, R., *ORT*, p. 121.

³⁰ Rorty, R., *¿Esperanza o Conocimiento?*, Bs As, FCE, 1997, p. 26

³¹ Creo que esto es así por tres tipos de razones: por un lado, porque el mismo Rorty afirma que no hay causas para la verdad de las creencias; por otro, porque, como sostengo a continuación en referencia a Davidson, no es sencillo explicar cómo puede ser esto posible. Finalmente, porque en ese caso no habría libertad ni, por ende, falibilismo.

³² Davidson, D., “Empirical Content”, Davidson, D., *SFO*, p. 173.

Es claro que aquí Davidson está reconociendo que la mera coherencia no basta para asegurar el contenido empírico de las creencias. Es por eso precisamente que echa mano de la causalidad con el mundo; sin embargo, para que la apelación a esta relación sea efectiva, ese vínculo causal debe provocar creencias verdaderas. Esta es la única forma en que el recurso a la causalidad podría liberar al coherentista de la objeción. Con todo, y aparte de las objeciones arriba mencionadas, esta salida no puede funcionar, pues, como respuesta a la objeción hecha al coherentismo, esto parece ser una petición de principio. En efecto, lo que hay que probar –y no suponer– es que “las creencias son correctamente comprendidas” cuando las pensamos “como creencias acerca de cosas y eventos”. Hay que explicar cómo es que esta apelación a la causalidad puede evitar la posibilidad de conjuntos de creencias coherentes que no guardan relación alguna con la realidad. La clave, aquí, es entender qué papel desempeña la causalidad.

Supongamos que una creencia es una actitud subjetiva de aceptación de un cierto contenido proposicional³⁴. Davidson dice que los objetos y eventos del mundo causan esa actitud, pero además, que causan el contenido de esa actitud. Sostiene que el mundo causa contenidos proposicionales verdaderos, y que la razón de por qué el mundo causa en general contenidos verdaderos es que esos contenidos han sido fijados anteriormente, en la situación de triangulación: “Lo que creemos cuando nuestros sentidos causan creencias en nosotros es frecuentemente verdadero, lo cual en los casos más simples no puede ser de otro modo, pues el contenido de nuestras creencias más simples está necesariamente fijado por la historia de las percepciones pasadas”³⁵. Pues bien, si todas las creencias fueran causadas directamente por el mundo, no tendríamos *razones* para creer lo que creemos. El mundo causaría creencias verdaderas en nosotros simplemente. Si Davidson pudiera explicar esto, entonces podría responder a la objeción hecha al coherentismo. Sin embargo, en ese caso no habría libertad (o “espontaneidad”, como dice McDowell). Dicho en otros términos: no habría, propiamente hablando, actitudes de asentimiento y de disasentimiento. Simplemente, responderíamos a los estímulos del entorno. Ciertamente, Davidson no quiere sostener esto y por ello reconoce que las creencias son revisables a la luz de otras creencias. Se sigue, entonces, que a veces el mundo causa creencias verdaderas y a veces no. Algunas creencias, al menos, deben poder no ser causadas por el mundo. Dicho en otros términos: si efectivamente todas las creencias son siempre, al menos en principio, revisables, deben serlo en función de las razones que tenemos para creer algo. Pero si esto es así, entonces el asentimiento a las oraciones que usamos para expresar nuestras creencias no siempre es directamente causado por el mundo, sino por las razones de que disponemos para el caso. No es que el mundo causa nuestro asentimiento a las creencias verdaderas, sino que asentimos cuando

³³ Davidson, D., “Empirical Content”, Davidson, D., *SIO*, p. 174

³⁴ En “What is Present to the Mind?” (Davidson, D., *SIO*), Davidson niega que haya objetos ante la mente, aunque en el contexto de sus trabajos sobre la triangulación se refiere sistemáticamente a “contenidos de las creencias”. En el presente contexto, creo que podemos manejarnos sin mayores precisiones sobre este tema, es decir, sin intentar dilucidar hasta qué punto la tesis de Davidson en el artículo mencionado es compatible con lo que dice acerca de la triangulación. Aunque no estará de acuerdo con lo que digo aquí, debo a Diana Perez este llamado de atención sobre el carácter peculiar de los estados mentales en Davidson.

pensamos que una creencia es verdadera. Ahora bien, admitamos que el mundo causa frecuentemente creencias verdaderas (aunque no siempre). ¿Cuál es la explicación que ofrece Davidson de este hecho? La razón de ello –sostiene Davidson– es que el contenido de nuestras creencias más simples está fijado por la historia de las percepciones pasadas, por la historia causal de nuestros juicios acerca del mundo. Pues bien, en primer lugar, hay que destacar que, en la frase citada “Lo que creemos cuando nuestros sentidos causan creencias en nosotros es frecuentemente verdadero”, “verdadero” no puede ser explicado en términos de coherencia, pues en ese caso, como es obvio, no podría responderse a la objeción. “Verdadero” tiene que tener cierta connotación ontológica, debe establecer un vínculo epistémico con el mundo. Esto es lo que solapadamente sugiere Davidson cuando sostiene que los objetos que causan las creencias *son los mismos* que los que fijan su contenido. Por otro lado, desde un punto de vista epistemológico, la historia causal pasada no explica por qué las creencias son verdaderas. La historia causal no hace verdaderas las creencias, sólo hace en cierto modo que los contenidos sean los que son. Puede ser que la mayoría de las creencias sean verdaderas, y que los contenidos de las mismas estén en parte determinados por la historia causal de cómo hemos aprendido a usar el lenguaje, pero ese aprendizaje no asegura que nuestras creencias sean verdaderas. La verdad de las creencias depende de nuestro lenguaje y de cómo es el mundo. Davidson funde en un mismo impulso la idea de que el mundo determina causalmente el contenido de las creencias con una noción no declarada de verdad y por eso puede generar la ilusión de que basta la relación de causalidad para explicar en términos coherentistas cómo es posible el contenido empírico de las creencias. Tal vez sea cierto que la mayoría de nuestras creencias es verdadera, y que el mundo tiene un papel que jugar en la explicación de este hecho; pero la razón de ello no es –al menos únicamente– la que ofrece Davidson: que “el contenido de nuestras creencias más simples está necesariamente fijado por la historia de las percepciones pasadas”. Pues la fijación del contenido depende, de un modo fundamental, de lo que juzgamos verdadero o falso y no al revés. Lo que la historia causal de nuestros juicios acerca del mundo introduce es un condicionamiento gracias al cual aprendemos a correlacionar expresiones con objetos y eventos del entorno *de un modo correcto*, es decir, aprendemos a juzgar con verdad acerca del mundo. El contenido de las creencias no se fija de un modo exclusivamente causal, sino gracias al reconocimiento del acierto y del error, esto es, en virtud de la verdad y la falsedad.

Por último, podría sugerirse que el recurso a la figura del intérprete omnisciente puede salvar al coherentismo de Davidson³⁶. El argumento puede reconstruirse como sigue³⁷: es concebible un intérprete

³⁵ Davidson, D., “Replay to Dagfinn Føllesdal”, en Hahn, L., op. cit., p. 732.

³⁶ Le debo a Justina Díaz Legaspe esta posible sugerencia para defender a Davidson.

³⁷ Davidson introduce la figura del intérprete omnisciente en estos términos: “No hay nada de absurdo en la idea de un intérprete omnisciente, él atribuye creencias a otros, e interpreta su habla sobre la base de sus propias creencias, tal como lo hacemos el resto de nosotros. Dado que hace esto de la misma manera que nosotros, por fuerza encuentra tanto acuerdo como haga falta para dar sentido a sus atribuciones e interpretaciones; y en este caso, desde luego, lo que se acuerda es verdadero por hipótesis. Pero

omnisciente que sabe todo lo que hay que saber para llevar adelante la interpretación, pero que no conoce los significados de las oraciones ni los contenidos de las creencias de un hablante. Para esta tarea, el intérprete omnisciente está sometido a las mismas limitaciones metodológicas que cualquier intérprete falible. Por tanto, el intérprete omnisciente ha de maximizar, como cualquier otro intérprete, el acuerdo entre sus creencias y las del hablante. Ahora bien, puesto que las creencias del intérprete omnisciente son todas verdaderas y las creencias atribuidas al hablante deben estar de acuerdo con las creencias de este peculiar intérprete, luego las creencias del hablante deben ser verdaderas (o mayormente verdaderas). Por tanto, el hablante no puede estar masivamente equivocado. Como han señalado varios críticos al respecto, el argumento es inválido³⁸. No demuestra que las creencias de la gente son en su mayoría verdaderas; sólo que *si hubiera un intérprete omnisciente*, las creencias de la gente serían en su mayoría verdaderas. Para demostrar que la mayoría de las creencias de la gente son verdaderas, Davidson debería probar que hay un intérprete omnisciente. Desde luego, no ha probado esto. Por lo demás, el argumento del intérprete omnisciente supone como premisas algunas de las tesis de Davidson que, según creo, son discutibles, tales como la concepción davidsoniana del principio de caridad (que supone, no sólo la maximización del acuerdo, sino también de la verdad) y la tesis de que es ininteligible la idea de un lenguaje intraducible, por ejemplo. Finalmente, un inconveniente que presenta este argumento puede verse si redescubrimos la objeción al coherentismo en estos términos: ¿por qué, por el solo hecho de ser coherentes entre sí, las creencias deberían ser objetivamente verdaderas? ¿Y qué noción de “verdad” está presupuesta aquí? Formulado de este modo, la empresa de salvar al coherentismo se muestra a todas luces aporética. ¿Son las creencias verdaderas porque son coherentes con el resto, o son verdaderas porque se corresponden con el mundo? La primera opción deja al coherentismo con el problema, pues sigue sin demostrarse por qué un conjunto coherente de creencias habría de “ajustarse” a la realidad; la segunda, involucra una petición de principio: las creencias del intérprete omnisciente son verdaderas, no porque son coherentes, sino porque se corresponden con la realidad.

En síntesis, Davidson se da cuenta de que la coherencia no basta para asegurar la verdad de las creencias³⁹, y por eso se ve impulsado a introducir en su teoría el vínculo causal con el mundo como un

ahora está claro por qué hablar de error generalizado acerca del mundo es algo simplemente ininteligible, pues suponerlo inteligible es suponer que podría haber un intérprete (el intérprete omnisciente) que interpretara correctamente que alguna otra persona está equivocada en general, y hemos demostrado que esto es imposible”, Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 201. Y en otro lugar: “Imaginemos por un momento a un intérprete omnisciente acerca del mundo y de lo que causa y causaría el asentimiento de un hablante a cualquier oración de su (potencialmente ilimitado) repertorio. El intérprete omnisciente, utilizando el mismo método que el intérprete falible, hallará al falible ampliamente coherente y correcto, coherente y correcto según sus propios criterios, desde luego, pero, puesto que estos son objetivamente correctos, el hablante falible resulta ser ampliamente correcto y coherente de acuerdo con criterios objetivos”, Davidson, D., “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, Malachowski, A., *op.cit.*, p. 131.

³⁸ Por ejemplo, Haack, S., *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 93 y ss.

³⁹ “La mera coherencia (...) no puede garantizar que aquello que se cree sea efectivamente así. Todo lo que una teoría de la coherencia puede mantener es que en un conjunto coherente de creencias, la mayoría de ellas son verdaderas”, Davidson, D., “A Coherence...”, Malachowski, A., *op. cit.*, p. 121.

modo de asegurar que las creencias se refieren a él. Los objetos que causan las creencias determinan también los contenidos de estas. Sin embargo, esta apelación a los recursos misteriosos de la causalidad, que genera estados epistémicos correctos, no hace más que introducir solapadamente una noción nueva de verdad. En efecto, la idea de causalidad es introducida para demostrar que las creencias que sostenemos como verdaderas se refieren a los objetos y eventos que las causan. Es decir, la coherencia por sí misma no explica cómo es que las creencias pueden referirse a los objetos y eventos del entorno; por tanto, la apelación a la causalidad debe asegurar, no sólo una conexión con el mundo, sino, de manera encubierta, un vínculo epistémico que explique por qué lo que creemos *se conforma* de algún modo a lo que sucede a nuestro alrededor. Con esto, Davidson introduce subrepticamente el vínculo epistémico con el mundo que previamente había rechazado⁴⁰. La idea de que los objetos que causan las creencias determinan también los contenidos de las mismas solapadamente afirma que aquellos objetos del mundo que provocan en nosotros creencias acerca de ellos, tienen su correlato en las creencias que sostenemos como verdaderas. Debe haber alguna suerte de conformidad entre los contenidos de las creencias y los objetos del mundo para que podamos hablar de creencias verdaderas. El mundo causa creencias verdaderas, pero estas no son verdaderas porque son coherentes con el resto, sino *porque* los objetos que figuran como su contenido son aquellos que están en el mundo. Ciertamente, en la medida en que tenemos actitudes proposicionales puede afirmarse que –para Davidson– los estados mentales son estados intencionales, esto es, son estados acerca del mundo. En este sentido, la relación que hay del mundo a la mente es la causalidad, en tanto que la relación que va desde la mente al mundo es la de la intencionalidad. Pero todo el punto en disputa es cómo es posible esta segunda relación si sólo contamos con la primera. De acuerdo a la teoría de Davidson, podemos referirnos a objetos y eventos del entorno, podemos decir que poseen tales y cuales características; pero, el que posean tales y cuales características nunca puede ser una razón para que creamos que las poseen, es decir, esos mismos objetos y eventos a los cuales aludimos por medio de nuestras creencias nunca pueden hacer verdaderas esas creencias.

En este punto, hay que señalar que, pese a sus denodados esfuerzos por desmarcarse de la epistemología moderna, tanto Davidson como Rorty permanecen atrapados en ella⁴¹. En efecto, como Davidson y Rorty, tampoco los filósofos modernos negaban que tuviéramos relaciones causales con el mundo y también sostenían que aquello que podíamos conocer no era el mundo mismo, sino las creencias o ideas que tenemos acerca de él. Locke, por ejemplo, sostenía que el alcance de nuestro conocimiento llegaba hasta donde alcanzan nuestras ideas de las cosas. También Locke tuvo presente el problema de

⁴⁰ No es casualidad, pues, que, a pesar de la postulación de la coherencia como criterio de verdad, afirme que la verdad es también, en cierto modo, correspondencia con el modo de ser de las cosas. Cfr. Davidson, D., "A Coherence...", Malachowski, A., op. cit., p. 122.

⁴¹ Farrell, como otros críticos de Rorty, también hace esta observación. Para Farrell, de un modo semejante a lo que sostengo aquí, en la medida en que Rorty pierde de vista al mundo y nos deja únicamente con nuestros discursos, hace que los discursos

cómo es que las ideas se refieren efectivamente al mundo. Ciertamente, se trata de una aporía, pues, habiendo reconocido que no podemos ir más allá del círculo de ideas que constituyen nuestro saber acerca del mundo, se torna imposible apelar a alguna suerte de confrontación entre ideas y mundo, dado que éste último siempre queda más allá, por principio, de las ideas y, por ende, del conocimiento. También Locke era bien consciente de la objeción que se cierne sobre el coherentismo: la coherencia no garantiza la realidad del conocimiento. Su respuesta al problema señalado es, sin embargo, a todas luces inconsistente: sostiene que las ideas son verdaderas cuando se conforman a las cosas, afirmando esto al menos para el caso de las llamadas ideas simples, pues, según su concepción, éstas no pueden ser forjadas por la mente⁴². Pero, ¿cómo puede saber Locke que las ideas simples se conforman a la realidad? Supongamos que es cierto que las ideas simples no pueden ser forjadas por la mente. A lo sumo, el argumento demuestra que debe haber una realidad exterior que cause en nosotros ideas, pero no que esas ideas se conforman con el verdadero ser de las cosas (al menos, si nos atenemos al principio según el cual todo lo que podemos saber acerca del mundo está mediatizado por nuestras ideas). Además, el argumento de Locke olvida que –según su propia teoría– no todas las ideas simples expresan cualidades primarias, esto es, propiedades que pertenecen al mundo en sí mismo. Hay dos afirmaciones en este esquema cognoscitivo que, al sostenerse conjuntamente, conducen a una situación aporética. Estas son:

1- que el alcance del conocimiento llega hasta donde podemos tener ideas y que, por tanto, lo que conocemos del mundo son las ideas que tenemos acerca de él (y no el mundo mismo).

2- que para establecer un vínculo epistémico confiable entre las ideas y el mundo se requiere de algún tipo de conformidad entre ideas y mundo.

Estas dos afirmaciones están en tensión y son las que, entre otras cosas, han generado el escepticismo moderno que continúa desvelando a los filósofos hasta el día de hoy. Ahora bien, lo que sugiero es que, si sustituimos el término “idea” por el de “creencia”, tendremos, con algunos matices, la posición que Rorty y Davidson sostienen actualmente. Ciertamente, tanto Rorty como, en cierta forma, Davidson pretenden deshacerse de la conformidad con el mundo para evitar los inconvenientes de la respuesta lockeana; pero, enfrentados a las objeciones al coherentismo, su respuesta no es menos inconsistente que la de Locke. Sostienen que las creencias se refieren al mundo aunque el mundo no tenga una participación epistémica en la determinación del contenido de las creencias. Cualquiera sea la forma de ser del mundo, ello no puede ser una *razón* para sostener las creencias que sostenemos. El nexo entre nosotros y el entorno es causal, únicamente. Las relaciones epistémicas sólo acontecen al interior del entramado de creencias. De este modo, Rorty y Davidson, como antes Locke y otros filósofos modernos, terminan afirmando que, cuando decimos tener conocimiento del mundo, en realidad sólo tenemos

mismos ocupen el antiguo papel del pensador (o la subjetividad) moderno. Cfr. Farrell, F., “Rorty and Antirealism”, Saatkamp, H., op. cit., p. 173 y 174.

⁴² Cfr. Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999, IV, cap. 4, #1, p. 563.

conocimiento de nuestras creencias acerca del mundo, pero no del mundo mismo⁴³. Como los filósofos modernos, también ellos están atrapados en el círculo de las creencias, más allá del cual no se puede ir. No obstante, pretenden retener el contacto con la realidad; de ahí el énfasis que ponen en la causalidad. Pero en este esquema deben hacer un uso misterioso de esta relación. Como en el caso de Locke, también Davidson, en última instancia, debe apelar a un vínculo epistémico con la realidad para asegurar la verdad de las creencias: los objetos y eventos del entorno no sólo causan creencias, sino que determinan el contenido verdadero de las mismas. Así, la causalidad nos provee de un vínculo epistémicamente adecuado con el mundo: los objetos que aparecen en las creencias son los que hay en el mundo. Es sólo gracias a esta relación velada que Davidson puede generar la apariencia de que ha eliminado la relación epistémica entre la mente y el mundo. Por otro lado, como en el caso de los filósofos modernos, tanto para Rorty como para Davidson las creencias sirven de intermediarios entre nosotros y la realidad. No conocemos directamente el mundo, sino las creencias que tenemos de él. En verdad, ni Rorty ni Davidson han eliminado los intermediarios al reducir todo vínculo con la realidad a la causalidad: en su caso, las creencias son precisamente esos intermediarios entre nosotros y el mundo al cual solo accedemos directamente de un modo causal. En mi opinión, el problema no reside en la segunda afirmación señalada arriba, sino en la primera. Rorty y Davidson, como los filósofos modernos, aceptan esta primera premisa sin cuestionarla. Ciertamente, no sostienen que el conocimiento consiste en un conjunto de ideas, sino de creencias; pero lo esencial de esta posición se mantiene: conocemos nuestras creencias acerca del mundo, no el mundo mismo. Con ello hacen del mundo algo inaccesible, algo que, por principio, no podemos conocer. Otra manera de expresar esto sería preguntar: ¿con qué mundo se supone que interactuamos causalmente? Si la respuesta es: "Con los objetos intencionales que constituyen el contenido de nuestras creencias", entonces no se entiende por qué esos mismos objetos y eventos a los cuales nos referimos a través de nuestras creencias no pueden hacer a estas verdaderas. En cambio, si no son estos los objetos con los que interactuamos, ¿con qué tipo de objetos lo hacemos? Aquí, la noción de "cosa en sí" kantiana surge inesperadamente. Ciertamente, un mundo que por principio está más allá de nuestras concepciones, sólo puede ser el origen desconocido de nuestras afecciones, y nada más. Pero, ¿por qué Davidson y Rorty sostienen que lo que nos liga al mundo es únicamente la causalidad? Una de las razones es, sin duda, su creencia de que, derribado el Mito de lo Dado, ya no es posible pensar en una relación epistémica entre nosotros y la realidad. Si el vínculo con el mundo no puede darnos la certeza del conocimiento, hay que abandonar ese vínculo. Pero otra razón, creo yo, reside en el enfoque davidsoniano del intérprete radical.

⁴³ Naturalmente, con esto no pretendo sostener que Rorty y Davidson conciben la mente tal como la entendían los filósofos modernos. Más bien, lo que intento destacar es que, así como en el siglo XVII se decía que no podemos salir de nuestras ideas para verificar si se corresponden o no con las cosas, así también Rorty y Davidson sostienen que no podemos salir de nuestras creencias para determinar su grado de ajuste. "No podemos salir de nuestra piel", afirman uno y otro. Y la consecuencia que unos y otros han sacado de ello, me parece a mí, es que no hay otra opción que el coherentismo. Al menos Davidson y Rorty no parecen conceder ningún lugar a lo que McDowell llama heideggerianamente "apertura al mundo".

En efecto, parece ser la perspectiva de la tercera persona y la concepción conductista que subyace a ella lo que conduce a la postulación de la causalidad como el único nexo entre la mente y la realidad. Desde el punto de vista del intérprete radical, la única evidencia disponible son las relaciones entre el sujeto y el entorno, y el asentimiento a las oraciones motivado por esa interacción. Lo que queda implícito en ese enfoque es que tanto el sujeto como el intérprete ya poseen una comprensión del mundo, y que gracias a esa comprensión el sujeto reacciona como lo hace.

¿Cuál es, por tanto, la imagen del conocimiento alternativa que sugiere esta discusión? Ubiquémonos nuevamente en la situación de triangulación. Para que el aprendiz pueda aprender a correlacionar expresiones con objetos y eventos debe primero poder captarlos o percatarse de ellos de algún modo. Podríamos hablar aquí de un proto-reconocimiento. Como sostiene el mismo Davidson, en la situación de triangulación maestro y aprendiz deben tener una visión compartida de cuáles son los objetos relevantes en esa situación; deben poder reconocer los mismos objetos: "Sin este compartir [la causa de las respuestas] no habría fundamentos para seleccionar una causa más que otra como la causa que fija el contenido"⁴⁴. La mera causalidad no es, pues, suficiente. Entonces, por un lado, para que el aprendiz pueda aprender a correlacionar ciertas expresiones con determinados objetos y eventos, debe poder aprehender algunos rasgos de su entorno. Para que el mundo pueda causar creencias, ciertamente debe impactar en el organismo; pero además, el sujeto debe poder reconocer, no sólo sus estados, sino los objetos y eventos que causan esos estados. Parafraseando a Kant: los impactos causales sobre el organismo, sin conceptos, son ciegos (es decir, no causan estado epistémico alguno); los conceptos, sin los impactos causales, son vacíos (parecen de contenido empírico). Por otro lado, si una criatura es condicionada para proferir ciertas expresiones ante determinadas situaciones, no por ello podemos decir que se trata de un usuario de un lenguaje. Para que podamos decir que lo es, deben intervenir —como bien sabe Davidson— la verdad y la falsedad⁴⁵. El agente debe ser consciente de que lo que cree puede ser verdadero o falso. Y es el percatarse de que a veces está en lo cierto y a veces no lo que determina el contenido empírico de sus creencias. Una vez que estamos inmersos en el lenguaje, tal vez pueda decirse que —como quieren Rorty y Davidson— la mayoría de nuestras creencias es verdadera. Pero ello no se debe simplemente a que el mundo causa creencias verdaderas, sino a que hemos sido entrenados —en el aprendizaje del lenguaje— a producir, en un nivel básico, oraciones que se ajustan bastante bien a los rasgos del entorno. Aprendemos ciertas palabras y expresiones, y aprendemos a correlacionarlas con objetos en el mundo, y aprendemos a distinguir cuándo esas correlaciones son correctas y cuándo no lo son. El contenido de las creencias se va fijando en ese ejercicio de ensayo y error. Se puede expresar esto desde un punto de vista pragmatista. Primariamente, debemos actuar en el mundo. Si, como dijo Peirce, las

⁴⁴ Davidson, D., "Epistemology Externalized", *Dialéctica*, vol. 45, No 2-3, 1991, p. 201.

⁴⁵ Seguramente la verdad no es el único criterio de corrección que hay que tener en cuenta aquí, pero no puedo extenderme en este punto ahora.

creencias son hábitos de acción; si, por tanto, la corrección de las creencias se pone a prueba –entre otras cosas- en la práctica, entonces parece razonable suponer que una criatura que se maneja exitosamente en el mundo debe contar con un vasto cuerpo de creencias correctas. La verdad de sus creencias, en este sentido, está en función de su adaptación al medio. En cualquier caso, lo esencial es asignar un papel fundamental a la verdad y falsedad en el proceso de fijación de los contenidos de las creencias. Y si los argumentos presentados hasta aquí son correctos, el mundo debe desempeñar un papel insoslayable en ello. Pero si la realidad quedara en principio siempre más allá de nuestras creencias, afectándonos únicamente de un modo causal, no podría cumplir con ese papel. Debe ser posible, pues, la aprehensión de los objetos y eventos con los que interactuamos causalmente. Este es el problema que McDowell pretende resolver. Una vez que se reconoce el papel epistémico de la experiencia, puede concebirse lo que McDowell llama “apertura al mundo”, esto es, se hace concebible cómo evitar el encierro dentro de la esfera del pensamiento. La realidad, aunque es externa al pensamiento, no es externa a la esfera conceptual. El hecho de que las cosas son de un modo u otro es el contenido conceptual de una experiencia; y eso mismo también es un hecho perceptible, un aspecto del mundo percibido. Creo que la teoría que McDowell desarrolla en *Mind and World* puede entenderse en el sentido de una forma de realismo directo que ya había sido defendida por los clásicos del pragmatismo. La forma y los detalles de una teoría así es, sin embargo, una tarea a desarrollar. Diré algo al respecto en el capítulo XI, pero, *prima facie*, sus virtudes son atractivas: permite hacer del mundo algo asequible otorgándole a la experiencia un papel legitimador de la creencia. Como afirmó cierta vez Peirce:

“La verdad salvífica es la de que en la experiencia hay una terceridad, un elemento de razonabilidad respecto al cual podemos instruir nuestra razón a conformarse más y más. Si no fuera este el caso, no podría haber una cosa tal como maldad o bondad lógica; y por tanto no necesitamos esperar hasta que se pruebe que hay una razón operativa en la experiencia a la que se pueda aproximar la nuestra propia. Debiéramos pensar al momento que es así, dado que la única posibilidad de todo conocimiento reside en esta esperanza”.⁴⁶

⁴⁶ Peirce, Ch. S., “Algunas categorías de la razón sintética”, Peirce, Ch.S., *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 128.

CAPITULO IX

LA UTOPIA LIBERAL DE RICHARD RORTY

Hasta ahora me he ocupado de cuestiones epistemológicas. En este capítulo, en cambio, exploraré las consecuencias que, para la teoría política liberal, tiene la pretendida superación de la epistemología promovida por Rorty. Me centraré, pues, en la articulación entre el pragmatismo y el liberalismo. El propósito fundamental es establecer hasta qué punto la dinámica de una sociedad liberal puede quedar garantizada por medio de un vocabulario que, rechazando el fundacionismo, también se despidе de ciertas categorías que en general han sido definitorias de la tradición racionalista occidental, tales como las distinciones entre convencer y persuadir, lógica y retórica, verdad y justificación, moralidad y prudencia. La postura de Rorty es que las sociedades liberales no sólo pueden sobrevivir a la caída de sus fundamentos sino que, además, necesitan, para su preservación y desarrollo, una nueva descripción de sí en donde el racionalismo de la Ilustración sea dejado a un lado como un residuo del cientificismo del siglo XVIII y sea suplantado por una concepción pragmatista del conocimiento y del lenguaje que, en última instancia, promueva una poetización de la cultura en general. Al discutir la idea rortyana de que el vocabulario racionalista ilustrado se ha convertido en un impedimento para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas¹, sugeriré, como contrapartida, la tesis contraria, a saber: que el liberalismo precisa las distinciones categoriales que Rorty pone en cuestión para llevar adelante las metas sociales que el mismo filósofo norteamericano le asigna —disminuir la crueldad y la humillación tanto como sea posible, ampliar el “nosotros” liberal a nuevas comunidades mediante la persuasión en vez de la fuerza y el resguardo de un espacio privado lo más amplio posible para la autorrealización personal.

9.1. El liberalismo post-filosófico de Richard Rorty

De un modo característico, la Ilustración estableció desde un principio una estrecha conexión entre razón y emancipación basada en la creencia de que el progreso del conocimiento habría de tener resultados sociales liberadores para el hombre. Se creía que el desarrollo de la racionalidad empujaba a las sociedades modernas hacia la libertad. Específicamente, esta fe en el poder emancipatorio de la razón estaba respaldado por el extraordinario éxito de las ciencias experimentales, ejemplificado fundamentalmente por las figuras de Kepler, Galileo y Newton. Dicho éxito había demostrado que,

cuando la razón se aplica metódicamente a la explicación de los fenómenos naturales, puede enfrentar todos los problemas del mundo y, paulatinamente, resolverlos tal como las ciencias físicas lo habían demostrado. La razón guiada por la experiencia se oponía declaradamente, en un sentido crítico, al dogmatismo y al prejuicio en general. Con Kant la filosofía se profesionalizó e instauró a la razón como tribunal supremo de la cultura: todas las disciplinas (ciencia, moral, arte, derecho, política) debían presentar sus credenciales de legitimidad frente a ella. La filosofía, cuyo tema principal había sido siempre la razón, se convirtió en la disciplina fundamental. Mientras las ciencias progresaban en sus intentos de explicar cómo se comporta el mundo, la filosofía, amparada en su apriorismo, se ocupaba de fundamentar la validez de las pretensiones cognitivas de las primeras².

Ahora bien, sin duda, esta confianza ilustrada en la razón se ha venido abajo en el transcurso del siglo XX. El historicismo hermenéutico y el neopragmatismo se han apoderado del espíritu de la época bajo la mirada complaciente de Nietzsche. Con todo, en el debate contemporáneo (cuyo punto crítico estuvo en los años ochenta) pueden observarse dos posiciones antagónicas: aquellos que, por un lado, intentan sostener las convicciones fundamentales de la Ilustración, pues creen que nociones tales como “verdad”, “objetividad”, “justicia” y “razón” son esenciales a la dinámica de las sociedades liberales; y aquellos que, por otro lado, pretenden despedirse definitivamente de estas ideas y principios. Lo que estos dos grupos de pensadores comparten, no obstante, es la suposición de que el racionalismo y el liberalismo se necesitan mutuamente. De ahí precisamente que para muchos el rechazo del racionalismo ilustrado venga asociado a una despedida del liberalismo. En este contexto, la posición de Rorty es singular pues, en principio, el filósofo norteamericano está dispuesto a sostener las ideas políticas de la Ilustración (esto es, el liberalismo) pero sin su racionalismo. Al igual que los autores del primer grupo, está dispuesto a defender las instituciones liberales como la mejor forma de evitar la crueldad y la humillación; pero, como los postmodernistas, ya no cree que pueda ofrecerse una justificación filosófica para ello³. Distingue,

¹ Rorty, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 44

² Aun a principios del siglo XX Husserl relacionaba la crisis de Europa con la carencia de una adecuada fundamentación filosófica de la cultura: “En nuestra indigencia vital (...) nada tiene esta ciencia (las ciencias experimentales) que decimos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más evidentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana. En su universalidad y necesidad para todos los hombres, no requieren acaso reflexiones generales y respuestas racionalmente fundamentadas?” Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad., J. Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1990, p. 6. También, en otro lugar, dice Husserl: “Que esta humanidad nueva, animada de un espíritu tan alto, en el que encontraba, además, gratificación, no alcanzara a perseverar, es cosa, tan solo explicable por la pérdida del impulso vivificante de la fe, propia de su ideal, en una filosofía universal y en el alcance del nuevo método”, p. 10. Y también: “La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su ‘existencia’ toda”, p. 13.

³ Al respecto puede verse Rorty, R., “Habermas and Lyotard on Postmodernity”, Rorty, R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

pues, entre “liberalismo burgués postmoderno” como conjunto de prácticas, esperanzas y creencias típicas de las democracias Occidentales, y lo que llama “liberalismo filosófico”, entendido como una colección de principios filosóficos destinados a fundamentar las esperanzas liberales⁴. La idea contra-ilustrada de que la razón no sólo es impotente para fundamentar nuestras instituciones democráticas, sino que se ha convertido en un estorbo para el progreso social aparece aquí en el contexto de un pragmatismo renovado en términos lingüísticos que se da la mano con la crítica nietzscheana de la razón.

Como hemos visto en el capítulo II, Rorty ataca la idea de la filosofía como disciplina autónoma y fundamento de la cultura. Desde la Modernidad, la filosofía ha tratado de desempeñar este rol considerando la naturaleza del conocimiento como su objeto de estudio primordial. Según Rorty, ha sido la imagen de la mente como espejo de la naturaleza la que ha propiciado todos los anhelos fundacionistas de la filosofía. El intento de aislar un marco de referencia permanente y neutral para toda investigación posible, un marco que se puede hallar independientemente de cualquier investigación empírica, está en el corazón del programa filosófico que Rorty critica. Los filósofos modernos no concibieron al conocimiento en términos de creencia verdadera justificada, esto es, no entendieron el conocimiento como una relación entre personas y proposiciones, sino como una relación entre personas y objetos⁵. El tener una impresión se concibió, en sí mismo, como conocimiento, más que como un antecedente causal del conocimiento. La característica principal del fundacionismo, pues, es que equipara el saber que una proposición es verdadera con el ser causado por un objeto para hacer algo. El corolario que Rorty extrae de su crítica es que si toda forma de “conocimiento inmediato” no puede ser considerada como una creencia (sino simplemente como un antecedente causal para la creencia) luego ya no se podrá sustentar la idea de “representaciones privilegiadas” que puedan servir de base al resto de nuestras creencias⁶. Si pensamos el conocimiento como una relación entre personas y proposiciones, y no como una relación entre personas y objetos, carecerá de sentido el modelo representacionista del conocimiento. En palabras de Rorty: “Una vez que la conversación reemplaza a la confrontación, la noción de la mente como espejo de la naturaleza puede ser reemplazada”⁷. Entender la justificación del conocimiento en referencia a lo que la sociedad nos permite decir más que en virtud del carácter de ciertas representaciones internas nos

⁴ Rorty, R., “Postmodernist bourgeois liberalism”, Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

⁵ “El ‘conocimiento de’ era anterior al ‘conocimiento de que’”, Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 142

⁶ “Si las afirmaciones son justificadas por la sociedad más que por el carácter de las representaciones internas que expresan, no tiene sentido tratar de aislar representaciones privilegiadas”, Rorty, R., *PMN*, p. 174

⁷ Rorty, R., *PMN*, p. 170

libera tanto del fundacionismo como del representacionismo⁸. Una vez que abandonamos la imagen de la mente (o del lenguaje) como el espejo de la naturaleza, se derrumba también la idea del filósofo como aquel que puede decidir *quaestiones juris* relacionadas con las pretensiones del resto de la cultura. Dicho en otros términos, si se abandona el presupuesto de que el conocimiento tiene una esencia que puede ser desentrañada por los métodos filosóficos disponibles, entonces, sostiene Rorty, el objeto de estudio y las prerrogativas del filósofo desaparecen inmediatamente⁹. Ello abriría las puertas a una auténtica cultura postfilosófica, una cultura en la cual la filosofía es considerada simplemente como una voz más en la conversación. En esta cultura no habría una disciplina encargada de establecer una distinción entre una verdad de primer orden, como correspondencia con la realidad, y una de segundo orden, como aquello que nos conviene creer. La filosofía no jugaría el papel de supervisor cultural ni el de guardiana de la racionalidad¹⁰. Por ende, no habría una disciplina encargada de juzgar la racionalidad del resto de las esferas culturales en función de su correspondencia con el mundo; ningún cuerpo de conocimiento tendría el privilegio de representar mejor la realidad. La ciencia no gozaría de privilegio alguno; se hallaría en pie de igualdad con la poesía, la literatura, la religión, el arte y la moral¹¹. En este sentido, la física no sería más que un intento de hacer frente a determinados fragmentos del universo; la ética, el arte y la religión serían intentos de hacer frente a otro tipo de fragmentos. A modo de justificación para este tipo de cultura, Rorty traza un paralelo con lo acontecido en su momento con la religión: así como la religión abandonó el centro del escenario social para dar lugar a una cultura post-religiosa, secularizada, así también el descentramiento de la filosofía epistemológica daría lugar a una cultura postfilosófica¹². En dicha cultura no habría Filósofos, ni problemas específicamente "filosóficos", pero sí habría lo que Rorty llama "intelectuales de amplias miras", esto es, críticos de la cultura dispuestos a manifestar su opinión sobre

⁸ "Si entendemos las reglas de un juego de lenguaje, entendemos todo lo que hay que entender acerca de por qué las jugadas en ese lenguaje son hechas" Rorty, R., *PMN*, p. 174.

⁹ "Abandonar la idea del filósofo en cuanto persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce tan bien sería abandonar la idea de que su voz tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación. Sería también abandonar la idea de que existe una cosa llamada "método filosófico" o "técnica filosófica" o el "punto de vista filosófico" que permite al filósofo profesional, *ex officio*, tener opiniones interesantes sobre la respetabilidad del psicoanálisis, la legitimidad de ciertas leyes dudosas, la resolución de dilemas morales, la "seriedad" de las escuelas de historiografía o crítica literaria y otras cuestiones semejantes". Rorty, R., *PMN*, p. 392-393

¹⁰ Habermas discute esta pretensión de deshacerse, junto con el papel de juez supremo de la cultura, del rol de protectora de la racionalidad atribuido a la filosofía en Habermas, J., "La filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete" *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

¹¹ "Esta sería una cultura en la cual ni los sacerdotes, ni los físicos, ni los poetas ni el Partido serían pensados como más 'racionales', o más 'profundos' que los otros. Ninguna parcela de la cultura sería escogida como ejemplo (o notoriamente incapaz de servir de ejemplo) de las aspiraciones de las demás" Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. xxxviii

¹² "Si la Filosofía desaparece, algo que fue central para la vida intelectual de Occidente se perderá -del mismo modo en que algo central se perdió cuando las intuiciones religiosas fueron descartadas de entre los candidatos intelectualmente respetables para la articulación Filosófica. Pero la Ilustración pensó, correctamente, que lo que lo que sucedería a la religión sería algo

casi todos los temas, con la esperanza de mostrar la interrelación entre los distintos vocabularios intervinientes en la conversación cultural.

A partir de esto, Rorty bosqueja su utopía liberal. En la caracterización del liberalismo, Rorty adopta una variante que Judith Shklar ha denominado “el liberalismo del miedo”, según la cual la única meta fundamental del liberalismo es la de garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad personal¹³. Aparte de esta prohibición de interferencia en la libertad de los demás, el liberalismo –según Shklar- carece de toda doctrina positiva particular acerca de cómo deben las personas conducir sus vidas. En este sentido, el liberalismo del miedo no ofrece ningún *summum bonum* hacia el cual todos los agentes deberían aspirar, sino que, más bien, parte del rechazo de un *summum malum*: la crueldad y el miedo. De ahí que Rorty defina al liberal como aquella persona para la cual los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer. Al mismo tiempo, el filósofo norteamericano intenta compatibilizar esta figura con lo que él denomina “ironismo”: aquella actitud que reconoce la contingencia radical de todas sus creencias y deseos fundamentales. Los ironistas son personas lo bastante historicistas y nominalistas como para abandonar la idea de que sus creencias y deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y el azar. “Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar”¹⁴. La utopía liberal de Rorty es una utopía en la que el ironismo sería universal. Así pues, el problema al que se aboca Rorty es el de hacer plausible la figura del “ironista liberal”.

Un aspecto central de su utopía liberal es la distinción clásica entre lo público y lo privado¹⁵. La primera caracterización que Rorty ofrece de estos dos ámbitos remite a una distinción entre vocabularios: el vocabulario de la autonomía, de la creación de sí, es necesariamente privado, inadecuado para la argumentación. El vocabulario de la justicia es necesariamente compartido, público y susceptible de argumentación¹⁶. Lo privado es, pues, aquello que está ligado a proyectos idiosincrásicos de autosuperación, autocreación y autonomía. Esto es algo que se alcanza –según Rorty- describiéndonos a nosotros mismos. El impulso romántico que subyace a este intento se articula paradigmáticamente en la

mejor. El pragmatista apuesta que lo que suceda a la cultura “científica”, positivista, que la Ilustración produjo, será *mejor*”, Rorty, R., *CP*, p. xxxviii.

¹³ Shklar, J., “El liberalismo del miedo”, Ronseblum, N., (dir), *El liberalismo y la vida moral*, Nueva Visión, Bs As, 1993.

¹⁴ Rorty, R., *CIS*, p. xv.

¹⁵ John Stuart Mill había definido este rasgo en estos términos: “El único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección (...) La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás”, Mill, J.S., *Sobre la libertad*, Sarpe, Madrid, 1984, p. 37.

¹⁶ “El vocabulario de la autocreación es necesariamente privado, no compartido, inadecuado para argumentar. El vocabulario de la justicia es necesariamente público y compartido, un medio para el intercambio argumentativo”, Rorty, R., *CIS*, p. xiv.

figura del ironista rortyano. El ironista es aquella persona que cree que es posible hacer que cualquier cosa aparezca como buena o como mala redescribiéndola. Está interesado en forjarse el mejor yo que pueda, y no en encontrar su verdadera esencia. El ironista es nominalista e historicista. Piensa que nada tiene una naturaleza intrínseca. Por ello cree que la verdad no se descubre, sino que se inventa. No concibe la búsqueda de un vocabulario último¹⁷ como la búsqueda de algo distinto de ese mismo vocabulario, pues no cree que el lenguaje tenga una función representativa. Su propósito fundamental es el de redescibirse constantemente en términos siempre nuevos e interesantes; términos que nunca antes nadie haya utilizado para redescibirlo. Con ello, el ironista pretende liberarse del imperio de las contingencias heredadas y producir sus propias contingencias; escapar de las ciegas marcas que el pasado le ha impreso y modelarse un vocabulario que sea enteramente suyo. La autonomía personal se alcanza realmente cuando podemos liberarnos de las descripciones que otros han hecho de nosotros mismos y pasamos a describirnos en nuestros propios términos. La novela y la crítica literaria son los principales instrumentos que nos ayudan, en las sociedades de hoy, a forjar nuestro carácter moral¹⁸. Pero no hay razones ni criterios para escoger un vocabulario u otro, pues no hay un marco neutro y universal desde el cual tomar semejante decisión. El único contraste que puede establecer el ironista es entre lo nuevo y lo viejo. Sus figuras prototípicas son el novelista, como Proust, el teórico ironista como Nietzsche o Heidegger, o el poeta fuerte de Bloom. Dicho genéricamente, “el ironista es el típico intelectual moderno”¹⁹. Con todo, en la utopía liberal bosquejada por Rorty, no todos serían ironistas. Los no intelectuales serían nominalistas e historicistas por sentido común. Serían personas que no reclamarían justificaciones filosóficas para las instituciones sociales, sino que se contentarían con la discusión de alternativas de programas políticos concretos. Pero la actitud ironista no debe generalizarse. La vorágine de las redescipciones, propia del ironista, desestabilizaría peligrosamente las instituciones y atentaría contra el proceso de socialización mismo²⁰. La ironía es reactiva; precisa trabajar constantemente sobre el contraste entre el vocabulario último que ha heredado y el nuevo vocabulario que está esbozando para sí. La duda constante ejercida sobre el ámbito público haría imposible la convivencia y la estabilidad que son necesarias para toda sociedad.

Desde el punto de vista de lo público, una característica genérica de las sociedades liberales de nuestro siglo es el reconocimiento de la contingencia de nuestras creencias y de nuestras más altas

¹⁷ Por “vocabulario último” Rorty entiende el conjunto de palabras que toda persona posee y que utiliza a la hora de dar cuenta de sus acciones, sus creencias y su vida. Rorty, R., *CIS*, p. 73.

¹⁸ Esto también vale para las naciones. Cfr Rorty, R., *Achieving Our Country. Leftist Thought in the Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

¹⁹ Rorty, R., *CIS*, p. 89.

²⁰ Rorty, R., *CIS*, p. 87.

esperanzas. Es lo que Rorty llama “libertad como reconocimiento de la contingencia”²¹. Este reconocimiento constituye la principal virtud de las sociedades liberales de hoy en día, pues ha permitido conceder mayor importancia a la persuasión (en contraposición a la fuerza) y a la reforma (antes que a la revolución) para la determinación de las metas sociales. De ahí la importancia concedida por Rorty a la tarea de desembarazarnos de la metafísica; pues, ésta, en tanto pretende determinar estructuras ahistóricas válidas para todo tiempo y lugar, no hace más que – piensa Rorty – “bloquear el camino de la investigación”. Una sociedad liberal es aquella que llama “verdadero” al resultado de encuentros libres y abiertos entre personas. Todo intento de fundamentar filosóficamente las instituciones ha de presuponer – piensa Rorty – un orden natural de tópicos y argumentos que es anterior a los resultados de esos encuentros. Por ello se sirve mal a las instituciones liberales cuando se pretende fundamentarlas²². De ahí la sugerencia de Rorty de abandonar el vocabulario filosófico de la Ilustración para adoptar uno pragmático y esteticista como el que podemos hallar en Nietzsche, Heidegger y Derrida. Rorty quiere sustituir la hegemonía cultural que desempeñaron en su tiempo el sacerdote y el científico, por la del “poeta fuerte”. En lugar de una cultura cientifizada, pretende una cultura poetizada. Piensa que de esta forma alejará los fantasmas de la metafísica y que podrá asegurar, al mismo tiempo, toda la libertad que sea necesaria para la autorrealización personal. Esto es, concibe a la cultura poetizada como aquella que, a diferencia de la metafísica, ha renunciado al intento de unificar lo público con lo privado. Esto también nos exime de la fundamentación – cree Rorty. Las libertades liberales no requieren de ningún apoyo que vaya más allá de su mera deseabilidad²³. Si cuidamos la libertad política, la verdad y el bien se cuidarán por sí mismos. En una cultura de este tipo, la distinción entre moralidad y prudencia perdería fuerza de contraste. La moralidad no sería más que una abreviatura de las prácticas y vocabularios de deliberación moral utilizados por la sociedad²⁴. Dejaría de ser la voz de la parte divina de nosotros mismos para convertirse en nuestra propia voz como miembros de una comunidad. La distinción clásica entre la moralidad como apelación a lo incondicional y la prudencia como apelación a lo condicionado sería reemplazada por la diferencia entre la apelación a los intereses de nuestra comunidad y la apelación a nuestros intereses privados. Desde este punto de vista, una acción inmoral se definiría como “el tipo de cosas que *nosotros* no hacemos”²⁵. En contraposición, una acción moral resulta ser una cuestión de identificación con las prácticas habituales de la comunidad.

²¹ Rorty, R., *CIS*, p. 46.

²² Rorty, R., *CIS*, p. 52.

²³ Rorty, R., *CIS*, p. 84.

²⁴ Rorty, R., *CIS*, p. 59.

²⁵ Rorty, R., *CIS*, p. 59.

Por otra parte, está el problema de la naturaleza de los lazos sociales. Este ha sido, ciertamente, uno de los tópicos que más ha ocupado la atención de los teóricos de la Modernidad. Dado el fenómeno de “desencantamiento del mundo” y aceptada la irrenunciable afirmación de las libertades individuales que ha caracterizado al desenvolvimiento de las sociedades modernas, con la consecuente multiplicidad de nociones del bien que ello suscita, ¿cómo ha de articularse el espacio público, o en función de qué elemento ha de establecerse de un modo confiable la solidaridad social? En este punto, Rorty es lacónico: el aglutinante social consiste en el consenso en torno a una organización social que dé a todos la posibilidad de crearse a sí mismo según sus capacidades. Esta meta, aparte de prosperidad y paz, requiere de las libertades burguesas clásicas. Pero esta convicción, tal como la entiende Rorty, no precisa de una fundamentación más profunda que la que nos proporciona la experiencia histórica, según la cual sin las instituciones de la sociedad liberal burguesa, las personas serían menos capaces de resolver su salvación privada, de crearse a sí mismas en función de los libros y personas con las que hayan tratado en sus vidas. Rorty no ofrece, aquí, ningún análisis social y político a gran escala como los que han efectuado Habermas o Rawls. Presenta, simplemente, un argumento analógico para hacer plausible su posición. Así como el declive de la religión no se produjo en perjuicio de las libertades individuales, sino que, más bien, contribuyó a su despliegue, así también cabe esperar algo semejante con respecto al declive de la metafísica. Esto es así puesto que las sociedades liberales no se mantienen unidas gracias a creencias metafísicas, sino en virtud de vocabularios y esperanzas comunes. Ciertamente, Rorty reconoce que la retórica pública está todavía comprometida con la metafísica, pero piensa que esta última no es relevante a la hora de definir las esperanzas sociales de nuestras comunidades. Para ello, lo importante es la consolidación de escenarios políticos razonables y concretos, y la capacidad de los miembros de tales sociedades de poder narrarse a sí mismos una historia acerca del modo en que las cosas podrían marchar mejor²⁶. Desde el punto de vista del ironista liberal, lo que en última instancia une a los individuos es el ser susceptibles de padecer dolor y humillación. La solidaridad no depende de la participación en una verdad común o en una meta común, sino de compartir una esperanza egoísta común: la esperanza de que el mundo privado de uno no será destruido²⁷. Para los propósitos públicos, no importa si el vocabulario de cada uno es diferente del de los demás, siempre que haya un acuerdo suficiente en respetar los límites que impone la no humillación del prójimo. Así las cosas, hay dos proyectos que para un ironista liberal constituirían fines en sí mismos: la ampliación de la esfera de nuestro “nosotros”, y la invención de sí

²⁶ Rorty, R., *CIS*, p. 86. Tal como lo ve Rorty, el problema de la sociedad norteamericana actual es que carece de relatos estimulantes que permitan realzar el orgullo nacional y vislumbrar un futuro mejor. Cfr. los primeros tres capítulos de Rorty, R., *AOC*.

²⁷ Rorty, R., *CIS*, p. 92.

mismo. La primera apunta a la meta política principal a la que deberían abocarse las sociedades liberales. La segunda, está reservada a la esfera privada. La primera, que compete al ámbito público, se caracteriza por la búsqueda de la disminución paulatina del dolor y la humillación. Para ello, la convicción de Rorty es que la teoría es absolutamente inoperante. La política es cuestión de experimentación, no de teoría. En su lugar, la literatura, la etnografía y el periodismo son las herramientas idóneas, pues ellas nos tornan sensibles al dolor de todos aquellos que no comparten nuestro lenguaje o que no forman parte de nuestra comunidad y nos hacen ver las similitudes que hay entre ellos y nosotros²⁸.

En lo que sigue, evalúo el programa político de Rorty con respecto a tres ejes: la articulación entre pragmatismo y liberalismo (9.2); la utilización de la distinción público-privado como forma de evitar la crueldad (9.3) y la pretensión de una cultura poetizada (9.4). Finalmente, argumento que el liberalismo necesita las categorías de las cuales Rorty pretende deshacerse (9.5).

9.2. Pragmatismo, verdad y liberalismo.

En la articulación entre el pragmatismo y el liberalismo –tal como Rorty los entiende– juega un papel central la noción pragmatista de verdad. El término “verdadero” no es más que un cumplido que se hace a ciertas oraciones que cumplen con su cometido y que encajan con otras que también lo hacen. Según Rorty, no debemos preguntarnos si un enunciado refleja la realidad, sino qué consecuencias prácticas se seguirían de creerlo verdadero. Con James, pues, Rorty afirma que “verdad” es el nombre que damos a toda creencia que resulta beneficiosa. No hay diferencia pragmática entre “da resultado porque es verdadero” y “es verdadero porque da resultado”. Las creencias y teorías no son representaciones de la realidad, sino herramientas con las que redescubrimos el mundo en vistas de nuestros intereses. Como hemos visto, no hay, para Rorty, un método de decisión racional para criticar y seleccionar vocabularios. Sin la intuición realista según la cual la confrontación con el mundo podría determinar qué vocabulario es el correcto, y sin principios trascendentales que pudieran ofrecernos un terreno neutral, la idea de un cambio conceptual orientado por la verdad cede su lugar a un estudio comparativo de las ventajas y desventajas prácticas que ésta o aquella redescubrimiento podría ofrecer en función de intereses previamente determinados.

Ahora bien, la objeción obvia a este tipo de planteos (especialmente cuando se pasa al plano político), de la cual es consciente el propio Rorty, es la siguiente: si la verdad ha de entenderse en términos de utilidad para ciertos propósitos, ¿qué impide que un Hitler o un Musolini llamen verdaderas a

²⁸ Esta es una tesis que atraviesa todo *CIS*, pero también aparece desarrollada en “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, en Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

sus creencias totalitarias acerca de la sociedad?²⁹. Esta objeción es particularmente acuciante para Rorty porque él mismo ha establecido una estrecha conexión entre el pragmatismo y las promesas liberales de una disminución de la crueldad y la humillación³⁰. A modo de respuesta, Rorty ha argumentado, en sintonía con Habermas, que la verdad en sentido pragmatista sólo es aplicable al resultado de una conversación libre de distorsiones, y que los estados totalitarios son, precisamente, los ejemplos paradigmáticos de distorsión³¹. Pero Rorty no quiere comprometerse con los principios de la pragmática universal de Habermas. Pretende hacer valer la noción de “comunicación no distorsionada” en términos etnocéntricos: “‘No distorsionada’ significa emplear *nuestros* criterios de relevancia, donde *nosotros* somos aquellos que hemos leído y ponderado a Platón, Newton, Kant, Marx, Darwin, Freud, Dewey, etc.”³². Esta respuesta, sin embargo, no es satisfactoria por varias razones. Para empezar, esta tradición a la cual apela Rorty no es homogénea (de hecho, Rorty menciona a Platón y a Marx, con quienes disiente expresamente sobre cuestiones filosóficas y políticas). Alguien que no compartiera las convicciones liberales de Rorty bien podría juzgar, desde su ‘nosotros’ particular, que las instituciones propias de las sociedades liberales constituyen y promueven formas de comunicación distorsionadas. En efecto, ¿qué podría impedir que el ‘nosotros’ sea definido, ya no por Jefferson, Rawls o Rorty, sino por Milosevic, Stalin o cualquier otro? ¿Qué impide que ellos apliquen sus propios criterios de relevancia para definir la comunicación libre de distorsiones? La observación de que únicamente aquellos que detentan el poder serán los que definan los criterios sobre qué significa “no distorsionado” sigue en pie³³. De modo que la cuestión de quién ha de definir la tradición en la que se inserta el “nosotros” resulta ser una cuestión previa para la cual Rorty no ofrece respuesta alguna. Naturalmente, Rorty podría evitar estas consecuencias que se siguen de su planteo si renunciara a la idea de que la tradición propia es la instancia última de apelación e introdujera criterios formales que determinaran universal y normativamente el significado de “conversación no distorsionada”; pero Rorty rechaza explícitamente esta estrategia pues a sus ojos supone una remisión a instancias absolutas (la voluntad de Dios, el tribunal de la razón pura, etc). No hay punto intermedio alguno entre las pretensiones fundacionistas de escapar de la historia y de

²⁹ Rorty se plantea de este modo la objeción: “¿No es cierto que, como el irracionalista, el pragmatista afirma que estamos en una situación privilegiada sólo por ser quienes somos? Además, ¿no es cierto que la idea de que sólo cabe caracterizar la verdad como ‘la superación de lo hecho hasta ahora’ entraña el mayor de los riesgos? ¿Qué ocurriría si el pronombre ‘nosotros’ denotase el estado descrito por Orwell?”, Rorty, R., *CP*, p. 173.

³⁰ En algunos casos, Rorty parece relacionar directamente la metafísica con formas antidemocráticas de hacer política. En contraposición, el pragmatismo aparece como la filosofía que mejor se adecua al liberalismo y la democracia. Cfr., por ejemplo, Rorty, R., *AOC*, especialmente la primera conferencia “American National Pride: Whitman and Dewey”.

³¹ Rorty, R., *CP*, p. 173.

³² Rorty, R., *CP*, p. 173.

³³ Esta también es una objeción que hace Rachel Haliburton en “Richard Rorty and the problem of cruelty”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, no. 1, 1997, p. 49-69.

la propia cultura y el historicismo radical. Con ello, la respuesta de Rorty suscita otro problema: al apelar a la propia tradición como instancia última de legitimación, suprime el espacio lógico, por así decirlo, desde el cual se la puede juzgar crítica y racionalmente. En efecto, si lo que en nuestra comunidad está en vigor es *ipso facto* adecuado para determinar las condiciones de una comunicación no distorsionada, entonces no puede explicarse cómo podemos corregir y mejorar los criterios que rigen la comunicación. Ciertamente, como hemos visto en otro contexto, Rorty reconoce que la introducción de nuevas sugerencias siempre es posible; pero la cuestión aquí radica en cómo explicar el hecho de que esas nuevas sugerencias son vistas como *mejoras* a las ideas que poseemos. La mera diversidad de opiniones no explica por sí misma el carácter normativo implicado en nuestras preferencias cuando hablamos de “aprendizaje” o “corrección”, pues lo que aquí está en juego es la remisión a criterios o razones que hemos omitido en su momento y cuyo reconocimiento posterior puede ayudarnos a juzgar como falso o equivocado lo que en el pasado tomábamos por verdadero o correcto. Pareciera, pues, que sólo en el caso de que conserváramos la distinción entre lo que está fácticamente reconocido como válido y lo que es digno de ser reconocido como tal, es decir, entre lo que “nosotros” creemos que es correcto y lo que realmente lo es, cabría hacer plausible una política de reformas racionalmente motivadas.

9.3. La distinción público-privado.

La distinción público/privado está en el centro de la utopía imaginada por Rorty. Según su concepción, el pragmatismo soçava el intento metafísico de unir ambas esferas en una teoría comprensiva del bien o de la esencia humana. Platón, el cristianismo, Marx y los metafísicos liberales entrarían dentro de este intento. Una vez que reconocemos que nada hay debajo de la socialización, ni nada más allá de la historia de la que formamos parte, se torna imposible la idea de enlazar, al nivel de la teoría, la perfección privada con la solidaridad pública. Rorty parece presuponer aquí que toda forma de teoría implica una apelación a una esencia o naturaleza humana, como si todo discurso con pretensiones universales de validez fuera, *ipso facto*, metafísico. Esta es una de las razones que permiten explicar su rechazo de la teoría para fines públicos. Pareciera, pues, que cualquier teorización de la política está condenada a recaer en la metafísica. La esfera pública debería quedar librada a sí misma, a los propios ciudadanos, que supuestamente podrían arreglar sus asuntos en un lenguaje sencillo, accesible para todo el mundo. En consecuencia, no se precisaría la intervención de ningún experto que, munido de cierto conocimiento especial, descubriera la verdadera realidad detrás de las apariencias³⁴. Solo que esto resulta

³⁴Rorty define “lo político” en los siguientes términos: “Considero a la ética y a la política (...) como una cuestión de lograr acomodarse entre intereses contrapuestos y como algo para debatir en términos banales, familiares, términos que no necesitan

plausible únicamente sobre la base de una comprensión extremadamente simplificada del espacio político³⁵. En efecto, para Rorty el único problema que las sociedades occidentales tienen es que hay individuos codiciosos, egoístas y perezosos que son “enemigos de la felicidad humana”³⁶. No considera la posibilidad de que las diversas formas de injusticia social tengan su origen en cuestiones estructurales. Para Rorty, Occidente ya ha tenido su última revolución conceptual con J.S.Mill³⁷. El liberalismo ya posee en sí mismo las condiciones necesarias para su perfeccionamiento.

Ahora bien, la pregunta que aquí se presenta es la siguiente: ¿cabe concebir, desde el punto de vista de Rorty, un discurso que verse sobre lo público? ¿O es que cualquier pretensión teórica que se refiera a este ámbito ha de pensársela como metafísica? En principio, pareciera que no toda teorización de la esfera pública tiene que ser necesariamente metafísica, puesto que no todo discurso posee pretensiones fundamentadoras. Tal vez aquí podríamos pensar en las ciencias sociales, por ejemplo; pero, salvo la etnografía, Rorty no las menciona. Las concibe como un género literario entre otros y, por tanto, parece remitirlas, en última instancia, al ámbito privado. Curiosamente, tampoco podemos considerar al pragmatismo como un candidato para lo público. En este punto, Rorty presenta un argumento pragmático que está basado en supuestos empíricos concretos. La filosofía (incluido el pragmatismo) no ha sido nunca, ni probablemente lo será, una herramienta útil en política³⁸. Con todo, esta afirmación es difícil de compatibilizar con la tesis de Rorty de que el pragmatismo constituye la filosofía madura del liberalismo y de que las instituciones liberales podrían ser perfeccionadas adoptando una concepción pragmatista, nominalista e historicista de la verdad y del conocimiento. Recientemente, Rorty ha reconocido que el

disección filosófica y que no tienen presuposiciones filosóficas (...) Lo político, tal como yo lo veo, es una cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos que deben, en una sociedad democrática, ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia”, Rorty, R., “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”, Mouffe, Ch., (comp), *Deconstrucción y pragmatismo*, Bs As, Paidós, 1998, p. 42-43

³⁵Numerosos críticos de Rorty han señalado esto. Cfr. La Introducción de Mouffe, Ch., a *Deconstrucción y pragmatismo*; Fraser, N., “Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy”, Malachowski, A., (comp), *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990 y Bernstein, R., *The New Constellation*, Massachusetts, The MIT Press Cambridge, 1992, cap. 8

³⁶Rorty, R., “Respuesta a Simon Critchley”, Mouffe, Ch., op. cit, p. 95

³⁷Cfr. Rorty, R., *CIS*, p. 63

³⁸Rorty, R., “Respuesta a Ernesto Laclau”, Mouffe, Ch., op. cit, p. 146. Allí dice Rorty: “Dudo que la filosofía (incluso la filosofía pragmática) vaya a ser alguna vez demasiado útil para la política, y estoy bastante seguro de que cualquier utilidad que pueda llegar a tener será (como dijo Dewey) un asunto de ocasional sugerencia más que de ‘fundamentación’”. Más adelante dice: “Creo que el ataque de Nietzsche-Heidegger-Derrida a la metafísica produce satisfacción privada a gente que está profundamente interesada en la filosofía (y, por tanto, necesariamente, en la metafísica), pero no tiene consecuencias políticas, excepto de manera indirecta y a largo plazo”, p. 41. Sobre los efectos sociales a largo plazo que la filosofía puede reportar, puede verse Rorty, R., “Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?”, *Academe* 80, nro 6 (nov-dic 1994), págs 52-63, ahora en *Truth and Progress* con el título “John Searle on Realism and Relativism”. Para una visión crítica de esta forma de concebir las relaciones entre filosofía y política puede verse McCarthy, T., *Ideales e ilusiones*, trad., A.Rivero Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1992, cap. 1 y el ya citado artículo de Fraser en nota 20.

desembarazarse de la metafísica constituye un admirable objetivo cultural a largo plazo,³⁹ pero que en cuestiones políticas inmediatas toda forma de filosofía es una herramienta estéril. Sin embargo, esto no es lo mismo que decir que la filosofía no tiene impacto sobre lo público. Por lo demás, el mismo Rorty ha “teorizado” sobre lo público. Sostener la escisión público/privado como forma de asegurar las libertades individuales, proponer la extensión del “nosotros” liberal a través de un programa de educación sentimental,⁴⁰ a fin de fomentar la solidaridad cuanto sea posible y enfatizar la importancia de la narración sobre la teoría para nuestras sociedades es ineludiblemente adentrarse en el seno mismo de la filosofía política. Por otra parte, cabe preguntarse: ¿es cierto que la filosofía no es de utilidad para la política en asuntos más o menos inmediatos? ¿Acaso serían concebibles las revoluciones francesa y rusa, por ejemplo, si Montesquieu, Rousseau y Marx no hubieran escrito ni una línea? Para tomar otro ejemplo, ¿es que los pensadores liberales, desde Mill hasta Rawls, no han podido aportar nada significativo a la política liberal concreta de sus países? ¿No es la tradición liberal que Rorty defiende el resultado, en cierta forma, de los desarrollos teóricos realizados por los pensadores liberales? Si no fuera así, ¿a qué se debe que los gobiernos autoritarios y totalitarios de todas las épocas se hayan tomado la molestia de “supervisar” todo lo que escribían los intelectuales? Ciertamente, hay que conceder, siguiendo a Rorty, que los filósofos no se hallan en una posición de privilegio epistemológico frente al resto de la cultura. Los filósofos no están en posesión de una comprensión de la realidad “más profunda” que la que tienen los sociólogos, los historiadores, los politólogos o los economistas. En este sentido, la filosofía sólo es una voz más en la conversación social. Hasta aquí, muchos filósofos estarían de acuerdo con Rorty⁴¹. Pero él extrae consecuencias radicales de esta situación. Afirma, por ejemplo: “Espero que podamos admitir que no tenemos prácticamente nada a lo que podamos considerar ‘una base teórica’ para la acción política y que es posible que no la necesitemos”⁴². Sin embargo, a menos que estemos dispuestos a asimilar todo

³⁹Cfr. Rorty, R., “Respuesta a Simon Critchley”, Mouffe, Ch., op. cit, p. 94. Con todo, no queda claro qué papel Rorty asigna a la filosofía en la escena pública. En su conocido y polémico artículo “Priority of Democracy to Philosophy” Rorty traza una distinción básica entre dos formas de hacer filosofía: una que apuntaría a fundamentar nuestras creencias políticas, que Rorty descarta explícitamente, y otra, que ejemplifica con Rawls y Dewey, que consistiría en sintetizar (pero no ‘fundamentar’) nuestras intuiciones políticas fundamentales. En este contexto, pues, parecería que la filosofía, si renuncia a sus aspiraciones fundacionistas, tiene un papel político que cumplir. No obstante, cuando Rorty tiene que referirse explícitamente a las vinculaciones de la filosofía con la política, siempre enfatiza su inutilidad en la arena pública.

⁴⁰Cfr. Rorty, R., “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, Rorty, R., *TP*.

⁴¹Por ejemplo, Habermas está de acuerdo con Rorty en este punto, aunque rechaza las consecuencias que el filósofo norteamericano extrae de ello. Cfr. Habermas, J., “La filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad., R. García Cotarelo, Barcelona, Península, 1985 y *Facticidad y validez*, trad., M. Jimenez Redondo, Valladolid, Trotta, 1998, p. 126 y ss, donde discute la interpretación rortyana de la teoría de la justicia de Rawls.

⁴²Rorty, R., “Los intelectuales y el fin del socialismo”, *Pragmatismo y política*, trad., R. del Aguila, Barcelona, Paidós, 1998, p. 52-53. Más adelante afirma: “Espero que hayamos llegado a un momento en el que por fin podamos deshacernos de la convicción común a Platón y Marx, a saber: la convicción de que deben existir fórmulas teóricas amplias que nos permitan averiguar cómo terminar con la injusticia, y que éstas son opuestas a las fórmulas modestas y experimentales. Espero que podamos aprender cómo vivir sin la convicción de que existe algo profundo (tal como el alma o la naturaleza humana o la

planteamiento teórico a la metafísica, no veo por qué la filosofía debería renunciar a presentar sus aportes en la arena pública. Si se acepta esto, no sólo la filosofía, sino cualquier otra disciplina podría ofrecer “bases teóricas” para la acción social.

Por otro lado, y estrechamente ligado a este punto, la distinción público/privado sirve a propósitos declaradamente éticos, propósitos que se verían afectados seriamente por la pretensión metafísica de reunir ambas esferas, a saber: el de evitar la crueldad y la humillación. Es de presumir que esta es una de las razones de por qué Rorty sostiene la tesis de que el progreso de las sociedades democráticas estaría mejor servido por el pragmatismo que por el racionalismo ilustrado⁴³. Por lo demás, aquí resultan curiosas dos cosas: primero, que Rorty no especifique qué lugar podrían ocupar aquellos pensadores que para él son metafísicos liberales pero que, no obstante, no buscan reunir en su teoría lo público y lo privado. Dicho en otros términos, ¿qué hay de malo en ser liberal pero no ironista? Habermas y el primer Rawls podrían servir de ejemplos. Y segundo, que en oposición al vocabulario del racionalismo (centrado en nociones tales como verdad, racionalidad y obligación moral) Rorty presente un vocabulario basado en las nociones de metáfora y creación de sí mismo, es decir, un lenguaje que él considera apto fundamentalmente para propósitos privados (y no tanto para propósitos públicos). Estas observaciones podrían servir de indicios sobre el tipo de solución que Rorty en última instancia va a ofrecer al problema de la crueldad. En efecto, como veremos, Rorty está más interesado en enfatizar las libertades individuales como ámbitos privados destinados a la creación de sí, que en establecer unos principios de justicia que aseguren esas mismas libertades.

La cuestión a la que Rorty ha de hacer frente es la de cómo compatibilizar los deseos de autonomía individual en sociedades donde las diferentes e inconmensurables concepciones del bien constituyen un dato básico de la realidad social, con las exigencias de solidaridad que desde lo público se imponen a fin de evitar la mutua interferencia entre individuos considerados libres e iguales. Dicho brevemente, cómo compatibilizar la libertad con la justicia. En el caso de Rorty, esto se traduce en el problema de cómo garantizar la creación de sí sin ser crueles. Situado en el marco de la filosofía, Rorty intenta resolver este conflicto entre dos tipos de autores: los que son metafísicos liberales, por un lado, y

voluntad de Dios o la forma de la historia) que nos provee del material necesario a la gran teoría políticamente útil”, p. 53. En consecuencia, Rorty propone banalizar el vocabulario de la deliberación política. Si por “fórmulas teóricas amplias” Rorty se refiere a la metafísica platónica y a la concepción metafísica de la historia de Marx, entonces estoy de acuerdo con Rorty. De lo contrario, no; porque el sustentar “teorías amplias” pero falibles acerca de la sociedad no elimina ni la contingencia ni el carácter experimental de la política. Por lo demás, no veo por qué Rorty se niega a admitir la utilidad de perspectivas “amplias” para enfocar la política. Tal rechazo corre el peligro de convalidar acriticamente la propia perspectiva “amplia” que se asume solapadamente bajo la retórica pragmatista de “atención al detalle”. Me parece que este peligro recorre los artículos en los cuales Rorty reflexiona sobre el colapso del régimen socialista soviético. Cfr., “The End of Leninism, Havel and Social Hope”, Rorty, R., *TP* y el artículo mencionado en esta misma nota.

⁴³Cfr., Rorty, R., *CIS*, p.44

los que son ironistas pero antiliberales, por el otro. Fundamentalmente, Rorty está interesado en rescatar a autores como Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida, cuya utilidad pública reconoce que es nula. ¿Cómo reconciliar -este sería el problema de Rorty- a estos teóricos ironistas declaradamente antiliberales con los propósitos públicos de reducir la crueldad? La solución que ofrece Rorty consiste en aplicar la distinción público/privado a los textos mismos de estos autores. De esta forma, Nietzsche, Heidegger y Foucault son remitidos al ámbito privado de la creación de sí. Ciertamente, todos ellos son peligrosos en la esfera pública, pero en lo que hace a la tarea de forjarse una identidad, son insustituibles. El ironista liberal, pues, podría ser alternativamente Mill o Nietzsche según los casos. Con todo, esta jugada que hace Rorty para compatibilizar distintas tradiciones filosóficas en su utopía liberal está preñada de consecuencias inquietantes. En primer lugar, Rorty aplica la distinción público/privado a un género de escritura, la filosofía, a fin de resolver el problema de la crueldad que podría aparecer en caso de plasmarse públicamente las teorías de los autores en cuestión. Pero, ¿qué puede significar aquí privatizar un texto como *El crepúsculo de los ídolos*, o *La época de la imagen del mundo*? La escritura es necesariamente pública, y la única manera de que no lo sea es a través de la censura. Y no es esto precisamente lo que puede tener en mente un liberal como Rorty. Lo que Rorty más bien debería decir es que no debemos hacer un uso público de tales textos. Sería mejor, pues, que utilizáramos esos libros para recrear nuestra imagen privada y nada más. Pero, ¿por qué no habríamos de usarlos en el ámbito público también?⁴⁴ Con esto nos adentramos en la segunda implicancia que comporta el uso que Rorty hace de la separación público/privado que quisiera señalar aquí. Al remitir a todos estos autores al ámbito de lo privado, Rorty se deshace del potencial crítico de sus filosofías. Lo inquietante de esto es que sus respectivos pensamientos son estetizados y privatizados por el solo hecho de no ser liberales. De esta forma, el discurso político es restringido inevitablemente al liberalismo, que de ahora en más monopolizará la escena pública⁴⁵. Así pues, no parece quedar espacio para el disenso político. El discurso político liberal escapa a toda acción crítica estetizando y privatizando el discurso crítico no liberal. La utilización argumentativa que Rorty hace de la distinción público/privado parece culminar en una

⁴⁴El mismo Rorty reconoce explícitamente que hay textos de ironistas que pueden, y hasta deben, tener relevancia pública: por ejemplo, los de Nabokov y Orwell. Los libros como los que escribieron estos autores nos ayudan a advertir los efectos de nuestras acciones sobre otras personas. Cfr. *CIS*, cap. 7. Esto podría leerse como un indicio más de que la distinción público/privado, tal como pretende hacerla valer Rorty, no puede operar adecuadamente para resolver los problemas de las sociedades liberales.

⁴⁵Según Rorty no necesitamos una crítica del liberalismo. "En realidad necesitamos más sociedades liberales y más leyes liberales en vigencia dentro de cada sociedad", Rorty, R., "Respuesta a Simon Critchley", Mouffe, Ch., op. cit., p. 96. Naturalmente, esto es aceptable si presuponemos que no hay nada malo en nuestras sociedades liberales. Con esto, sin embargo, no pretendo hacer una crítica del liberalismo, sino cuestionar los límites infranqueables que la estrategia discursiva de Rorty parece esgrimir ante cualquier intento de cuestionarlo.

convalidación de su específica interpretación del liberalismo que se halla resguardada de cualquier intento de ponerla en cuestión.

Pero veamos más de cerca si la distinción tajante entre lo público y lo privado cumple con su cometido de evitar la crueldad. Lo privado alude a aquella parte de nuestras acciones que se refieren a nosotros mismos sin importar los efectos sobre los demás. Lo público se refiere a aquellas acciones en las que es preciso considerar esos efectos⁴⁶. Mantener separadas ambas instancias es la receta que nos ofrece Rorty para combatir la crueldad. Esta es la razón por la que el ironismo ha de permanecer en los estrictos límites de lo privado. El ironista, en su afán redescritivo de forjarse un nuevo yo, generalmente no reconoce los límites impuestos por el dolor ajeno. “La redescrición a menudo humilla”⁴⁷. De ahí la necesidad de domesticar el ímpetu ironista a través del liberalismo. Pero el ironista liberal no puede contestar a la pregunta: “¿Por qué debo evitar la humillación?” Sólo está interesado en la pregunta: “¿Qué humilla?” La primera nos conduciría, según Rorty, a la metafísica. La segunda, nos compromete con distintos métodos destinados a hacernos ver los efectos humillantes que pueden tener nuestras acciones. Ahora bien, ¿cómo puede servir la mencionada distinción para atender al propósito de evitar la crueldad? ¿Qué razones tenemos para pensar que los individuos no serán crueles en la esfera pública? ¿Cuáles son los principios que deberían garantizar esto?⁴⁸ No resulta sencillo ver cómo se podría producir una disminución de la crueldad apelando a la distinción en cuestión. En parte esto se debe a que dicha distinción es fundamentalmente inestable y borrosa; y en parte también a la teorización que Rorty hace de ella. En efecto, la diferencia entre lo público y lo privado ha estado variando constantemente a través de la historia. Los movimientos obreros y feministas nos han mostrado que algunas cuestiones que antes se consideraban privadas o domésticas son esencialmente políticas⁴⁹. Pero, además, Rorty habla como si las creencias de un individuo pudieran separarse efectivamente en dos partes, como si uno pudiera sostener las creencias nietzscheanas acerca de la democracia y de la crueldad en los límites fijados por lo privado y, al mismo tiempo, pudiera ser un liberal convencido a la Mill en la arena pública. Dicho en otros términos, es difícil concebir a una persona que pueda forjarse un yo privado para el cual las instituciones liberales son la expresión más acabada de la decadencia de Occidente y, al mismo tiempo, presentar un yo público que las defienda sinceramente. Creo que estas observaciones nos llevan a pensar que, contrariamente a lo sostenido por Rorty, no es posible “privatizar” el pensamiento anti-liberal de

⁴⁶Cfr. Rorty, R., “Respuesta a Ernesto Laclau”, Mouffe, Ch., op. cit, p. 148

⁴⁷Rorty, R., *CIS*, p. 90

⁴⁸Rachel Haliburton ha cuestionado convincentemente la utilidad de la distinción público-privado para evitar la crueldad; Cfr., Haliburton, R., “Richard Rorty and the problem of cruelty”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, no 1, p. 49-69

⁴⁹Sobre esto ha llamado la atención Fraser, N., “Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy”, Malachowski, A., op. cit, p. 312-313

Nietzsche, Foucault y Heidegger, debido a que sencillamente las obras de estos filósofos versan, de forma exclusiva, sobre lo público. Ninguno de ellos está hablando de otra cosa que de Occidente, de nuestras sociedades como sociedades disciplinarias, decadentes e infectadas por la metafísica. Para resolver esto, en mi opinión, Rorty tendría que elegir una de las dos siguientes opciones: 1) de los autores ironistas como Nietzsche, Foucault y Heidegger sólo debería retener, aun pensando en el ámbito privado, su apuesta por la contingencia y por el pragmatismo. Esto equivale a decir que *no* se puede privatizar a los autores en cuestión, sino que más bien sólo cabe apropiarse de ciertos aspectos de sus respectivas filosofías que no son inconsistentes con el pensamiento liberal. Y efectivamente, esto es lo que parece estar haciendo Rorty cada vez que intenta responder a la objeción planteada aquí de que es imposible ser Nietzsche y Mill al mismo tiempo⁵⁰. En este sentido, lo que demuestra Rorty es únicamente que no son necesariamente incompatibles el pragmatismo y el liberalismo (pero no que se puede ser al mismo tiempo anti-liberal en privado y un perfecto liberal en público). Pero, ciertamente, aceptar esto implicaría que la distinción tajante entre lo público y lo privado debe ser reconsiderada, puesto que nos está indicando que aun en el ámbito privado no podemos profesar ciertas creencias si realmente queremos ser auténticos liberales⁵¹. 2) Rorty podría optar por una identidad personal nietzscheana, y restringir las *acciones* que esas creencias conllevan de acuerdo a las demandas públicas. Pero con ello, ya no podría decir que esa persona profesa realmente convicciones liberales. La distinción público/privado recaería, no sobre las creencias mismas, sino sobre las acciones del individuo, el cual, a pesar de sustentar convicciones antiliberales, bien podría responder a los requerimientos liberales de evitar la crueldad. Desde luego, éste sería un equilibrio difícil de sostener, pero no imposible de concebir. Como podemos ver, esta alternativa también pone en entredicho la distinción público/privado tal como la utiliza Rorty⁵².

Pero el problema central se presenta cuando nos preguntamos por qué los individuos deberían ser menos crueles habida cuenta de la distinción público-privado. Rorty sostiene que cualquier cosa puede ser vista como buena o mala según la descripción que de ella presentemos. Y también afirma que la pregunta “¿Por qué no debo humillar?” no puede ser respondida por el ironista liberal. Pero entonces, ¿qué razones tenemos para pensar que los individuos serán menos crueles sujetando sus redescpciones a la dicotomía público-privado? En ausencia de principios normativos que pudieran direccionar el quehacer redescriptivo del ironista, ¿de qué serviría la mencionada distinción? Importa destacar, aquí, que la mera

⁵⁰Cfr. Rorty, R., *CJS*, p. 85 y siguientes; y “Respuesta a Simon Critchley”, Mouffe, Ch., op. cit, especialmente p 89 y 90.

⁵¹Esto también implicaría reconocer que el liberalismo, a pesar de su amplia tolerancia para con las distintas nociones de bien, no puede albergar *cualquier* forma de vida.

⁵²En mi opinión, los problemas presentados aquí se deben a la inadecuada aplicación que Rorty hace de la distinción en cuestión. En efecto, pretende aplicarla a objetos que en modo alguno pueden considerarse escindidos de esa forma: la escritura, las creencias y el yo.

clasificación de las acciones humanas según afecten o no a los otros no nos dice nada todavía respecto de qué acciones deben ser promovidas o evitadas. Qué libertades individuales deben salvaguardarse no lo determina la distinción público/privado, sino principios de justicia que definen derechos y obligaciones. Los principios de justicia articulan, determinan y definen los ámbitos público y privado; no al revés⁵³. Sería preciso, pues, un conjunto de principios que expliciten cómo han de regularse las relaciones intersubjetivas, esto es, principios que, de entre todas las acciones que involucran a otros, determinen cuáles están permitidas y cuáles no. Dicho en otros términos, el problema de cómo evitar la crueldad no queda resuelto por la simple apelación a la distinción público-privado. Pero Rorty no nos ofrece explícitamente principio alguno que pudiera servir para poner límites a la dinámica privada de la redescipción ni, por tanto, razones de por qué deberíamos evitar la crueldad. Ciertamente, el rechazo de Rorty de plantear principios normativos para la vida pública que pudieran explicar por qué debemos evitar la crueldad es del todo coherente con sus postulados de “desteorizar” la escena pública. Pero, en todo caso, esta pretensión de “desteorizar” la política no hace más que empantanar la cuestión, pues es claro que también el mismo Rorty está haciendo afirmaciones filosófico-políticas sobre las características de nuestras instituciones y sobre las metas sociales de las sociedades liberales. Sus propósitos políticos no son, ciertamente, los de un Nietzsche o un Foucault, y la solidaridad no debe buscarse en la idea habermasiana de una razón comunicativa, sino en la sensibilización al dolor y a la humillación de los otros. Pero, aun cuando Rorty pretenda dejar de lado las aspiraciones fundacionistas de la metafísica, aun así, no puede dejar de extenderse sobre lo público. Inclusive sus alegatos en favor de liberar terapéuticamente a la política de la filosofía no pueden dejar de tener repercusiones públicas. En efecto, sus declaraciones sobre los beneficios de adoptar una postura pragmatista frente a nuestras instituciones y prácticas (en lugar de una racionalista), su propuesta de una cultura poetizada y su utopía de una sociedad liberal post-metafísica son todas afirmaciones *sobre* la comunidad liberal que, si acaso, deben ser debatidas en el seno de la comunidad liberal.

Por último, cabe señalar que también Rorty, aunque resulte paradójico, termina uniendo lo público con lo privado. Para ello no recurre, naturalmente, a una teoría metafísica en sentido estricto, pero sí a una concepción del lenguaje, del conocimiento y de la moral que enfatiza la contingencia, el historicismo y el nominalismo. En efecto, como hemos tenido oportunidad de ver, su concepción del lenguaje atraviesa ambas esferas. En ambas nos recomienda ser nominalistas y antiesencialistas. Nuestras instituciones marcharían mejor si adoptáramos el pragmatismo en lugar del racionalismo, y en nuestros

⁵³Esto quiere decir que la distinción público/privado no es originaria, sino que resulta de la adopción de determinados principios morales y políticos.

intentos de creación de sí, haríamos bien en aceptar la contingencia aprovechando el azar y la casualidad para nuestros fines ironistas (en vez de buscar la esencia que nos define como seres humanos). Podría decirse, entonces, que la figura del ironista liberal termina siendo, a pesar de Rorty, la de un individuo para el cual ambas esferas están unidas por el reconocimiento de la contingencia y la autocreación. Al aceptar radicalmente la contingencia e historicidad de todas sus prácticas, tradiciones y vocabularios tal individuo sería, a los ojos de Rorty, mejor liberal que el metafísico, y también, al mismo tiempo, tendría mayores oportunidades de lograr su autonomía personal, pues, en lugar de buscar su esencia (lo que comparte con todos los demás) tendría clara conciencia de que forjarse un yo es una cuestión de crear un vocabulario con el cual poder redescibirse en sus propios términos.

9.4. Esteticismo, contingencia y conversación

Si bien es cierto que, en un principio, la crítica de Rorty a la filosofía aspira a rechazar cualquier intento de entronizar a una disciplina o área cultural particular en el contexto de una cultura posfilosófica, no es esto precisamente lo que Rorty *hace*. En efecto, los constantes reclamos rortyanos en favor de la narrativa en contra de la teoría, de la retórica en contra de la lógica y de la literatura frente a la ciencia y la filosofía⁵⁴ sugieren que es el arte y la literatura las áreas que deberían ser el centro de la cultura. La “reconstrucción de la filosofía” que lleva adelante Rorty y su concepción de lo que debería ser el programa cultural de una sociedad liberal, en lugar de basarse en la noción de método científico como en el caso de Dewey, toma a la crítica literaria como instancia central. Como Nietzsche y sus seguidores postmodernos, Rorty también promueve una estetización de todos los discursos⁵⁵. El vocabulario que Rorty concibe para su sociedad liberal ideal está centrado en las nociones de metáfora y de creación de sí (como opuestas a las nociones de racionalidad, verdad y obligación moral)⁵⁶; el héroe cultural ya no es ni el científico, ni el sacerdote ni el filósofo, sino el poeta fuerte de Bloom, es decir, aquella figura que, liberándose de las marcas ciegas del pasado, logra describirse en sus propios términos. De esta forma Rorty introduce la figura del ironista liberal, esto es, aquella persona que reconoce la contingencia radical de su vocabulario y de sus más altas esperanzas y que, en privado, intenta forjarse el mejor yo que puede mediante un proceso de redescipción constante; y que, al mismo tiempo, es liberal en el sentido de que considera que la crueldad y la humillación son las peores cosas que los seres humanos pueden hacer.

⁵⁴ Cfr. Rorty, R., *CIS*, p. xvi

⁵⁵ Para un diagnóstico y una crítica de este programa esteticista y reduccionista del posmodernismo, Cfr. Habermas, J., “Modernidad, un proyecto incompleto”, Casullo, N., (comp), *El debate modernidad-postmodernidad*, Bs As., Pontosur, 1989.

⁵⁶ Rorty, R., *CIS*, p. 44

Con todo, cabe preguntarse: ¿por qué la cultura debería tener solamente *una* figura central y paradigmática? ¿Y por qué el poeta debería ahora ocupar el puesto antaño ocupado por el sacerdote, el filósofo y el científico? La importancia que Rorty concede a la literatura y a la crítica literaria obedece, sin duda, a razones sistemáticas. En efecto, la primacía que para Rorty tienen la retórica frente a la lógica, la redescritión frente a la argumentación, la narrativa frente a la teoría y la literatura frente a la ciencia responde a su proyecto general de delinear lo que él llama “una cultura postmetafísica”. Los segundos términos de cada oposición aparecen como sospechosos de metafísica. Esta última aparece caracterizada como aquella actitud de búsqueda de esencias que, más allá del tiempo y del azar, aseguran un fundamento permanente para el conocimiento, la moral y las instituciones políticas. Frente a ello, la tesis de Rorty es que “la cultura liberal necesita una mejor descripción de sí antes que un conjunto de fundamentos”⁵⁷ pues el vocabulario racionalista de la Ilustración se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas. Así, pues, Rorty aboga por una cultura poetizada en lugar de una cultura cientifizada⁵⁸. Una cultura así sería aquella que ha renunciado definitivamente a la búsqueda de fundamentos. La justificación sería una cuestión de comparación histórica con otros intentos de organización social, pero no un intento de remontarse a principios abstractos, situados más allá de todo tiempo y lugar. En una cultura como la imaginada por Rorty, el pragmatismo sería la antítesis del racionalismo, sería el “vocabulario de un maduro (des-cientifizado, des-filosofizado) liberalismo ilustrado”⁵⁹.

Ahora bien, ¿por qué cree Rorty que una poetización de la cultura promovería mejor las esperanzas de las sociedades liberales? ¿Por qué piensa que el racionalismo resulta inadecuado para el progreso social? Como hemos visto, una de las razones está relacionada con lo que Rorty llama “libertad como reconocimiento de la contingencia”. Esta es la principal virtud de una sociedad liberal. El intento tradicional de escapar de la historia y de la propia comunidad a fin de alcanzar una instancia absoluta no es más que -a los ojos de Rorty- una forma de consagrar como inmutables ciertos principios, prácticas y vocabularios contingentes, particulares y propios de una comunidad histórica determinada. El ironista liberal reconoce que es hijo de su tiempo, que no hay manera de escapar del vocabulario histórico en el que ha sido aculturado. En lugar de fundamentos, una política liberal sólo requiere que “llamemos

⁵⁷ Rorty, R., *CIS*, p. 52. Desde luego, aquí resulta problemático definir “mejor”. ¿Mejor según qué criterio? ¿para quién? En otro lugar Rorty responde: “Mejor en el sentido de contener más de lo que nosotros consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo” *¿Conocimiento o Esperanza? Una introducción al pragmatismo*, Traduc. E. Rabossi, Bs As, FCE, 1997, p. 14. Pero Rorty reconoce que la retórica de las democracias actuales es metafísica, de modo que, ¿a quién remite el ‘nosotros’? El “mejor”, ¿ha de entenderse también para aquellos que no son ironistas?

⁵⁸ Rorty, R., *CIS*, p. 53

⁵⁹ Rorty, R., *CIS*, p. 57

‘verdadero’ o ‘bueno’ a cualquiera sea el resultado de una discusión libre”⁶⁰. Estos encuentros libres y abiertos no se justifican por su eficacia en la búsqueda y obtención de la verdad, sino que deben ser fomentados por sí mismos. Fundamentar este tipo de prácticas supondría, según Rorty, un orden natural de temas y argumentos que es anterior a la confrontación entre nuevos y viejos vocabularios. Un orden así impediría tomar en cuenta los resultados de tales encuentros. Conforme a esto, distingue Rorty entre argumentación y conversación⁶¹. La primera supone un vocabulario común gracias al cual es posible alcanzar un consenso racional y apunta, en última instancia, a una meta natural: la verdad. En contraposición, la conversación se define como un proyecto típicamente europeo, carece de garantías epistemológicas y no tiene a la verdad por meta. La conversación es un fin en sí misma pues encarna las virtudes socráticas de disposición al diálogo, a escuchar a los demás y a medir las consecuencias que sobre el resto tienen nuestras acciones⁶². Los únicos límites que tiene la conversación son los que nos imponen nuestros pares conversacionales. Así, pues, el reconocimiento de la contingencia significa – piensa Rorty – un incremento de la libertad, pues implica el reconocimiento de que no hay principios suprahumanos que determinen nuestras elecciones y limiten nuestros vocabularios de deliberación moral.

Sin duda, no sólo puede parecer idiosincrásica la definición que da Rorty del término “conversación” (como algo contrapuesto a la argumentación), sino que resulta curioso que la búsqueda de la verdad sea vista como una empresa metafísica limitadora de la libertad. En efecto, ¿cómo se supone que el principio del “todo vale” sugerido por Rorty⁶³ habría de ser más eficaz a este respecto que la búsqueda de la verdad? ¿Qué sentido tendría conversar si esta actividad no estuviera al servicio de la resolución de problemas, como por ejemplo, qué hemos de creer, qué hemos de tener por justificado, qué hemos de considerar como justo, etc? ¿Por qué la discusión racional, tal como es concebida por Habermas, por ejemplo, habría de impedir tomar en cuenta los resultados consensuados de tales discusiones? Rorty no aclara este punto, y parece que lo contrario es lo verdadero, pues lo que plantean los trabajos de Habermas sobre competencia comunicativa no es más que un conjunto de condiciones formales-procedimentales que constituyen las condiciones de posibilidad de toda discusión posible, independientemente de los contenidos. Ni siquiera es preciso suponer, aquí, que dichos principios son a priori en sentido estricto, pues para Habermas son el fruto de un largo proceso que la humanidad ha transitado y, por tanto, no son objeto de una reconstrucción trascendental en el sentido clásico del término, sino de lo que Habermas

⁶⁰ Rorty, R., *CIS*, p. 84

⁶¹ Rorty, R., *CP*, p. 171.

⁶² Rorty, R., *CP*, p. 172.

⁶³ Rorty, R., *CIS*, p. 52.

llama “ciencias reconstructivas”⁶⁴. Aceptar reglas de argumentación como las que provee la lógica, la pragmática universal o formas reputadas de investigación no significa recaer en la metafísica (si es que le concedemos a Rorty el sentido peyorativo que le atribuye a este término), ni transgredir los límites que nos imponen nuestros pares, ni significa bloquear el camino de la investigación, sino, por el contrario, dar crédito a ciertas formas de razonamiento y principios que históricamente han sedimentado y han probado su efectividad para ciertos propósitos.

Otra razón que Rorty aduce a favor de la poetización de la cultura es la preservación del pluralismo y el aseguramiento de un espacio lo más amplio posible para la realización de las fantasías privadas. Para ello es esencial mantener claramente separadas las esferas pública y privada: “Mi cultura ‘poetizada’ es aquella que ha abandonado el intento de unir las formas privadas que uno tiene de tratar con la finitud propia y el sentido de obligación que se tiene para con otros seres humanos”⁶⁵. Para Rorty, la hegemonía de la retórica racionalista atenta contra la perfección individual y la recreación poética del yo, pues el racionalista (equiparado con el metafísico) sólo pretende alcanzar un vocabulario final que sea válido universalmente, que represente la verdadera esencia del hombre. El filósofo racionalista sugiere que lo más importante que hay en cada uno de nosotros es lo que nos une con los demás, lo que tenemos en común con el resto de los seres humanos.

Una vez más, en la descripción que Rorty nos ofrece no resulta claro por qué la esfera privada estaría mejor resguardada por una cultura poetizada. Es menester, pues, aquí, señalar dos cosas: en primer lugar, habría que preguntarse cómo el Estado liberal puede mantenerse absolutamente neutral con respecto a las cuestiones privadas o de la vida buena, esto es, hasta qué punto la primacía de la justicia sobre el bien, o la distinción entre lo público y lo privado puede establecerse tan limpiamente como parece suponer Rorty. Aunque Rorty, por ejemplo, ha argumentado que el liberalismo no presupone una teoría del sujeto, en la confección de su utopía liberal postula la necesidad de un vocabulario historicista y nominalista que atraviesa ambas esferas, la pública y la privada. Aunque la ironía sería asunto de los intelectuales, el resto de los ciudadanos serían nominalistas e historicistas por sentido común. En mi opinión, es manifiesto que ello tiene que dejar afuera otros ideales de realización personal; por ejemplo, ¿sería compatible la utopía rortyana con el fundamentalismo religioso o filosófico en lo privado? ¿Acaso la aceptación de la distinción público-privado no nos compromete desde un principio con un tipo de subjetividad que prioriza las cuestiones de justicia por sobre las de la vida buena? ¿Acaso los ideales de realización personal no están cortados a la medida de un ámbito público específicamente liberal? Parece

⁶⁴ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 y *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

evidente, pues, que también Rorty, en última instancia, modela su ideal de sociedad en función de un ideal de realización personal específico: el del ironista⁶⁶.

En segundo lugar, si bien tal vez pueda decirse, con Rorty, que el liberalismo es una forma de oposición a la metafísica⁶⁷, de aquí no se sigue que deba rechazarse toda forma de fundamentación. En efecto, ¿por qué la fundamentación de un orden político que asegura una distinción entre lo público y lo privado, que se desentiende de las cuestiones referidas a un *summum bonum* para concentrarse en aquellos asuntos que hacen al resguardo de la libertad personal, habría de ser, ella misma, un peligro para esta última? ¿Por qué el remedio al fundacionismo habría de ser una poetización de la cultura? Dice Rorty: “Una justificación circular de nuestras prácticas, una justificación que hace que un rasgo de nuestra cultura luzca bien remitiendo a otra o comparando nuestra cultura individualmente con otras por referencia a nuestros propios estándares, es la única clase de justificación que lograremos”⁶⁸. Con ello Rorty concede que el liberalismo no puede ser defendido argumentativamente frente a sus adversarios, pues cada uno argumentará circularmente a partir de sus propias premisas y de su propio vocabulario. A veces, Rorty sugiere que, a lo sumo, lo único que podría hacerse en estos casos es trazar una comparación entre los distintos sistemas sociales para evaluar las ventajas y desventajas prácticas que se siguen de su adopción⁶⁹. Pero es manifiesto que —de acuerdo a la concepción que tiene Rorty de los vocabularios— ello jamás podría servir como fundamentación de las instituciones liberales, pues aquello que se considere como ventajas y desventajas estará, a su vez, en disputa. Por eso Rorty acepta que tales comparaciones pueden ayudarnos a modificar nuestras creencias, pero sólo aquellas cuya modificación no es incompatible con las creencias “básicas” del liberalismo (por ejemplo, la distinción público privado o el *desideratum* de una eliminación del dolor y la humillación). De ahí que reduzca la pregunta “¿Por qué evitar la crueldad?” a esta otra “¿Cómo evitar la crueldad?”, y la pregunta “¿Por qué ser liberal?” a “¿Qué contribuye con nuestras instituciones liberales?”. No es casualidad, pues, que una evaluación crítica de los fines perseguidos por la comunidad liberal ceda el paso a una aceptación lisa y llana de la propia

⁶⁵ Rorty, R., *CIS*, p. 68

⁶⁶ Esta es también la tesis de Foelber, R., “Can an Historicist Sustain a Diehard Commitment to Liberal Democracy? The Case of Rorty’s liberal Ironist”, *The Southern Journal of Philosophy* (1994) Vol XXXII. En mi opinión, lo característico de la Modernidad no es la renuncia a establecer un *summum bonum* para concentrarse en cuestiones de justicia en sentido estricto, sino, como en todas las áreas de la vida social modernas, la formalización del bien, esto es, en sentido estricto, la renuncia a imponer un bien supremo sustantivo. Específicamente, en el caso de Rorty este ideal del bien estaría dado por lo que él llama “la creación de sí”.

⁶⁷ Cfr. Rorty, R., *CIS* y “Respuesta a Ernesto Laclau”, Mouffe, Ch. op. cit., p. 146

⁶⁸ Rorty, R., *CIS*, p. 57.

⁶⁹ Rorty, R., *CIS*, p. 53.

tradición⁷⁰. Sin embargo, frente al argumento de la circularidad, cabe decir lo siguiente: en primer lugar, aunque fuera cierto que no podemos dejar atrás nuestra tradición, de aquí no se sigue que no podamos cambiar algunas creencias que la constituyen; y éstas, llegado el caso, bien podrían ser las que para Rorty resultan definitorias de la tradición liberal. De modo que el problema de cómo y quién ha de definir nuestra tradición es un problema previo para el cual Rorty no ofrece una respuesta adecuada (¿es la distinción público-privado la que define nuestro vocabulario final, o simplemente los ideales de libertad e igualdad, lo cual no nos compromete necesariamente con el liberalismo?). Si no se aclara antes esta cuestión, entonces la comunidad de pertenencia en nombre de la cual habla (“nosotros”, los liberales) tampoco puede servirle a Rorty de base para su argumentación. En segundo lugar, tal vez sea cierto que la justificación es un asunto de coherencia con creencias que ya hemos aceptado, pero todavía de aquí no se sigue que esa coherencia deba ser siempre local o etnocéntrica. Si la comunicación entre comunidades distintas es posible, entonces es de presumir que hay efectivamente creencias comunes que pueden constituir el punto de partida de una discusión que trascienda las comunidades en cuestión. Por último, del hecho de que no podamos escapar del lenguaje en el que estamos inmersos no se sigue que cualquier justificación esté condenada a ser circular, pues a menos que se acepte que cada lenguaje determina por sí mismo la validez de todos los enunciados que pueden hacerse en él, las creencias sustentadas deberán mostrar su verdad y utilidad en el trato con el mundo. La posibilidad de ponerlas a prueba y ver si el mundo se comporta como ellas dicen nos abre las puertas a un enjuiciamiento racional del vocabulario en cuestión al tiempo que puede darnos razones para sustituirlo por otro más efectivo. Sin duda, como ha sido recalcado anteriormente⁷¹, la concepción que tiene Rorty de los vocabularios se ajusta demasiado bien a lo que Popper llama “el mito del marco”. En efecto, los vocabularios rortyanos constituyen totalidades cerradas que permiten la discusión racional sólo en su interior. La consecuencia inmediata de ello es que el propio marco –la tradición liberal, en el caso de Rorty– de toda discusión crítica. Una vez más, el fantasma del fundacionismo y la imposibilidad de dar cuenta de la lógica interna de las reformas parecen dejar al pragmatismo rortyano por debajo del falibilismo profesado por Peirce. En mi opinión, y contrariamente a lo que piensa Rorty, necesitamos fundamentar (si es que vamos a ser liberales) por qué la distinción público-privado es moral y políticamente correcta o, al menos, por qué creemos que asegurará la autonomía personal. Pero para ello debemos presuponer ciertos principios de justicia que delimiten

⁷⁰ Bernstein ha señalado que parece haber aquí una recaída en alguna suerte del “Mito de lo Dado”, pues Rorty acepta el estado actual de las prácticas sociales sin discusión alguna como base última de su planteo. Bernstein, R., “Philosophy in the Conversation of Mankind”, Hollinger, R., (comp), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985.

⁷¹ En el capítulo III.

estas dos esferas, pues la cuestión no es simplemente separar lo público de lo privado, sino determinar concretamente hasta dónde han de extenderse una esfera y otra. Pensamos que el Estado no debe entrometerse en la vida privada de los individuos, no porque la autocreación es un asunto privado, sino porque es injusto que lo haga. Son los principios de justicia los que articulan los ámbitos público y privado, y no al revés⁷². Pero, una vez más, determinar principios de justicia exige fundamentación, discusión racional acerca de necesidades e intereses y respuestas a preguntas tales como “¿Por qué no ser cruel?”. Rorty no toma suficientemente en cuenta el hecho de que desde un principio el liberalismo surgió como una forma, racionalmente justificada, de garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad personal. No es, pues, casualidad que Rorty se refiera paradigmáticamente a Platón (esto es, a un autor pre-moderno) cada vez que contrapone la figura del ironista liberal a la del metafísico⁷³. Argumentar en favor del liberalismo no nos compromete necesariamente con una actitud anti-liberal. El aseguramiento político de una esfera de autonomía personal es una excelente razón para argumentar en favor de la distinción público-privado, pero esto sólo puede hacerse si la cultura no es globalmente poetizada. El intento de fundamentar racionalmente nuestras instituciones no nos condena, como cree Rorty, a una justificación meramente circular⁷⁴, pues los principios liberales llevan inscrita en su seno la posibilidad de una crítica inmanente de la misma comunidad liberal. En este sentido son, como señala Wellmer, metaprincipios, es decir, principios que garantizan la confrontación crítica sobre diversas cuestiones sustanciales⁷⁵. Esto significa que dichos principios no sólo son menos contingentes de lo que Rorty supone, sino que son los garantes de un orden reflexivo, crítico y autocorrectivo que hace posible alejarse del fantasma del fundacionismo. Con todo, hasta aquí sólo hemos demostrado que el liberalismo no es incompatible con una fundamentación filosófica de sus instituciones. La pregunta es, ahora: ¿es compatible el liberalismo con una cultura “postmetafísica” como la imaginada por Rorty?

⁷² Sin embargo, esto no debería comprometernos con una distinción tan tajante entre lo público y lo privado como la trazada por Rorty. Rorty parece pensar que el espacio público es neutral con respecto a lo que hagan los individuos en sus casas. Incluso sugiere que se podría ser Nietzsche y Mill según los casos. En mi opinión, esto es discutible, pues las normas que definen el espacio público no sólo delimitan un ámbito de posibles formas de vida, sino que también forman parte de nuestra personalidad. No sólo nos definimos, como señala Rorty, por particularidades propias de nuestra situación en el mundo, sino por elementos que compartimos con otros miembros de la comunidad a la que pertenecemos. Si alguien profesa creencias nietzscheanas acerca del valor de la democracia, es difícil pensar que pueda sustentar sinceramente un aprecio por las instituciones en la arena pública.

⁷³ En las p. 61 a 69 de *CIS*, donde discute algunas afirmaciones de Habermas, Rorty parece atribuirle la misma intención platónica de unir lo público con lo privado; pero, ¿en dónde Habermas ha hablado de unir estas dos esferas?

⁷⁴ Rorty, R., *CIS*, p. 57

9.5. Liberalismo, ironía y redescrición

Considérense las siguientes afirmaciones que son centrales para definir la utopía pragmatista liberal de Rorty:

1) una sociedad liberal es aquella cuyos ideales pueden ser alcanzados por medio de la persuasión antes que por la fuerza, por la reforma antes que por la revolución y a través de encuentros libres y abiertos donde se contrastan las actuales prácticas con las sugerencias de otras nuevas⁷⁶.

2) nada puede servir como crítica de un vocabulario final salvo otro vocabulario; no hay ninguna instancia neutral a los vocabularios desde la cual elegir uno u otro⁷⁷

3) en una sociedad donde la ironía fuera universal no habría necesidad de trazar una distinción entre lógica y retórica, entre filosofía y literatura o entre métodos racionales o no racionales de cambios de creencia⁷⁸.

4) cualquier cosa puede aparecer como buena o mala de acuerdo a la redescrición que se haga de ella⁷⁹.

5) el ironista liberal no puede responder a la pregunta "Por qué debo evitar la humillación?"; está interesado simplemente en la pregunta "¿Qué humilla?"⁸⁰.

La afirmación señalada en 1) destaca, como un rasgo esencial de una sociedad liberal, la utilización de la conversación antes que la fuerza como motor del cambio político. Sin embargo, hay una ambigüedad con respecto a un término utilizado por Rorty: "persuasión"⁸¹. En efecto, ¿qué quiere significar Rorty con tal término? ¿Cómo distinguir entre persuasión y fuerza si "persuasión" no sólo puede aludir a "convencer mediante argumentos" sino también a cualquier tipo de conducta lingüística destinada a la mera manipulación? La distinción persuasión-fuerza no sólo tiende a difuminarse debido a que Rorty no distingue entre persuadir y convencer sino también debido a su declarado etnocentrismo y a las afirmaciones que hace en 3) y 4). Si es cierto que cualquier cosa puede aparecer como buena o mala según la redescrición que hagamos de ella, y también es cierto que "verdadero" y "bueno" se definen a través de criterios contextuales dependientes de cada comunidad o juego de lenguaje, entonces lo que para un liberal aparece como bueno o correcto bien podría aparecer de un modo opuesto para alguien que no es

⁷⁵ Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Frónesis, 1996, p. 192.

⁷⁶ Rorty, R., *CIS*, p. 60

⁷⁷ Rorty, R., *CIS*, p. 80

⁷⁸ Rorty, R., *CIS*, p. 83

⁷⁹ Rorty, R., *CIS*, p. 73

⁸⁰ Rorty, R., *CIS*, p. 91

⁸¹ Esto ha sido señalado por Apel en "¿Vuelta a la normalidad?" Apel, Cortina, De Zan y Michelini (comps), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991 y por Steinhof en "Justificación, liberalismo y crítica radical", Maliandi, R., Damiani, A (comp), *¿Es peligroso argumentar? Estudios sobre política y Argumentación*, Suarez, Bs As, 2002.

liberal. No es preciso pensar aquí en culturas extrañas; basta remitirnos al pluralismo y heterogeneidad irreductibles de las sociedades liberales contemporáneas. En un caso así uno podría esperar que una discusión racional estableciera criterios que permitan a los interesados distinguir entre persuasión y fuerza. Pero esto no es sencillo de llevar a cabo desde la posición de Rorty, pues sustenta como un rasgo característico de su sociedad ideal el reconocimiento de la tesis de que no hay instancias neutrales a los diversos vocabularios (afirmación 2). Pero, si usuarios de vocabularios distintos están condenados a ofrecer una justificación meramente circular de sus propias posturas, y si -como afirma Rorty- lo bueno y lo justo dependen de las redescripciones que realicemos de las cosas, las situaciones y las acciones, entonces no sólo la pregunta “¿Por qué no debo humillar?” no puede ser respondida por el ironista liberal, sino que tampoco puede serla esta otra: “¿Qué humilla?”⁸²

Otro tanto puede decirse acerca de preguntas tales como “¿Por qué no ser cruel?” o “¿Por qué ser liberal?”. En la descripción de Rorty, pareciera que las sociedades liberales compartieran de forma homogénea un único y mismo vocabulario. En efecto, sus apelaciones al *ethnos* de la comunidad liberal como instancia última sugieren alguna forma de tradicionalismo que se ajusta a la aceptación acrítica del vocabulario en el que uno ha sido aculturado. En este sentido, el etnocentrismo rortyano parece culminar en una variante convencionalista de fundacionismo cuyo propósito consiste en inmunizar contra la crítica al juego de lenguaje liberal: ni los liberales podrían aducir razones para convencer racionalmente a los no liberales, ni los no liberales podrían criticar racionalmente al liberalismo. Si no hay premisas comunes, no hay discusión racional. Ahora bien, puesto que las sociedades liberales albergan un sinnúmero de vocabularios diferentes (acerca de, por ejemplo, el sentido de los derechos fundamentales, la desobediencia civil o la relación correcta entre libertades individuales y justicia social), ¿cómo se supone que han de decidirse esos conflictos de vocabularios y cómo ha de hacerse valer la persuasión antes que la fuerza según la concepción de Rorty? De acuerdo a su concepción, una cosa es la “comunicación” y otra la “discusión”: “La comunicación no requiere más que el acuerdo en usar los mismos instrumentos para satisfacer necesidades compartidas. La discusión exige el acuerdo acerca de cuáles son las necesidades que tienen prioridad”⁸³. Pues bien, ¿qué sucede cuando de lo que se trata es de discutir acerca de las necesidades que deben tener prioridad? En la concepción de Rorty esto parece quedar librado a “la contingencia” de la historia. Si la discusión racional sólo es posible bajo el presupuesto de un acuerdo sobre los intereses y necesidades de los implicados, luego esos intereses y necesidades parecen sustraerse a la discusión misma. Pero, de lo que se trata, en sociedades pluralistas como las nuestras, atravesadas por

⁸² Esta es una observación realizada por Bernstein en *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Mass., The MIT Press, Cambridge, 1992.

conflictos de toda naturaleza, es de poder resolver esos conflictos de intereses de un modo racional. En mi opinión, siempre podemos criticar un vocabulario desde dentro en virtud de sus reglas lógicas internas y siempre podemos hacerlo también desde afuera, pues todos los vocabularios tienen elementos en común o guardan ciertas similitudes lógicas. Pero la negativa de Rorty a fundamentar su vocabulario no sólo puede ser rechazada por cuestiones lógicas, sino también por cuestiones morales y políticas. Necesitamos todo el tiempo justificar por qué ser liberales, por qué no ser crueles, por qué cuidar el entorno natural, por qué ser tolerantes, etc., si es que pretendemos al menos un mínimo de racionalidad en la conducción política de los asuntos sociales, si es que pretendemos hacer valer en todo momento la persuasión antes que la fuerza. Las decisiones acerca de qué intereses ponderar y qué necesidades atender no pueden quedar libradas al azar, sino que, por el contrario, deben ser objeto de la más seria discusión. Abandonar tales cuestiones a la mera "contingencia" o a alguna instancia no humana es, pragmáticamente hablando, exactamente lo mismo. Si las sociedades liberales han de asumir plenamente el carácter esencialmente humano e histórico de todos sus principios, esto es, si han de ser realmente autónomas, la discusión racional no puede detenerse frente a necesidades e intereses incompatibles, ni frente a la pluralidad de vocabularios ni frente al carácter contingente de la historia.

9.6 Conclusión

Si lo dicho hasta aquí es correcto, debemos reconocer que una cultura poetizada no promueve las esperanzas de una sociedad liberal mejor de lo que lo haría una cultura cientifizada. De hecho, la utopía pragmatista liberal de Rorty socava las bases que hacen posible el desarrollo de una sociedad liberal. Dicho de otro modo: las categorías de las cuales el filósofo norteamericano quiere desprenderse (tales como las oposiciones verdad-justificación, lógica-retórica, absoluto-relativo) no son en absoluto opcionales para la dinámica de las sociedades modernas. Esto no significa que debemos asumir las ingenuidades del racionalismo ilustrado, sino simplemente que ciertas nociones como verdad, objetividad, racionalidad y fundamentación parecen desempeñar un papel esencial en la determinación racional de las metas sociales⁸⁴. La fundamentación no es prerrogativa exclusiva de la filosofía sino una exigencia

⁸³ Rorty, R., *EC*, p. 66.

⁸⁴ Para los fines de la presente argumentación bastaría entender el racionalismo en el sentido de Popper: "El racionalismo es una actitud en que predomina la disposición a escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia. Fundamentalmente consiste en admitir que *'yo puedo estar equivocado y tú puedes tener razón y, con esfuerzo, podemos acercarnos los dos a la verdad'*. En esta actitud no se desecha a la ligera la esperanza de llegar, mediante la argumentación y la observación cuidadosa, a algún tipo de acuerdo con respecto a múltiples problemas de importancia (...) En resumen, la actitud racionalista (...) es muy semejante a la actitud científica, a la creencia de que en la búsqueda de la verdad necesitamos cooperación y que, con la ayuda del raciocinio, podremos alcanzar, con el tiempo, algo de objetividad" Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad., E.Loedel, Bs As, Hyspamérica, 1985, p. 392-392.

elemental que atraviesa a la vida social en su conjunto. En este sentido, parece más conveniente adoptar una concepción falibilista del conocimiento y de la racionalidad a la manera de los pragmatistas clásicos, de Popper o Habermas, que apostar por la mera contingencia y la poetización. No hay por qué entronizar un discurso particular como el discurso estético para evitar el fundacionismo ni entregar el destino de la comunidad liberal a la simple contingencia de la historia. Aunque la contingencia sea un factor ineludible que siempre debemos tener en cuenta, considerarla como una instancia irreductible a la reflexión crítica equivale, a pesar de las apariencias, al fundacionismo. Para decirlo en términos pragmatistas: si no es posible señalar una diferencia que haga realmente una diferencia en la práctica entre el fundacionismo y el “contingencialismo” ponderado por Rorty, entonces debemos concluir que la diferencia entre ambos no es más que verbal; pues, detener la conversación alegando un fundamento irrecusable, o detenerla alegando “este es mi vocabulario final”, el cual ya no es más susceptible de fundamentación alguna (pues toda fundamentación no puede menos que resultar circular) es, pragmáticamente hablando, lo mismo. Por el contrario, cabe afirmar que el reconocimiento de la finitud humana y del carácter histórico de nuestros principios no nos compromete necesariamente con una poetización de la cultura, sino con el falibilismo, con la idea de que la raza humana está condenada, para bien y para mal, a un proceso de aprendizaje indefinido, en donde cada generación no tiene más remedio que saberse imperfecta pero perfectible, y en donde la “dialéctica” entre verdad y justificación jamás se resuelve en ninguno de los dos polos. En una cultura en donde el falibilismo se constituye en el principio supremo, ninguna disciplina ocupa el lugar central (ni la ciencia, ni la política, ni el arte), pues en todas ellas se pueden tener aciertos y desaciertos, en todas ellas puede haber procesos de aprendizaje y de autocorrección. Ello implica, al mismo tiempo, que en cada una de las áreas de la cultura hay racionalidad, fundamentación, argumentación (como opuesta a la retórica) y, en cierto modo, “verdad”. Con todo, esto no es nada nuevo; se halla en los orígenes de la Modernidad y desde entonces no ha dejado de desplegarse sobre todos los ámbitos de la cultura. En este sentido, la utopía de una sociedad libre y cada vez más racional sigue teniendo el carácter de una tarea por realizar.

CAPITULO X

VERDAD, JUSTIFICACION Y REALISMO

Con el objeto de evaluar el programa rortyano de superación de la epistemología, en los capítulos precedentes he examinado diversas cuestiones en torno a los conceptos de verdad, justificación y realismo. Dicha tarea no sólo ha sido meramente destructiva, sino que, en cada uno de los casos, he insinuado alternativas a las concepciones criticadas. Ciertamente, las observaciones realizadas en torno de la justificación, la verdad y el realismo no han sido más que eso, insinuaciones; pero, no obstante, me parece que apuntan hacia una concepción del conocimiento bastante definida. Al propio tiempo, con ello se está indicando también que la expresión “superación de la epistemología” no puede significar el fin de una disciplina, con sus temas, problemas e intentos de solución, sino, meramente, el fin –a lo sumo- de un programa de investigación de varios siglos –el programa Descartes-Locke-Kant-, un final que no apunta al conversacionalismo etnocéntrico y anti-representacionista de Rorty, sino hacia una forma de realismo que podría denominarse “realismo pragmático”. En el presente capítulo, pues, quiero sintetizar los resultados de las discusiones anteriores y ampliar algunos aspectos que conciernen a los temas tratados a fin de presentar, de una manera más compacta, la visión del conocimiento que opongo a la que sustenta Rorty.

10.1 Justificación y verdad

En los capítulos III a VI me ocupé de las nociones de justificación y verdad. En ambos casos propuse una concepción “universalista” (para oponerme al contextualismo o etnocentrismo rortyano) de la justificación y de la verdad. Al propio tiempo, sostuve que los criterios de verdad, así como la justificación de las creencias, son indicadores de la verdad. Esto es algo que Rorty niega, sin embargo. Rorty piensa que no es posible (y no hace falta) la verdad como *telos* de la investigación porque cree que la verdad no puede ser una meta. Al mismo tiempo, intenta evitar todo discurso normativo que pretenda fundamentar las prácticas de justificación. Cualquier justificación de esas prácticas no puede ser más segura que las prácticas mismas. Pero ya hemos visto que no hay buenas razones para creer que la verdad no es la meta de la investigación, aunque hay que concederle a Rorty que el programa de una fundamentación absoluta de nuestro conocimiento no parece factible. Con todo, esta idea fundacionista no ha de ser confundida con un análisis a gran escala de las pautas de investigación, de conceptos generales como el de “evidencia”, “creencia”, “verdad”, etc., y de formas de inferencia y validación, cuya tarea,

pace Rorty, sigue siendo legítima. Por otro lado, si la justificación de las creencias y los criterios utilizados para ello no apuntan a la verdad, entonces no sólo pierden sus propiedades epistémicas, sino que, además, se torna ininteligible el significado de “justificado” y “justificar” en los contextos en los que está en juego el conocimiento del mundo. Una consecuencia de esto es que no habría forma de evaluar críticamente las prácticas de justificación que utilizamos. Esto puede observarse, de hecho, en la obra del mismo Rorty. El etnocentrismo rortyano culmina afirmando, precisamente, que sus criterios, valores y normas son los mejores porque son sencillamente los propios. Pero, puesto que declaradamente Rorty no puede ofrecer razones de ello, ese juicio no puede ser menos que arbitrario y caprichoso. Esto suscita inconvenientes a la hora de explicar la naturaleza del cambio conceptual. En efecto, el rechazo de premisas compartidas por diferentes comunidades, el rechazo de la posibilidad de que el mundo sea una fuente de apelación para dirimir disputas y el reconocimiento de que no hay una instancia externa a la cual apelar (y, por ende, la aceptación de que toda autojustificación no puede ser sino circular) torna sumamente difícil (si no imposible) explicar la reforma de nuestros estándares de justificación así como la idea misma de progreso.

En vistas de estos inconvenientes, he sugerido lo siguiente. Con respecto a la justificación de la creencia, he sostenido que los criterios que utilizamos para ello no pueden ser contextuales en ningún sentido interesante. Cuando abordamos esta cuestión desde un punto de vista normativo, no podemos dejar de pensar que, si ciertos estándares son adecuados para nosotros, tienen que serlo para toda comunidad. Por ejemplo, si creemos que la observación y la experimentación, junto con la discusión pública de los resultados, etc., son las formas adecuadas de alcanzar creencias que sirven para predecir el comportamiento del mundo, no puede ser el caso que eso sea adecuado sólo para nosotros y no para otra comunidad que, pretendiendo alcanzar el mismo poder predictivo, utiliza de hecho otros criterios (pongamos por caso, citar las Escrituras). Todas las comunidades humanas comparten ciertos intereses y propósitos –por ejemplo, predecir en mayor o menor medida cómo se comporta el mundo– de modo que es en virtud de esos intereses y necesidades compartidas que pueden establecerse comparaciones evaluativas entre diversas comunidades. Además, como se ha señalado en el capítulo III, todas las comunidades deben ajustarse, en mayor o menor medida, a los dictámenes de la experiencia para sobrevivir y desarrollar un cuerpo de creencias mayoritariamente coherente. A menos que se sostenga una tesis radical que afirme que cada cultura vive en su propio mundo, ello nos provee de elementos comunes, “neutrales”, para juzgar criterios y cuerpos de creencias ajenos. Al propio tiempo, la discusión entre Rorty y Putnam reveló importantes aspectos de la noción de “justificación”. Allí vimos que no sólo los estándares de justificación, sino la justificación misma es lógicamente independiente de la opinión de la mayoría de nuestros pares. Eso hacía posible trazar una distinción entre lo que *parece* correcto y lo que *es* correcto. Esto no implica que haya creencias justificadas independientemente de toda comunidad, pues, aunque lo

correcto es lógicamente independiente de lo que cree una comunidad particular cualquiera, no es existencialmente independiente de toda comunidad. Si no hubiera seres humanos, no habría creencias, directamente. La independencia lógica de la corrección supone, al mismo tiempo, cierta trascendencia del contexto: lo que creemos aquí y ahora como justificado, tal vez no esté correctamente justificado. Aunque nosotros ahora no podamos darnos cuenta de ello, tal vez comunidades futuras puedan reconocerlo, detectando errores inferenciales o exhumando nueva evidencia que da por tierra nuestros razonamientos. Como se observara oportunamente, esta trascendencia es condición de posibilidad del falibilismo en la justificación, del progreso en nuestros estándares de justificación y del aprendizaje a través de la historia. Nos permite contrastar lo que ahora consideramos como correcto con lo que otra comunidad, en mejores condiciones epistémicas, podría juzgar como correcto. Si redujéramos lo correcto a lo fácticamente sostenido como correcto, entonces ya no podría explicarse el error, ni cómo podemos aprender ni cómo es posible la autocorrección. Finalmente, el debate Rorty vs Putnam reveló el papel que desempeñan las idealizaciones. En este punto he sostenido que tales idealizaciones no deben entenderse en el sentido de una elucidación del concepto de verdad, sino, más bien, del concepto de justificación. Siempre que consideramos que una creencia está justificada, de un modo u otro suponemos como logradas (aunque sea aproximativamente) ciertas condiciones que juzgamos como las adecuadas para esa tarea. Estas condiciones, como señala Putnam, varían según los contextos y están sujetas a revisión, como el resto de nuestro conocimiento. Por ejemplo, en contextos relacionados a la investigación científica asumimos condiciones óptimas de luminosidad, que los instrumentos funcionan correctamente, que todos han tenido oportunidades equitativas de expresar su opinión, etc. Los errores en la justificación de la creencia pueden deberse al incumplimiento de alguno de esos factores, o bien a la inadecuación de esas condiciones mismas. Este último caso es el que interesa sobre todo a la epistemología. Tenemos que revisar entonces los estándares de corrección que estamos utilizando, la relación entre la evidencia y la verdad de las teorías, etc. Es la verdad la que nos guía en esta empresa de revisión: son buenos los criterios o estándares que conducen a ella. Una vez más, si los criterios que utilizamos en la investigación y en la justificación no fueran indicativos de la verdad, nada nos impediría utilizar unos en vez de otros. Al menos desde un punto de vista epistémico, ninguno sería preferible a otro¹. Con ello arribamos al concepto de verdad.

En el capítulo V sostuve, entre otras cosas, que el llamado argumento de la “falacia naturalista” no parecía funcionar cuando pretendemos definir a la verdad en función del concepto de “correspondencia” y, en cualquier caso, tampoco probaba lo que se suponía que debía probar: que el concepto de verdad no puede definirse. Esta es una importante razón en contra de la concepción minimalista de Rorty. Pero

¹ Digo “al menos desde un punto de vista epistémico” porque alguien –seguramente Rorty– podría sugerir que podemos preferir ciertos criterios de justificación en función de algo distinto que la verdad (por ejemplo, podrían preferirse los criterios que promueven el consenso). En ese caso, mi opinión es que no se trataría de criterios epistémicos, pues no son criterios que garanticen o pretendan una *mejor* justificación para la creencia.

además, sostuve que, a menos que pensemos en la verdad como algo distinto de la justificación y como una propiedad que los enunciados no pueden perder, no puede explicarse cómo es posible el falibilismo. En este sentido, también “lo verdadero” es lógicamente independiente de la opinión de nuestros pares. El capítulo VI en cambio intentó aclarar las vinculaciones entre los conceptos de “verdad” y “justificación”, así como el carácter trascendente de la verdad. Dicho carácter impide, por un lado, que se reduzca la verdad a lo que fácticamente es sostenido como verdadero, aunque, por otro, no debería impedir que, en determinadas circunstancias, lo que *es sostenido como verdadero sea verdadero*. Allí sostuve, además, que hay una doble conexión entre los conceptos de verdad y justificación. Desde un punto de vista pragmatista, aduje que, cuando hemos hallado razones convincentes para una creencia, no podemos sino aceptar dicha creencia. Desde un punto de vista epistémico, señalé que es el hecho de que justificamos las creencias a partir de otras que asumimos como verdaderas lo que justifica que creamos en lo que tenemos por bien justificado. Esta es una manera simple y simplificada –creo yo– de explicar la conexión epistémica entre los conceptos de verdad y justificación. Desde luego, puede hacerse más complicada apelando a nociones como la de una teoría ideal al final de la investigación o la de una situación ideal de habla²; pero, en esencia, una vez que descartamos que tales nociones permitan aclarar el significado de “verdadero”, no agregan sustancialmente mucho más a lo dicho. Ciertamente, siempre que buscamos justificar una creencia, recurrimos a las condiciones epistémicas que consideramos mejores para ello. En este sentido, tales idealizaciones poseen un contenido normativo. Pero, cuando han sido logradas (aunque sea aproximadamente) esas condiciones, es un asunto contextual. Lo importante es advertir que la observación del escéptico según la cual hay un hiato entre verdad y justificación parece pasar por alto el hecho de que en el proceso de justificación ya nos basamos en creencias verdaderas, y que la duda misma acerca de si lo que tenemos por justificado es verdadero supone razones para dudar, esto es, supone creencias que juzgamos verdaderas³. Con todo, decir todas estas cosas sobre el concepto de verdad y sus

² Mis simpatías están, en este sentido, con la propuesta fundherentista de Haack, aunque no estoy del todo seguro acerca de algunas objeciones que se han hecho a la utilización de conceptos idealizantes como el de “teoría hipotética ideal”. La que Haack llama “estrategia desde arriba”, se apoya en tal concepto. Según Haack, para que una creencia justificada sea verdadera, debería estar óptimamente apoyada por la experiencia y por todas las demás proposiciones relevantes, y éstas a su vez óptimamente apoyadas por la experiencia y por todas las demás proposiciones relevantes. Tendríamos, en ese caso, una justificación completa de la creencia en cuestión. Sería una teoría hipotética ideal capaz de sobrevivir a toda la evidencia basada en la experiencia y a un examen lógico completo. Ahora bien, una segunda estrategia aducida por Haack es esta: o bien existe una teoría ideal, o bien no existe; y si existe, o bien se la puede identificar con la verdad, o bien no se la puede identificar con ella. Si existe, y esa teoría es la verdad, entonces la justificación completa es indicación decisiva de la verdad de la creencia. Si no existe (o es falsa) entonces ni siquiera una justificación completa garantizaría la verdad de una teoría. Pero si la justificación completa no es suficiente, entonces nada lo es. Sólo que entonces, la investigación sería vana. Haack piensa que ello nos enfrenta a una situación parecida a la del Genio Maligno de Descartes. Ante esto, una respuesta podría ser que la misma hipótesis del Genio Maligno es ininteligible (Peirce); pero otra salida podría ser esta: puesto que el engaño sería absolutamente indetectable, sería para nosotros inútil desde un punto de vista epistémico. Haack completa estos argumentos con otra estrategia que llama “desde abajo”. Para una crítica de este tipo de estrategia desde el punto de vista de Williams, Cfr. Díaz Legaspe, J., “¿Tenemos conocimiento cuando justificamos? Michael Williams versus Susan Haack, Ponencia presentada en las XIII Jornadas de epistemología e historia de la ciencia, La Falda, Córdoba, Argentina, 28-30 de noviembre de 2002.

³ Como dice Wittgenstein: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza”, Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1995, # 115. Un argumento semejante aparece también en Peirce,

vinculaciones con la noción de justificación no nos dice mucho acerca de qué es la verdad. Diré, pues, un par de cosas al respecto.

Como es sabido, Aristóteles dijo: "Decir que lo que es no es o que lo que no es es, es erróneo; pero decir que lo que es es y lo que no es no es, es verdadero"⁴. Muchos son los filósofos que han hallado en esta definición un punto de partida para elucidar el concepto de verdad. Tradicionalmente, se ha asociado esta definición con la noción de correspondencia. En el capítulo VII he sugerido precisamente que la verdad puede entenderse, en cierto modo, como correspondencia. Usualmente (Rorty, por ejemplo), se dice que la verdad no puede ser correspondencia porque no podemos comparar una oración, enunciado o aserción con una realidad que está más allá del lenguaje. Puesto que no tenemos un acceso no mediado al mundo –se aduce– todo intento de comparar fragmentos de lenguaje con fragmentos de realidad está desencaminado de antemano. Pero, ¿por qué un defensor de la correspondencia habría de necesitar dejar de lado el lenguaje en su totalidad para comparar una oración asertada con la realidad? El requisito de que tenga que dejar a un lado aquello que lo faculta para comprender el mundo es, ciertamente, un requisito absurdo. Pero de aquí no se sigue que no haya correspondencia. Cuando entendemos una afirmación, sabemos qué es lo que tendría que suceder *en el mundo* para que sea verdadera. Es en el mundo, tal como lo entendemos, que las cosas deben suceder para que nuestras oraciones o aserciones resulten verdaderas. Es justamente cuando se pierde de vista este punto (porque se lo considera imposible, no obstante, o trivial) que empiezan a buscarse infructuosamente alternativas al concepto tradicional de verdad. Lo que se precisa, pues, no son alternativas a la definición aristotélica (ya sea en términos de coherencia, justificado en condiciones epistémicas ideales, conveniencia en el orden de la creencia, etc.), sino una elucidación de esa definición. La noción de verdad resultante no debería relacionarse con el realismo interno ni con lo que a veces se llama "un concepto de verdad intra-teórico", pues no hay nada con qué contrastar ese supuesto internismo de la verdad. La verdad no es interna a la teoría o al lenguaje porque tampoco puede ser externa a ellos. Se piensa erróneamente que, así como se suele hablar –también erróneamente– de lo que está afuera o adentro de la mente, también se puede hablar de lo que está afuera o adentro del lenguaje. Estas expresiones involucran confusiones categoriales⁵. Desde luego, una consideración seria de la noción de verdad como correspondencia debería aclarar la naturaleza de la relación misma, así como los polos relacionados. No puedo hacer eso aquí. Con todo, intentaré decir algo acerca de "lo que es" (lo que supuestamente es correspondido por lo que decimos) tratando de aclarar las formas de realismo que se desprenden de las discusiones de los capítulos VII y VIII.

Ch.S., "Some Consequences of four Incapacities", Buchler, J., (ed) *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, trad., Zucchi H., Bs As, Sudamericana, 1986, IV, 7, 1011b-27.

⁵ Cfr. Ryle, G., *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949, cap. 1.

10.2 Realismo y realidad

El propósito de la epistemología, desde el punto de vista de Rorty, ha sido buscar un fundamento ahistórico para nuestro conocimiento. La epistemología ha estado obsesionada con la búsqueda de la certeza. La idea de la mente como un habitáculo en donde aparecen representaciones, algunas de las cuales –las representaciones privilegiadas– nos proveen de esa certeza, ha estado en el centro de este proyecto. Si abandonamos la idea de que la mente, a través de la autorreflexión, examina sus ideas en el espejo interno, la búsqueda de un fundamento incorregible constituido por alguna representación privilegiada pierde su fuerza y razón de ser. Rorty también cree que si abandonamos esta teoría de la mente, no habrá mayores motivos tampoco para sostener la idea de verdad como correspondencia entre las representaciones y la realidad. Rorty piensa que la correspondencia y el realismo están comprometidos con la idea de que podemos efectivamente salir de nuestros sistemas representacionales para compararlos con una realidad en sí. Por “realismo” entiende cualquier teoría que sostenga que la meta del conocimiento es la representación adecuada de una realidad antecedente. El realismo es, pues, para Rorty, una concepción del conocimiento que busca constreñimientos normativos en la forma de una realidad dada antecedermente, ya sea que se piense en esta realidad en términos de objetos físicos independientes de la mente, en términos de datos sensoriales o de la naturaleza misma de la realidad. En contraposición a esto, sostiene que nuestras categorías no constituyen una reduplicación de una realidad en sí, sino que son herramientas que responden a nuestro interés por tratar exitosamente con el mundo. Puesto que no hay un punto de vista desde el cual observar si las representaciones se ajustan al mundo o no, el conocimiento no puede consistir en la correspondencia o adecuación de las representaciones con la realidad. Como ya hemos visto, tampoco el fundacionismo empirista del Mito de lo Dado ayuda a resolver esta cuestión, pues el contacto no mediatizado que tenemos con el mundo no es más, para Rorty, que un antecedente causal de la creencia, pero no una premisa cierta a partir de la cual puede fundamentarse el edificio del conocimiento. Esto motiva la posición de Rorty que ha sido criticada en los capítulos VII y VIII: el mundo no desempeña ningún papel epistémico a la hora de justificar las creencias. Como se ha señalado en el capítulo VII, aunque Rorty dice rechazar el realismo, al menos una forma de realismo no puede ser negada por él: aquella que sostiene que el realismo es una tesis ontológica. Entendido en este sentido, el realismo afirma que el mundo existe independientemente (Rorty diría: “causalmente independiente”) de nuestras representaciones del mismo. Searle ha tratado de fundamentar esta tesis mediante un argumento trascendental: el realismo (lo que Searle denomina “Realismo Externo”) es condición de inteligibilidad de la comprensión normal de las expresiones⁶. Cuando nos comunicamos profiriendo ciertas clases de expresiones en un lenguaje público, suponemos que las cosas tienen una manera de ser que es

⁶ Searle, J., *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 190.

independiente de las representaciones humanas. Las preferencias, en tanto expresiones realizadas en un lenguaje público, se suponen entendidas del mismo modo por cualquier hablante competente. La comprensión normal requiere de la identidad de la comprensión por parte del hablante y el oyente, y la identidad de la comprensión requiere que las expresiones traten de hacer referencia a una realidad públicamente accesible, a una realidad que es ontológicamente objetiva. Y la condición de accesibilidad pública para los fenómenos a los cuales nos referimos es la de que –sostiene Searle– la manera de ser de las cosas no dependa de mis representaciones o de cualquier otra persona en particular. Así pues, un lenguaje público presupone un mundo público en el sentido de que aquellas expresiones que pretenden hacer referencia apuntan a fenómenos ontológicamente objetivos. Para que podamos entender esas expresiones en términos de condiciones de verdad, tenemos que dar por sentado que el mundo posee una manera de ser que es independiente de nuestras representaciones:

“No sólo presuponemos que las cosas tienen una manera de ser independiente de nuestras representaciones, sino que *las cosas tienen un modo de ser en un ámbito públicamente accesible, es decir, ontológicamente accesible*. Mas el presupuesto de una realidad independiente de la mente contiene ya el presupuesto de una realidad independiente de la representación, y ese presupuesto es precisamente el realismo externo. El RE, así construido, es una restricción puramente formal. No dice cómo son las cosas, sino que las cosas tienen una manera de ser que las hace independientes de nuestras representaciones”⁷.

A partir de aquí se pueden inferir algunas consecuencias interesantes. En primer lugar, si se acepta que el mundo es independiente (causalmente) de las representaciones que nos hacemos de él, debe aceptarse que lo que el mundo es, sus objetos, propiedades y eventos, no dependen existencialmente de que los describamos o no. Antes de que la raza humana apareciese en la tierra, el mundo ya estaba ahí, con todas sus cualidades. Y cuando la raza humana desaparezca, el mundo seguirá siendo, más o menos, lo que actualmente es. ¿Y cómo era antes de que apareciese el hombre? Si consideramos que la mayoría de nuestras creencias son verdaderas, no tenemos otra respuesta que esta: más o menos igual que ahora, menos las producciones humanas, con montañas, agua, sol, árboles y estrellas. El hombre no ha creado materialmente esas cosas. Dar una respuesta distinta sería sostener alguna suerte de idealismo⁸. Estas consideraciones parecen apuntar al siguiente principio formal: lo pensemos o no, lo describamos o no, lo conozcamos o no, el mundo existe independientemente de nuestros intentos y logros cognitivos. Y si existe independientemente de nosotros, debe existir de cierta manera; esto es, debe haber propiedades,

⁷ Searle, J., *La construcción de la realidad social*, p. 194.

⁸ Por ejemplo, Kant no podría dar esa respuesta, pues para él el sujeto trascendental no sólo constituye las representaciones que nos hacemos de los fenómenos, sino que constituye también a los fenómenos mismos. Desde un punto de vista realista, sólo podemos decir que construimos nuestras representaciones del mundo, pero no al mundo mismo.

relaciones causales y eventos. Aceptar esto no significa afirmar que el mundo es representacionalmente independiente de nosotros, pues, si no hubiera seres humanos, no habría representaciones en absoluto; pero sí significa que el mundo tiene *una manera de ser*. Todos los problemas relativos a si el mundo posee una forma de ser o no, si nuestras descripciones capturan la esencia de las cosas, etc., surgen debido a que no tenemos otra manera de acceder al mundo sino a través de nuestras representaciones de él. Y, puesto que las representaciones dependen de intereses, objetivos y perspectivas, se concluye que esas representaciones no pueden representar al mundo en su forma de ser. Pero negar que, porque todas nuestras representaciones (o descripciones) dependen de nuestra perspectiva, no conocemos el mundo mismo o negar que por esa misma razón nuestras representaciones no representan, es una falacia. Ciertamente, todas nuestras representaciones dependen de un punto de vista, pero cuando son verdaderas, nos permiten saber cómo es el mundo (visto desde esa perspectiva).

Ahora bien, como se destacó en el capítulo VIII, sostener que el mundo es causalmente independiente de las creencias, es decir, sostener que el mundo es como es independientemente de cómo lo describamos, y negar al mismo tiempo que la forma de ser del mundo no desempeña ningún papel epistémico en la determinación del conocimiento, parece hacer del mundo una instancia inaccesible y desconocida para nosotros. Subrepticamente parece involucrar la noción de mundo en sí, algo que está más allá de nuestras concepciones, que nunca puede ser alcanzado, algo de lo cual no podemos hacernos ninguna idea y, por ello, no puede tener papel alguno en la justificación. Si aceptamos, en cambio, que el mundo nos es públicamente accesible, parecen disiparse las razones para negar que el mundo hace verdaderas las creencias. Qué es lo que sucede en el mundo tiene que ser esencial a la hora de determinar qué creencias son correctas y cuáles no.

Como hemos visto, el anti-representacionismo de Rorty rechaza esta posibilidad. En sentido estricto, Rorty no niega la existencia de representaciones; antes bien, niega que puedan ser premisas para la justificación, pues –sostiene– carecen de contenido proposicional. Las representaciones son únicamente un antecedente causal: “Una vez que la explicación y la justificación son apartadas no hay razón para objetar a las explicaciones de la adquisición del conocimiento en términos de representaciones”⁹. Ciertamente, este punto de vista suscita la siguiente pregunta: ¿Qué son entonces las representaciones? Si las representaciones carecen de todo contenido representacional, ¿Qué sentido tiene aquí hablar de “representaciones”? Por lo demás, en mi opinión, es preciso explicar el hiato que la distinción rortyana entre explicación y justificación (o entre causas y razones) suscita entre las representaciones *qua* antecedente causal y la creencia verdadera. Para Rorty, no hay mediación posible, pues afirma que no hay que confundir causalidad con justificación. La impresión en los sentidos no puede tener papel epistémico

⁹ Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 210.

alguno para la creencia: “la primera es una condición causal insuficiente e innecesaria para la última”¹⁰. La experiencia no juega, pues, ningún rol en el conocimiento. Pero el hecho de que un objeto *cause* en nosotros determinados efectos sin duda debería tener algún papel justificatorio. Por ejemplo, el *hecho* de que el fuego *cause* dolor cuando entra en contacto con nuestro organismo debería poder ser una *razón* para atribuirle determinadas propiedades, esto es, para *justificar*, por ejemplo, que el fuego quema. Asimismo, mi creencia de que el libro está sobre la mesa debería poder *justificarse* mediante el *hecho* –percibido por mi dadas ciertas condiciones- de que el libro está sobre la mesa. De otro modo, nuestras interacciones con el mundo no podrían articularse con nuestras creencias, y parece que dicha articulación es esencial si es que las creencias deben versar sobre el mundo. En ocasiones, cuando sugiere que la objetividad no es más que intersubjetividad, y que la justificación depende únicamente de la conversación con nuestros pares, Rorty parece desestimar completamente la referencia al mundo. Otras veces, afirma que si el mundo fuera distinto, las relaciones causales con él serían distintas y, en ese caso, también lo serían nuestras creencias¹¹. Pero, ¿por qué? Si las causas no pueden ser razones, si cómo impacta el mundo en nuestro organismo no puede entrar en el espacio lógico de las razones, ¿por qué relaciones causales distintas habrían de determinar creencias distintas? A menos que concedamos que la manera en que el mundo nos afecta tiene un papel epistémico que cumplir en la justificación de la creencia, parece que todo nuestro conocimiento *del* mundo no sería posible en absoluto. La resistencia que nos ofrece el mundo a nuestras acciones e interpretaciones –la segundidad de Peirce- tiene que ser incorporada a nuestra concepción del conocimiento. Lo primero que hay que observar es, pues, que, cualesquiera sean nuestras creencias, el mundo parece afectar nuestro organismo de formas variadas pero determinadas. Son las creencias las que, para ser verdaderas, deben ajustarse de algún modo a los efectos producidos por el mundo en nosotros, y no al revés. Seguramente, nuestro conocimiento del mundo ha sido modelado en cierta forma a partir del modo en que las cosas nos afectan; y cómo nos afectan ciertamente depende del tipo de organismo que tenemos. Nuestras categorías más básicas se han construido aprendiendo a captar cómo el mundo se resiste a nuestros intentos de modificarlo y cómo limita nuestras posibilidades de acción (descubrimos, por ejemplo, qué cosas son comestibles, qué cosas proveen calor, etc. interactuando con la realidad). Con el aprendizaje del lenguaje, el mundo adquiere un nuevo rango de significatividad, incluida la “resistencia del mundo”. Esta resistencia ciertamente desautoriza algunas interpretaciones que hacemos de las cosas. Es en virtud de ella que originariamente tenemos la impresión de que el mundo está ahí, independientemente de nosotros, y que no cualquier interpretación es correcta. Con todo, ¿cómo se explica

¹⁰ Rorty, R., *PMN*, p. 174.

¹¹ “Taylor piensa que, una vez que uno sale de debajo de la epistemología, desemboca en un ‘realismo no comprometido’. Yo pienso que se desemboca en una posición en la que la única versión del ‘realismo’ que le queda a uno es la trivial, carente de interés y de sentido común que dice que todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son. Esto carece de interés porque lo único que dice es que la producción de creencias verdaderas es una cuestión de relaciones causales entre los

que el mundo pueda tener un papel insustituible en la justificación y la verdad de las creencias? En este punto, sugeriré que una combinación de la triangulación davidsoniana con algunos aspectos de la teoría de los signos de Peirce puede resultar esclarecedor. Ello conducirá a lo que podríamos denominar “realismo pragmático”.

Como hemos visto, la triangulación que se da entre dos sujetos y un objeto constituye, para Davidson, una condición necesaria, mas no suficiente, de la posibilidad del pensamiento. En el capítulo VIII sugerí que sin la capacidad prelingüística para discriminar objetos del entorno jamás podría explicarse cómo es que aprendemos los rudimentos del lenguaje. Sostuve allí también que ese poder discriminativo era una forma de cognición o protoconocimiento. Con esto no pretendo señalar más que aquel tipo de conducta discriminativa que puede observarse en los animales y en los bebés. Aunque prelingüística, esa capacidad no involucra ningún tipo de inmediatez necesariamente. La percepción, por ejemplo, seguramente posee, independientemente del lenguaje, un carácter signico (en el sentido de Peirce); por ejemplo, el sonido de una campanilla es indicio de comida, etc. No puede haber un salto drástico entre el usuario de un lenguaje y un niño que todavía no ha aprendido a hablar. Desde el punto de vista de Peirce, esa capacidad de discriminación debería entenderse como una forma de conocimiento mediada por signos (aunque no simbólica) y por algunas formas, por muy primitivas que sean, de inferencia. Pues bien, creo que hay que pensar la triangulación como mediada por signos. Davidson enfatiza sólo el papel que desempeña la generalización, la similaridad percibida entre los dos sujetos involucrados. El niño encuentra similares las mesas, nosotros hallamos similares las mesas, y hallamos similares las respuestas del niño, así como el niño detecta la similaridad de nuestras respuestas cada vez que, en presencia de una mesa, decimos “mesa”. Pero está claro, además, que en todas estas relaciones, la palabra “mesa” está en lugar de la mesa real. En este nivel de generalidad, esto es así aun cuando el ejemplo se aplique a la situación de un perro que es entrenado: el perro oye un timbre y es alimentado; muy pronto saliva cuando oye el timbre. El timbre está en el lugar de la comida. También es manifiesto que, para que los dos sujetos se refieran a un mismo objeto, deben ser capaces de “interpretar” mutuamente (por muy rudimentario que sea todo esto) las manifestaciones y actitudes de la otra criatura hacia el objeto en cuestión. Esto es, deben ser capaces de entender esas manifestaciones y actitudes como signos que refieren al objeto presente. En consecuencia, las líneas que vinculan a los tres polos de la triangulación davidsoniana no pueden ser exclusivamente causales. Antes bien, esas relaciones están mediadas por signos. No se trata simplemente de estímulos y respuestas, sino de la definición de una situación. Un ejemplo importado de la psicología puede servir de ayuda.

usuarios del lenguaje y el resto del universo, y que si cualquiera de ambos fuera diferente, sus relaciones también lo serían”, Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Siguiendo los estudios de Leontiev sobre los orígenes y desarrollo de la indicación no verbal, Wertsch presenta el siguiente caso: en sus orígenes, el gesto indicativo es un intento insatisfactorio de alcanzar algo dirigido hacia un objeto. El niño pretende alcanzar algo que está demasiado lejos para él. Los movimientos de sus manos indican a la madre el objeto. Cuando la madre acude en su ayuda e interpreta la agitación de las manos como un movimiento indicador, la situación cambia drásticamente. El intento insatisfecho se convierte en un gesto para los demás. El intento frustrado de alcanzar el objeto ha tenido una respuesta, no del objeto, sino de otro sujeto. De este modo, otro sujeto –la madre- le otorga su sentido originario a los movimientos del niño. Solamente después, cuando el niño ha aprendido a conectar el intento insatisfactorio de alcanzar con la situación objetiva, el niño empieza a usar el movimiento como indicador. El movimiento originariamente dirigido al objeto ahora es dirigido hacia otro sujeto. El intento de alcanzar se ha convertido en una indicación. Hay que resaltar que el movimiento no se convierte en una indicación para uno mismo si previamente no ha sido una indicación para otro y así ha sido interpretado por el otro. El niño es la última persona en ser consciente del gesto¹². Este ejemplo no sólo ilustra cómo nos vamos sumergiendo en el mundo de los signos sociales paulatinamente (la tesis de Leontiev y Vygotsky era que todos los procesos intrapsicológicos tenían su origen en procesos interpsicológicos), sino también cómo, desde muy temprano, la figura de la triangulación davidsoniana –entendida como mediatizada por signos- desempeña su papel en la definición de una situación común (objetos y signos compartidos) y en el aprendizaje del lenguaje. El ejemplo muestra lo siguiente: a) que no puede haber signos si no hay por lo menos dos criaturas interpretantes; b) los signos no pueden referir a menos que haya un mundo en común; c) el manejo de los signos comienza mucho antes de que aprendamos a hablar; d) el papel esencial que desde temprano posee, no el concepto de verdad, sino la verdad misma. Explico esto último.

El gesto del niño tiene una doble dimensión referencial: por un lado, refiere al objeto x, que el niño pretende infructuosamente alcanzar, y, por otro, al otro sujeto que interpreta los gestos del niño. Únicamente en el caso de que la madre le alcance efectivamente el objeto x (y no cualquier otro) habrá comprendido correctamente los gestos del niño y, por ende, habrá aplicado con verdad el signo indicador (los gestos) al objeto referido. El niño, por su parte, únicamente haciendo los gestos indicadores correctos en referencia al objeto (es decir, aplicando con verdad los gestos al objeto), logrará en su madre la conducta deseada. La falsedad es sancionada, aquí, con la incompreensión. De paso, importa advertir dos cosas: primero, que la verdad (en este caso, la aplicación del signo al objeto correcto) tiene que ver con el mundo. Los gestos apuntan a un determinado objeto en el mundo. Pero, como el signo supone por lo menos dos sujetos, la aplicación verdadera del signo indicador supone también un acuerdo en el uso del mismo. Los dos sujetos deben coincidir en la manera de entender el signo. Segundo, se supone que, aun

¹² Wertsch, J., *Vygotsky y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 81.

antes de que el niño aprenda a correlacionar sus gestos con el objeto x, ya existe alguna forma de discriminación del entorno que permite individualizar al objeto en cuestión. Podemos, ahora, dar un paso más en el análisis.

Cuando un sujeto profiere una oración, implica con ello a un segundo sujeto al cual esa preferencia está dirigida (aun cuando se trata del diálogo consigo mismo). Esta intersubjetividad es esencial al pensamiento (Davidson) y al lenguaje (Wittgenstein). Cuando el otro sujeto entiende la preferencia, y se trata de una aserción, sabe qué la haría verdadera y, entonces, en la comprensión mutua se revela un mundo común compartido. No sólo el que ha hecho la preferencia sabe qué debería pasar en el mundo para que su afirmación sea verdadera, sino que el otro, si comprendió la preferencia, también lo sabe. Por ejemplo, cuando alguien profiere "El libro está sobre la mesa", tanto el hablante como el oyente saben qué es lo que tiene que suceder *en el mundo* para que esa preferencia sea verdadera. Puede haber muchas creencias coherentes con esa preferencia que justifican su creencia en ella (por ejemplo, que alguien haya dicho que dejó el libro sobre la mesa), pero esas creencias no hacen verdadera la preferencia. Sólo el hecho de que el libro esté sobre la mesa puede hacer eso.

En términos peirceanos esto podría redesccribirse así. Para Peirce, un signo o representamen es "algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, tal vez, un signo más desarrollado"¹³. Este signo creado es lo que Peirce llama interpretante del primer signo. El signo está en lugar de un objeto, no en todos los aspectos, "sino sólo con referencia a una suerte de idea, que a veces he llamado el *fundamento* del representamen"¹⁴. El interpretante es otro signo que se refiere al mismo objeto que el representamen. El objeto es lo representado por el signo en un cierto aspecto¹⁵. Ahora bien, aquí Peirce distingue entre objeto inmediato y objeto dinámico. El primero es el objeto tal como es representado por el signo mismo (lo que en términos fregeanos llamaríamos su modo de presentación), mientras que el segundo es la realidad que, por algún medio, arbitra la forma de determinar el signo a su representación (lo que podríamos llamar la referencia del signo). A diferencia del objeto inmediato, el objeto dinámico tiene una existencia independiente respecto del signo que lo representa. No obstante, para que el signo pueda representarlo, este objeto debe ser algo conocido para el intérprete, esto es, debe tener él —según Peirce— un conocimiento colateral que es el resultado de semiosis anteriores: "Objeto es aquello acerca de lo cual el signo presupone un conocimiento para que sea posible proveer alguna información adicional sobre el

¹³ Peirce, Ch. S., *La ciencia de la semiótica*, Bs As, Nueva Visión, 1986, p. 22. Versión original, en "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", Buchler, J., *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955, p. 99.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁵ Sobre la relación de representación, dice Peirce: "Estar en lugar de otro, estar en tal relación con otro que, para ciertos propósitos, sea tratado por ciertas mentes como si fuera ese otro", *Ibid.*, p. 43.

mismo”¹⁶. He aquí el punto de contacto con mi afirmación anterior según la cual, desde el punto de vista de la triangulación davidsoniana, debía presuponerse algún tipo de conocimiento sobre el cual descansa el aprendizaje del lenguaje. Ahora bien, la exigencia de que el objeto debe ser algo conocido para que el signo pueda representarlo, lleva a la afirmación de que el objeto también posee la naturaleza del signo: “Todo signo está puesto para un objeto independiente de él mismo, pero no puede ser un signo de ese objeto sino en la medida en que éste tiene él mismo la naturaleza de un signo, del pensamiento”¹⁷. El problema crucial es, pues, el de cómo es que comprendemos el mundo, los objetos y eventos de nuestro entorno que representamos mediante signos. Se trata de esclarecer cómo es posible lo que McDowell llama “apertura al mundo”.

Considérese, por tanto, la afirmación según la cual los objetos y eventos son signos. Lo que Peirce llama “objeto inmediato”, el objeto tal como es representado por el signo, depende, ciertamente, para su existencia de nuestras representaciones; pero el llamado “objeto dinámico”, la realidad referida, no. Todo signo, para existir, requiere de un intérprete; pero el objeto, en su pura materialidad, no requiere de un intérprete para existir. Ahora bien, cuando pensamos en un objeto o evento, o lo percibimos, aprehendemos el objeto tan directamente como aprehendemos el significado de una preferencia o de una señal de tránsito. Si los objetos son signos para nosotros, cuando captamos el sentido del signo captamos todo lo que hay que captar. El objeto mismo (o, en términos de Peirce, el objeto dinámico) constituye el soporte material, por así decirlo, del signo-objeto (así como las letras escritas en el papel o el sonido de la voz lo son de los enunciados). Con todo, hemos dicho que un signo es algo que está en lugar de otra cosa; por tanto, cabe preguntar: ¿en lugar de qué están los objetos y eventos del mundo *qua* signos? La respuesta pragmatista creo que tiene que ser esta: los objetos y eventos del mundo, en tanto signos, remiten a las consecuencias prácticas (en el sentido amplio utilizado por el pragmatismo), tanto efectivas como posibles, que se siguen (o seguirían) de nuestra interacción con ellos. Así como entendemos una afirmación cuando entendemos qué es lo que debería suceder en el mundo para que esa afirmación sea verdadera, así también entendemos el significado de un objeto o evento cuando entendemos qué sucedería si interactuásemos con él. Desde este punto de vista, las interpretaciones que hacemos del mundo se ponen a prueba, en última instancia, no tanto en el seno de la conversación (Rorty) cuanto en la práctica misma, en el trato con el mundo. *Pace* Rorty, es el mundo el que impone límites a nuestras interpretaciones

¹⁶ *Ibid.*, p. 24. Esto no significa que el objeto no es nada más que un signo, semejante al signo que lo representa. Lo que sostengo es que los objetos y eventos nos resultan significativos porque constituyen signos para nosotros, y que son los poderes causales de esos objetos y eventos lo que nos permite distinguirlos de los signos que usamos para representarlos. Podría preguntarse si las relaciones causales mismas han de ser, por tanto, también signos para nosotros. La respuesta es que, naturalmente, si esas relaciones causales han de ser inteligibles, también deben poseer la naturaleza del signo. Sin embargo, podría objetarse la tesis según la cual todo objeto ha de ser un signo (Moretti ha objetado esto en conversación). Así, por ejemplo, podría ser el caso de interacciones causales en las cuales los objetos que nos afectan no fueran interpretados por nosotros como signos. En ese caso, podría aceptarse el punto aunque cabría señalar, sin duda, que una relación de esa naturaleza carecería de todo significado cognoscitivo.

¹⁷ Citado por Deladalle, G., *Leer a Peirce hoy*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 141.

poniendo límites a nuestras posibilidades de acción. Los objetos y sucesos significan efectos sobre nosotros y posibilidades de acción, pero es el mundo mismo quien, a través de su “resistencia bruta”, impide que *cualquier* interpretación sea correcta. Ciertamente, como quieren Rorty y Davidson, no hay intermediarios epistémicos; interactuamos directamente, en un sentido causal, con el mundo. Pero los efectos que esas interacciones producen en nosotros no son ciegos¹⁸. En principio, vienen determinados biológicamente: todos los seres vivos pueden determinar, dentro de cierto espectro, qué cosas permiten su supervivencia, y qué cosas no¹⁹. Obviamente, en el caso del hombre, el lenguaje incrementa la significatividad de nuestro entorno. En uno y otro caso, esto no es extraño: las cosas impactan en nosotros *de un modo determinado* (el fuego, por ejemplo, puede producirnos dolor, proveernos de iluminación, etc). En la medida en que aprehendemos de qué formas diversas nos afecta el mundo, hemos ya elaborado una mediatización de esa “resistencia bruta” o segundidad que nos permite hacerla significativa. Dicho de otro modo: en la medida en que le damos status de signo a los efectos que el mundo provoca en nosotros, así como a los objetos y eventos que los causan, las resistencias que ofrece el mundo a nuestras interpretaciones de él son incorporadas al mundo de signos en el que estamos inmersos. Los impactos de la realidad son articulados por signos y se tornan, así, legibles, significativos para nosotros.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de aclarar lo que McDowell llama “apertura al mundo” y cómo es que la realidad puede tener injerencia en la justificación de las creencias. En efecto, ni bien se asume que los objetos y eventos del mundo tienen el status de signos para nosotros, se restablece un tipo de relación sin mediaciones con la realidad. No hay ninguna pantalla de ideas entre nosotros y el mundo, ni tampoco estamos encerrados en un círculo de creencias. No se trata –como he sugerido que es el caso de Davidson y Rorty– de que tenemos nuestro cuerpo de creencias, por un lado, y de que el mundo está “ahí fuera”, por otro, al cual sólo podemos acceder vía causalidad. Esto, como sostuve en el capítulo VIII, hace del mundo una instancia inaccesible. Nuestras cogniciones nos ponen en contacto con el mundo mismo porque el mundo posee ya una naturaleza signica. Dicho de otro modo: el mundo posee significado para nosotros; cuando lidiamos con él, lo aprehendemos directamente en su naturaleza signica. Antes de la adquisición del lenguaje, ya podemos distinguir y localizar objetos, eventos y personas. De un modo

¹⁸ Desde el punto de Peirce, una manera de ver por qué tal vez Davidson y Rorty niegan que las impresiones que son causadas por el mundo en nuestros órganos sensoriales tengan un papel en la justificación se debe a que conciben los *sense data*, sensaciones, etc. como aquello que Peirce llama “segundidad”. Tampoco Peirce pensaba que, sin la mediación de signos, tuviéramos conocimiento; pero de aquí no extrajo la conclusión de que la experiencia misma no tuviera nada que decirnos a la hora de justificar nuestras creencias, pues entendió que toda experiencia, en cuanto tal, ya estaba mediada por signos.

¹⁹ No estoy sugiriendo que los animales no racionales posean conceptos de igual forma en que los racionales sí los poseen. Davidson tiene razón al decir que tener un concepto es tener la capacidad de clasificar objetos, propiedades o eventos, al tiempo que tenemos conciencia de que lo clasificado podría no pertenecer a la clase asignada. Es decir, para tener un concepto, tenemos que tener la posibilidad de reconocer un error como error. Sin embargo, Davidson (y Rorty detrás de él) hace un corte demasiado tajante entre el hombre y el resto de los animales. Esto parece, sin duda, poco darwiniano. Una concepción más amplia de los signos, como la desarrollada por Peirce, permite hacer matizaciones más ajustadas a lo que parece ser la conducta animal. Recientemente, McIntyre ha argumentado en contra de Davidson y otros que, como él, distinguen tan tajantemente entre seres humanos y animales. Cfr. McIntyre, A., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.

rudimentario, esto seguramente involucra la intervención de signos. El mundo se divide en objetos que se pueden comer, manipular, que sólo otros pueden mover, etc. El lenguaje enriquece la significatividad de nuestra percepción. Empezamos a percibir el mundo no sólo mediante los órganos sensoriales, sino mediante el lenguaje²⁰. Cuando uno se toma en serio esto, se torna plausible el intento de explicar el papel epistémico de la realidad. Puesto que el mundo, tal como lo entendemos, está articulado por signos, nuestras creencias pueden ser contrastadas con él para su verificación. Ciertamente, el mundo impacta sobre nosotros, pero ese impacto no resulta indescifrable para nosotros, ni la causa del mismo resulta inefable. En los casos más sencillos, los efectos del mundo son signos cuya causa –los objetos y eventos del entorno- inteligimos en virtud de la forma en que nos afectan y de los instrumentos simbólicos de que disponemos.

Un par de aclaraciones finales. En ocasiones suele decirse que, puesto que el mundo a menudo desmiente nuestros esfuerzos por conocerlo, sin duda ha de reconocerse que posee alguna suerte de estructura y algún tipo de regularidad. De no ser así, sería difícil explicar cómo las especies han podido sobrevivir y evolucionar a través del tiempo. También sería difícil explicar por qué ciertas interpretaciones que hacemos de él fracasan una y otra vez (a veces de la misma manera). A veces se ha sugerido que la hipótesis de que el mundo tiene una estructura y presenta algún tipo de regularidad es la mejor explicación de que disponemos para dar cuenta de los fenómenos recién mencionados. El argumento me parece que es correcto, aunque insinúa una dicotomía entre lo que es interno a nuestras creencias y lo que es externo a ellas (sobre lo cual recae la hipótesis). En su lugar, y de acuerdo con lo desarrollado en el presente capítulo, se puede agregar lo siguiente. Ciertamente, nuestras creencias buscan ajustarse al mundo en el sentido de que buscan prever los efectos efectivos y posibles que el mundo ocasionará en nosotros en nuestro trato con él. Pero esta “estructura” y regularidad no tienen que ser meramente postuladas, sino conocidas como conocemos los objetos y eventos del mundo. Puesto que aprehendemos de un modo directo lo que sucede en el mundo, la forma de ser del mundo, junto con sus regularidades, no revisten ningún carácter misterioso. Con todo, en este punto, seguramente no es posible hablar de una “concepción absoluta” del mundo (Williams). El signo –enseña Peirce- refiere algo a alguien *en un cierto aspecto*, y no en otros. Cuando caracterizamos un objeto o evento, ineludiblemente estamos aludiendo a ese objeto en un cierto respecto que sólo cumple con determinados propósitos; no aludimos a él como algo que permite satisfacer todo otro propósito posible. En la medida en que se acepte (como hace Peirce) que el proceso de semiosis es infinito, no podemos, pues, agotar todas las posibilidades interpretativas del mundo; no hay una versión del mundo que abarque todos los aspectos posibles en que pueden entenderse las cosas.

²⁰ Parafraseo la expresión de Vygotsky “El niño empieza a percibir el mundo no sólo mediante sus ojos, sino también mediante el habla”, citado por Wertsch, J., op. cit., p. 125. Una idea semejante expresa Davidson en “Seeing through Language”, Preston, J., (ed), *Thought and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Seguramente, como sugiere Peirce, los juicios

Por último, como sostiene Davidson, seguramente muchas de nuestras creencias son verdaderas. Pero esto, de ser cierto, no lo es por razones coherentistas. Davidson asevera que, en los casos más simples, los eventos y objetos que causan la creencia determinan también los contenidos de la misma; pero, como vimos, resulta un tanto misterioso cómo sucede esto. En verdad, Davidson no ofrece una explicación clara de cómo es que el entorno “determina” lo que creemos. Esto se ve agravado por su concepción coherentista del conocimiento, que excluye la posibilidad de que el mundo haga verdaderas las creencias, y por su tesis según la cual sólo hay creencia cuando hay lenguaje. Mi articulación de la triangulación davidsoniana con la teoría de los signos de Peirce intenta completar el análisis. En parte, supongo que la verdad de la mayoría de nuestras creencias depende del hecho de que nuestro organismo ya está adaptado al entorno, y de que las habilidades que hemos desarrollado en tanto seres naturales deben ser suficientemente buenas y seguras como para permitirnos la supervivencia. Por otro lado, no sólo el aprendizaje del lenguaje, sino de los signos más rudimentarios, supone una interacción confiable con el mundo. En el ejemplo señalado por Wertsch, el niño jamás habría tomado sus gestos por alcanzar el objeto como un signo indicador si no hubiera podido discriminar previamente el objeto (y al otro sujeto, su madre), si su madre no hubiera entendido correctamente esos gestos y si ambos no hubieran tomado nota de la correlación entre los gestos, el objeto y el otro sujeto. Para ponerlo en el ejemplo de Davidson: el niño jamás habría llegado a tener la creencia de que lo que tiene enfrente es una mesa si previamente no hubiese podido distinguir de algún modo ese objeto, si no hubiera llegado a discriminar al otro sujeto implicado en la situación y si no hubiese podido aprender a correlacionar la palabra “mesa” con las diversas instancias de mesas (en otros términos, si no hubiese podido aplicar con verdad el término “mesa” a las distintas instancias de mesas). Con respecto a las creencias más simples, parece que en general no podemos estar equivocados, pues, si lo estuviéramos, ya no tendríamos en verdad creencia alguna. Lo que importa recalcar aquí, con respecto a este análisis de Davidson, es que los signos y la verdad desempeñan su papel mucho antes de lo que él supone. No se trata solamente de que la causa “determina” o “constituye” el contenido de nuestras creencias más básicas, sino de que dicho contenido surge debido a la asociación de ciertas percepciones que ya poseen algún sentido para nosotros con las expresiones lingüísticas que aprendemos. Se trata de un proceso de resignificación, en donde la corrección (o la verdad) desempeñan un papel tanto o más importante que la causalidad.

Hasta aquí, mi esbozo de una alternativa a la concepción de Rorty. Quedan numerosos problemas por tratar: cuál es la naturaleza de la correspondencia entre aserciones, enunciados, oraciones o creencias y el mundo, cuál es la naturaleza del juicio perceptivo, cómo afecta la teoría del signo de Peirce a nuestra concepción de la percepción, qué relación hay entre percepción y creencia, etc. Lo dicho en este capítulo y

perceptivos son involuntarios, pero no infalibles; pero su carácter de involuntarios depende de la articulación del sistema perceptivo con el lenguaje en el cual hemos sido entrenados.

lo sugerido en capítulos anteriores no constituye más que un programa, un punto de vista desde donde abordar todas estas cuestiones; no obstante, me parece que los enumerados (y otros más) son los problemas correctos que vale la pena tratar, y también creo que lo dicho hasta aquí indica bastante claramente por dónde hay que buscar las respuestas. Resta esclarecer, ahora, después de la crítica de Rorty, el status de la filosofía en general y de la epistemología en particular. A ello se aboca el último capítulo.

CAPITULO XI

LA FILOSOFIA DESPUES DEL FUNDACIONISMO

Desde que la filosofía fuera definida en términos generales como “amor a la sabiduría” muchos cambios y transformaciones han afectado a sus contenidos, a sus pretensiones y a su autocomprensión. El desarrollo de las ciencias experimentales modernas, la aparición de disciplinas autónomas como la sociología, la psicología y la lingüística, el supuesto final de la metafísica y la importancia que la literatura ha cobrado en el seno mismo de la filosofía han desatado dudas radicales sobre el estatuto cognitivo y profesional de esta disciplina y han mostrado cuán borrosos son sus límites¹. En retrospectiva, desacreditada la vieja tradición metafísica, pareciera que, a medida que diversos ámbitos de estudio cobran estatuto científico, la filosofía va perdiendo paulatinamente su terreno. En este sentido, se ha sugerido que la filosofía no es más que, en el mejor de los casos, el preludio especulativo de lo que posteriormente habrá de constituirse como una disciplina científica genuina. En otras ocasiones, sin embargo, se sostiene que la filosofía es indistinguible de la literatura o la política. Ante esta situación, cabe preguntar una vez más “¿qué es entonces la filosofía?”. ¿Cuál es su objeto de estudio? ¿Y en qué difiere, si es que en algo, del resto de las áreas culturales? La tesis, sostenida con vehemencia por Richard Rorty, es que la filosofía no es una disciplina autónoma. Dos son los criterios que le sirven a Rorty para fundamentar esta tesis: no hay algo así como un método filosófico, ni hay un conjunto de problemas característicamente filosóficos. La filosofía no sería más que crítica literaria; no sería más que el estudio comparativo de una determinada tradición literaria individualizable en virtud de ciertos autores y cierto estilo de escritura. Pues bien, en este capítulo final me propongo examinar la crítica rortyana de la filosofía a fin de sostener la tesis de que, a pesar de las intenciones del propio Rorty, ella conduce efectivamente al final de la filosofía. Al señalar las dificultades que esta posición comporta, espero perfilar una concepción de la filosofía que, dentro de ciertos límites, rescata su carácter propio frente a otras áreas de la cultura moderna. Finalmente, puntualizo qué queda para la epistemología una vez que nos desembarazamos del fundacionismo.

¹ Con todo, la idea de un final de la filosofía no es tan reciente. Por lo pronto, parece remontarse al siglo XIX. Según reza una conocida tesis de Habermas, al discurso filosófico le es inherente la conciencia de que la filosofía ha llegado a su final. Los numerosos intentos que, bajo distintos ropajes, se vienen sucediendo desde la muerte de Hegel no serían sino vanos intentos de

11.1 Filosofía sistemática vs. filosofía edificante. La crítica rortyana de la filosofía

Dentro de la filosofía moderna, Rorty distingue dos tradiciones básicas. La primera remite de un modo característico a Kant. En esta tradición, la filosofía aparece como una disciplina científica, seria, rigurosa, autónoma. Concibe la verdad como una relación entre la representación y lo que es representado. La segunda tradición, en la que se ubica el mismo Rorty, y que cuenta con autores como Nietzsche, Heidegger y Derrida, es la que tiene su origen en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Dicha tradición no se pregunta por la relación entre las representaciones y aquello que es representado, sino por las posibles interrelaciones entre esas mismas representaciones. A diferencia de la primera, esta tradición es holista y coherentista. La primera tradición concibe a la filosofía en un sentido escolástico o academicista; la segunda, historicista y pragmatista, identifica la filosofía con la crítica literaria. Esta distinción puede ponerse en paralelo con la diferenciación entre filosofía sistemática y filosofía edificante que Rorty traza en *Philosophy and the Mirror of Nature*². La primera es un tipo de filosofía centrada en la epistemología, constructiva y eminentemente argumentativa. Se trata de una concepción de la filosofía que pretende hacer de ella una ciencia estricta. Husserl, Russell, Descartes, Kant y Reinchenbach son ejemplos de esta tendencia. La filosofía, así concebida, es pensada como una disciplina autónoma, con ciertos problemas claramente definidos y recurrentes, como si hubiera una lista de ellos que se mantiene intacta de generación en generación. Es decir, problemas que todo filósofo debe tratar si pretende ser un profesional de la filosofía. Se trata de problemas como los referidos a la naturaleza del hombre, la relación sujeto-objeto, la relación entre lenguaje y mundo, la libertad de la voluntad, etc. En este sentido, la filosofía se concibe como una disciplina poseedora de un método puro, estrictamente filosófico. Con todo, esta concepción no es muy antigua. Sólo pudo acreditarse históricamente después de Kant, quien trazó una clara demarcación entre ciencia y filosofía que llegó a imponerse gracias a la idea de que el núcleo de la filosofía era la “teoría del conocimiento”, esto es, una disciplina que se ocupa de los fundamentos del conocimiento en general. Los filósofos anteriores a Kant todavía no se veían a sí mismos como profesionales de una disciplina distinta de la ciencia. Pero Kant logró transformar la filosofía en una disciplina “más básica”. Al atribuirse un conocimiento antes del conocimiento, la filosofía no sólo delimitó su propio terreno frente al resto de la cultura, sino que sentó las bases para autoatribuirse sus prerrogativas sobre las otras áreas culturales. Para ello Kant otorgó rango filosófico al concepto de “experiencia”, al entenderla como el resultado de la síntesis de intuiciones y conceptos. Así aseguró para la filosofía un campo de estudio propio, que resultaba inalcanzable para cualquier disciplina empírica. Esta concepción básica de la filosofía llega –según Rorty– hasta el positivismo lógico y la filosofía analítica contemporánea. Como hemos visto en el capítulo I, para Rorty, el llamado “giro lingüístico” no

ocultar este final. En este sentido, pues, sostiene el filósofo alemán, seguimos siendo contemporáneos de los jóvenes hegelianos. Cfr. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Bs As, Taurus, 1989.

² Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton university Press, 1979, cap. VIII.

habría sido más que un intento desesperado por sostener la “perspectiva trascendental” de Kant. Lo que vincula a la filosofía analítica contemporánea con la tradición de Descartes-Locke-Kant –afirma Rorty– es la idea de que la actividad humana fundamental –la búsqueda del conocimiento– se produce dentro de un marco que se puede aislar independientemente de la experiencia. La idea de que el conocimiento posee “fundamentos” depende de la suposición de que existe un marco *a priori* que determina de antemano los límites posibles de toda investigación. En este sentido, la filosofía analítica sería una variante de la filosofía kantiana caracterizada por considerar que las representaciones son lingüísticas más que mentales, y que la filosofía del lenguaje, y no la teoría del conocimiento en sentido estricto, es la disciplina que presenta los fundamentos del conocimiento³.

Con todo –observa Rorty– a pesar de los reiterados esfuerzos del positivismo lógico, en las áreas centrales de la filosofía analítica hay ahora tantos paradigmas como departamentos de filosofía. No hay consenso sobre cuál es el quehacer filosófico interuniversitario paradigmático, ni tampoco sobre cuál es el listado de problemas centrales a considerar. Según Rorty, la actual filosofía analítica solo tiene una unidad estilística y sociológica consistente en el ejercicio vacío de una técnica argumentativa al servicio de, en principio, cualquier tema de discusión⁴. De ahí su insistencia en que deberíamos abandonar el intento de dar definiciones de la filosofía que la desmarquen ahistóricamente de otras disciplinas académicas: “Deberíamos renunciar a la idea de que tenemos acceso a algunos superconceptos que no pertenecen a ninguna época histórica particular, ni a ninguna profesión particular, ni se adscriben a ninguna área cultural específica, pero que de algún modo inciden necesariamente en todos los conceptos subordinados y pueden ser utilizados para analizar estos últimos”⁵. Así pues, concluye Rorty, la filosofía no es el nombre de un género natural, sino únicamente el rótulo de uno de los casilleros en que, por razones administrativas y bibliográficas, se divide la cultura humanista.

La filosofía edificante tiene su punto de partida en la desconfianza hacia las pretensiones de la epistemología. En esta categoría entran autores tales como Heidegger, Nietzsche, James, Dewey, el segundo Wittgenstein y Derrida. Lo que tienen en común estos filósofos es su rechazo del representacionismo, su deconstruccionismo, su carácter “reactivo”. Se trata de filósofos revolucionarios, que en lugar de argumentar en el seno del discurso normal, introducen nuevos vocabularios, incommensurables con los anteriores, sin añadir que esos nuevos términos se ajustan mejor al mundo. Con todo, hay aquí matices. Si bien los filósofos mencionados son todos historicistas y antifundacionistas, en algunos casos –como en el de Heidegger, Nietzsche y a veces Derrida– sucede que incurren en un

³ Cfr. por ejemplo, Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978. Para Dummett, la filosofía del lenguaje viene a ocupar el lugar que antaño ocupó la epistemología. En este sentido, la filosofía del lenguaje es el fundamento del resto del conocimiento. En su caso, fue Frege quien puso a la filosofía en el sendero seguro de la ciencia.

⁴ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1982, cap. 12. Allí también dice: “El ideal de aptitud filosófica consiste en contemplar la totalidad del universo de aserciones posibles en todas sus relaciones de inferencia mutua, y por tanto ser capaz de construir cualquier argumento”, p. 219.

exagerado rechazo del pasado. Rorty coincide con Heidegger en que el poeta y el pensador son los legisladores no reconocidos de la comunidad⁶. Pero, mientras Heidegger pretende introducir una ruptura radical en el lenguaje sosteniendo que nada cambiará en el mundo a menos que nuestras creencias filosóficas lo hagan, Rorty cree que aquí debemos contentarnos con ser reformistas. Interpreta el anhelo heideggeriano como una recaída en el fundacionismo, en la creencia de que la filosofía constituye el fundamento determinante de la realidad. Se trata de lo que Rorty llama, en *Contingency, irony and solidarity*, “la ilusión del último filósofo”. Esta ilusión surge del anhelo de sublimidad histórica, de la ambición de una revolución total, del deseo de algo incommensurable con el pasado. En cambio, para Rorty, los filósofos no están en mejor situación para cambiar la realidad que los ingenieros, los abogados, los dramaturgos o los poetas. Su tarea es continua con la de la literatura y las ciencias sociales. Es la de denunciar las distintas variedades de sufrimiento y opresión en el seno de las sociedades liberales. Su misión es la de tratar de resolver problemas particulares que surgen en situaciones particulares, y no la de intentar llevar adelante una crítica radical de la sociedad en su conjunto⁷. En este sentido, Rorty reconoce que debemos abandonar la idea de una crítica de las ideologías, pues este concepto se basa en la oposición metafísica realidad-apariencia. Esto es, presupone que en algún momento llegaremos hasta el verdadero núcleo de todo lenguaje y conocimiento posible, o que alcanzaremos una concepción de la verdadera naturaleza humana en contraste con la cual podríamos denunciar como ideológicas otras concepciones ancladas en nuestro lenguaje y en nuestras instituciones. La reflexión teórica, al menos en este sentido, no es un instrumento de utilidad para resolver problemas sociales⁸. Aquí, la tesis de Rorty es que las sociedades liberales, en el fondo, ya están organizadas para combatir el sufrimiento y la opresión y, por tanto, no precisan una reformulación de sus fundamentos sino simplemente una atención al detalle⁹. La sospecha de que los problemas de las sociedades liberales se deban precisamente a cuestiones estructurales es, pues, dejada a un lado definitivamente por una concepción neopragmatista de la filosofía que apuesta decididamente por una política reformista liberal.

Así pues, la propia posición de Rorty se apega más ajustadamente al pragmatismo. Su concepción del pragmatismo pretende extraer los resultados de su crítica de la epistemología. A primera vista, el descrédito en que se ha sumido la filosofía postcartesiana podría sugerir también un final de la filosofía en cuanto tal. En efecto, si aceptamos, como hace Rorty, que la filosofía carece de un objeto de estudio propio y de un conjunto de problemas perennes abordables a través de un método específico, ¿en qué

⁵ Rorty, R., *CP*, p. 222

⁶ Esta concesión que Rorty le hace a Heidegger en Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 18 es en verdad inconsistente con la tendencia deflacionista de la filosofía del propio Rorty. Rorty no debería sumarse a la idea heideggeriana de que el pensamiento (en el sentido específico en que Heidegger lo entendía) o la historia de la metafísica determinan el destino de Occidente.

⁷ Esta es la misma objeción que Rorty formula a la llamada izquierda cultural de su país. Cf. Rorty, R., *Achieving our country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

⁸ Rorty, R., *EHO*, p. 26

sentido es posible seguir hablando de “filosofía”? Como sostendré luego, creo que si se acepta la crítica de Rorty, ya no es posible pensar en ningún futuro para esta disciplina. No obstante, Rorty no pretende –al menos en su retórica explícita– sostener ningún final de la filosofía. Una y otra vez insiste en que “la filosofía no es precisamente el tipo de cosa que pueda tener un fin”¹⁰. Lo que sí ha tenido un comienzo y parece ahora haber llegado a su fin es el programa epistemológico cartesiano-kantiano centrado en la concepción representacionista del conocimiento. Por tanto, aunque la filosofía no pueda acabar, sí pueden hacerse programas de investigación filosófica de cientos de años de antigüedad (como el tomismo, por ejemplo). Dicho final, sin embargo, no es el resultado de una crítica filosófica que nos permitiría pensar el representacionismo como una concepción errónea del conocimiento. Según la tesis de Rorty, los filósofos de este siglo nos han hecho ver cómo evitar el representacionismo; pero no lo han hecho resolviendo viejos problemas, ni señalando confusiones conceptuales, sino ofreciendo simplemente un nuevo lenguaje para describir el conocimiento y la investigación.

Rorty parte del supuesto de que la historia de la filosofía no es otra cosa que una sucesión de teorías filosóficas, cada una de las cuales intenta dar respuesta a un conjunto de problemas formulados y considerados únicamente por ellas mismas. Así, la historia de la filosofía aparece como una serie, no de soluciones alternativas a los mismos problemas, sino de conjuntos de problemas siempre diferentes¹¹. Desde este enfoque, la discusión interparadigmática entre distintas escuelas o programas de investigación carece de sentido o se torna fútil, pues no hay estándares de racionalidad compartidos que nos permitan alcanzar acuerdo alguno acerca de los métodos, problemas y soluciones posibles a ser considerados. De ahí precisamente que Rorty niegue que las filosofías de Dewey, Heidegger, Wittgenstein y Davidson nos faciliten una *mejor* comprensión de aquellos problemas considerados por la tradición epistemológica moderna. Cada tradición define sus propios problemas y presenta sus propias soluciones. No hay problemas eternos que se nos impongan toda vez que emprendemos una investigación filosófica.

De acuerdo a la lectura que Rorty hace de la historia de la filosofía, esta concepción deriva directamente del joven Hegel, pues fue él, precisamente, quien inauguró un nuevo género literario en el cual no había indicio alguno de argumentación. En este sentido, Hegel fundó la tradición ironista que el propio Rorty reclama para sí. Rorty interpreta el método dialéctico hegeliano como una mera técnica literaria: la técnica de producir cambios sorpresivos en la configuración de las cosas cambiando de vocabulario¹². Con ello, Hegel contribuyó a “quitarle a la filosofía carácter cognoscitivo, metafísico.

⁹ Rorty, R., *EHO*, p. 25

¹⁰ Rorty, R., *El giro lingüístico*, trad. G. Bello, Barcelona, Paidós, 1990, p. 166.

¹¹ Cfr. Prefacio de *PMN*, p. xiii y p. 263. El reconocimiento de la contingencia parece implicar, para Rorty, la discontinuidad de los problemas filosóficos a través de la historia. Cfr. También Rorty, R., “The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke”, en Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹² “En lugar de conservar las viejas trivialidades y elaborar distinciones que ayuden a darles coherencia, Hegel modifica constantemente el vocabulario en el cual se han formado las viejas trivialidades; en lugar de construir teorías filosóficas y de argumentar en su favor, elude la argumentación cambiando constantemente de vocabulario y cambiando con ello de tema. En la

Favoreció su transformación en un género literario”¹³. Así pues, el ironista piensa que los argumentos lógicos no son más que artificios para la exposición. Carecen, por tanto, de carácter probatorio, fundamentador. En su lugar, el “método” del ironista es la redescipción. Aquí, la lógica tiene una relación auxiliar con la dialéctica, la redescipción¹⁴. De ahí que Rorty considere que el progreso social discurre a través de innovaciones lingüísticas, no de argumentaciones o inferencias.

A partir de esta teoría de la redescipción, y siguiendo el *dictum* derridiano “Nada hay fuera del texto”, Rorty avanza la tesis de la filosofía como un género de escritura. Entenderla en tal sentido significa, fundamentalmente, rechazar la idea del texto como un conjunto de representaciones que nos permitiría ver, con mayor o menor fortuna según los casos, aquello que es representado. “Los textos –dice Rorty- comentan otros textos, y deberíamos cejar en nuestro empeño de evaluar los textos según la exactitud de la representación”¹⁵. De aquí extrae Rorty su idea de la filosofía como crítica literaria. En efecto, la crítica literaria, para Rorty, lejos de ser una disciplina cuasi-científica (es decir, una disciplina representacionista) constituye un comentario de textos. En este sentido, pues, la filosofía no es más que “un estudio comparativo de las ventajas y de los inconvenientes de las distintas formas de hablar inventadas por nuestra raza”¹⁶.

Llegados a este punto, Rorty define a la filosofía como una disciplina con límites difusos, organizada en torno de una tradición textual, pero que no pretende buscar en los textos planteos con pretensiones de validez que apunten a la resolución de problemas filosóficos¹⁷. Desde este enfoque, los textos de filosofía son considerados como meras abreviaturas de las creencias y prácticas sociales de los usuarios del lenguaje en cuestión. El rol del filósofo consiste, pues, en comentarlos, redescibirlos, y no en cuestionar su exactitud representativa, su pretensión de verdad.

En suma, la filosofía, para Rorty, no tiene una esencia propia en mayor medida que la literatura o la política. No hay un rasero común por el cual medir a Royce, Dewey, Heidegger, Tarski y Derrida para determinar quién es un “verdadero filósofo”. Tampoco es una disciplina cuasi-científica. Rorty la concibe más bien en una línea de continuidad con la literatura¹⁸. La filosofía, pues, se limita a introducir, como

práctica, aunque no en la teoría, eliminó la idea de llegar a la verdad a favor de la idea de hacer cosas nuevas”, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 78. En la misma página define en estos términos a la dialéctica hegeliana: “He definido ‘dialéctica’ como un intento de enfrentar vocabularios entre sí, y no meramente de inferir proposiciones unas de otras; la he definido, pues, como la sustitución parcial de la inferencia por la redescipción”.

¹³ Rorty, R., *CIS*, p. 79

¹⁴ En contraposición a esto, el metafísico es definido por Rorty como aquél que da prioridad a la lógica sobre la dialéctica.

¹⁵ Rorty, R., *CP*, p. 95

¹⁶ Rorty, R., *CP*, p. xl

¹⁷ “Únicamente podemos identificar a ‘los filósofos’ del mundo contemporáneo tomando nota de quienes se dedican al comentario de ciertas figuras históricas. La ‘filosofía’ en cuanto rótulo de un sector de la cultura, se reduce tan solo a un discurso sobre Platón, San Agustín, descartes, Kant, Hegel, Frege, Rusell... y gente de esta suerte. La mejor manera de entender la filosofía es como género de escritura. Sus límites, como los de cualquier género literario, no vienen impuestos por la forma o la materia, sino por la tradición”, Rorty, R., *CP*, p. 92

¹⁸ “Nosotros, en humanidades, nos distinguimos de los científicos naturales precisamente en no conocer de antemano cuáles son nuestros problemas y en no necesitar proveernos de criterios de identidad que nos confirmen si nuestros problemas son los

otras disciplinas, nuevas alternativas en la cultura, nuevos lenguajes, con el objeto de ampliar el repertorio lingüístico y argumentativo de la comunidad. Es decir, la filosofía se limita a ampliar la imaginación. Ciertamente, podemos sostener que ella se caracteriza por su estilo argumentativo. Pero Rorty no ve nada especial en ello. Es simplemente un estilo, una construcción literaria, pero no algo que nos conduzca al descubrimiento de una realidad que estaba ahí, a la espera de que alguien la desenterrase mediante “análisis” o “reflexión”¹⁹. La imagen del filósofo retratada por Rorty es la de un intelectual cuya conciencia está dominada por el sentido de la contingencia de la historia, por la contingencia del vocabulario que utiliza y por la sensación de que el discurso científico no es más que una forma de describirnos. La filosofía ha de abandonar, pues, su papel de supervisor cultural, que estaba asegurado por el tratamiento de las bases representacionistas de todo discurso²⁰, para convertirse en intermediario socrático entre discursos, promoviendo el acuerdo entre ellos e incentivando constantemente la conversación social. Rorty piensa que, en tal sentido, el rol social de los filósofos no es muy distinto al de los ingenieros y los abogados. Como ellos, el filósofo es útil para resolver problemas particulares que surgen en una situación determinada. Estos problemas aparecen cuando entran en conflicto conjuntos de creencias nuevas y viejas. En este caso, el deber del filósofo consiste en mediar entre el pasado y el futuro, es decir, en tratar de entretejer las viejas creencias con las nuevas de modo de facilitar el acuerdo en la comunidad. Rorty ofrece como ejemplos de tales conflictos aquellos acontecidos entre las intuiciones morales expresadas por la teología cristiana y la nueva imagen científica del mundo surgida en el transcurso del siglo XVII; o aquellos referidos a los intentos de compatibilizar la imagen darwiniana del hombre con la concepción metafísica según la cual el hombre se distingue del resto de los animales por poseer un “alma racional”. Pero esto no significa, en modo alguno, que este acuerdo sea posible en virtud de una matriz conceptual que únicamente el filósofo puede elucidar. Las premisas de toda conversación son radicalmente históricas y contingentes, y el filósofo no está especialmente dotado para ofrecer un tratamiento específicamente filosófico de ellas. Por tanto, “el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del Occidente más que exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna”²¹. Para ello, será menester introducir nuevos vocabularios que permitan al filósofo mediar entre las distintas voces de la conversación, intentando hacer ver cuáles son las mejores herramientas para disminuir lo más posible el sufrimiento y la exclusión social,

mismos que los de nuestros predecesores”, Rorty, R., *CP*, p. 218. También “La filosofía recibe el tratamiento de un género paralelo al drama, a la novela o a la poesía, de forma tal que es posible hablar de la epistemología común a Vaihinger y a Valéry, de la retórica común a Marlowe y a Hobbes, de la ética común a E.M.Foster y a G.E.Moore”, *Ibid.*, p. 66

¹⁹ Rorty, R., *CP*, p. 223

²⁰ En “Philosophy and Future” Rorty insiste: “Si dejamos de sentirnos en una posición que está en la cima de la jerarquía de las disciplinas, dejaremos de identificar nuestras prácticas profesionales con ‘el pensamiento racional’ o ‘la claridad del pensamiento’, estaremos en mejor posición para considerar la postura de Dewey de que nuestra disciplina no es más capaz de fijar su propia agenda que la ingeniería o la jurisprudencia. Admitir tal cosa nos ayudaría a prescindir de la idea de que los desarrollos científicos o políticos requieren fundamentos filosóficos”, Saatkamp, H. Jr, ed. *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt university Press, 1995, p. 201.

promoviendo, al mismo tiempo, la sensibilización ante lo nuevo y extraño, con el objeto de extender cada vez más nuestros valores liberales de tolerancia, persuasión y justicia.

11.2 ¿El final de la filosofía?

En lo que sigue, quisiera examinar la crítica rortyana de la filosofía a fin de sostener la tesis de que, a pesar de sus propias palabras, ella promueve efectivamente el final de la filosofía.

Para empezar, es conveniente observar que las consideraciones metafilosóficas están ineludiblemente ligadas a tesis filosóficas sustantivas sobre los más diversos tópicos. Y es razonable que ello sea así. En efecto, qué es o debería ser la filosofía depende de cierta comprensión de lo que constituyen los auténticos problemas filosóficos, su historia y el tipo de conocimiento que nos puede brindar la filosofía. Repasemos, una vez más, los rasgos generales de la concepción estándar de la filosofía criticada por Rorty. Se trata de una disciplina autónoma (esto es, claramente delimitada del resto de las áreas culturales), con un conjunto de problemas propios, fijos, y un método específico para abordarlos. Tradicionalmente se ha asociado esto a cierto anhelo de “pureza” del conocimiento filosófico. La categoría favorita, aquí, es la de “necesidad”: se supone que el filósofo accede a una específica región de la experiencia humana y que puede determinar de un modo *a priori* los límites de toda investigación empírica posible. En la medida en que la filosofía puede hacer esto, se convierte en una superciencia. Según Rorty, el ascenso y ocaso de la filosofía analítica habría seguido las siguientes etapas: 1) la filosofía analítica dejó de ser una disciplina históricamente asentada para convertirse en una disciplina centrada en el análisis lógico; 2) la misma noción de “análisis lógico” se volvió contra sí misma y la filosofía así entendida fue disolviéndose a través de las obras de autores como Wittgenstein, Quine, Kuhn y Sellars; 3) la filosofía analítica se quedó sin una misión o una metafilosofía; vacía de contenidos se redujo a mera técnica argumentativa; 4) ello abrió una brecha entre la filosofía analítica y la llamada filosofía continental; 5) la filosofía analítica ha quedado varada entre las humanidades, las ciencias naturales y las ciencias sociales sin saber muy bien en dónde ubicarse.

Ahora bien, aunque Rorty proviene de la tradición analítica, su crítica alcanza a la filosofía en su conjunto. En efecto, es claro que Rorty se refiere a Descartes, Kant, Husserl y a todos aquellos que creen que hay problemas filosóficos y un método filosófico. Lo que tienen en común todos estos intentos es la pretensión de ofrecer una teoría de la representación: se trata de problemas sobre la relación entre la mente y la realidad, o el lenguaje y la realidad, vistos como una relación entre un medio de representación y lo representado. Si uno sostiene que la mente o el lenguaje representan el mundo, entonces se verá impulsado a definir a la filosofía como aquella disciplina que trata los problemas de la representación. Desde *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty viene insistiendo en que debemos abandonar el

²¹ Rorty, R., *PMN*, p. 394

representacionismo y el fundacionismo que el primero conlleva. He aquí la conexión entre metafilosofía y tesis filosóficas sustantivas: si, como pretende hacer Rorty, nos desembarazamos del representacionismo y de la idea de que hay representaciones privilegiadas que deben ser analizadas por medio de métodos puros, luego pareciera que el ámbito de la filosofía, junto con su método, quedan a un lado. Ya no habrá problemas en torno a cómo es que las ideas o los enunciados representan la realidad ni ningún método específico que nos permita dilucidar cuál es la relación entre pensamiento y realidad. Pero, ¿cómo es que hemos llegado a esa conclusión? Aquí aparece otra tesis sustantiva de Rorty: filósofos antirrepresentacionistas como Dewey, Heidegger, Wittgenstein, Quine, Sellars y Davidson no nos han brindado -según Rorty- una mejor comprensión de los viejos problemas que ocuparon las mentes de Descartes, Kant, Russell o Carnap; tampoco nos ofrecen una concepción “más verdadera” o “correcta” del lenguaje, la verdad o el conocimiento. Simplemente, han ofrecido un nuevo vocabulario, una descripción más útil. Esta es, sin duda, la consecuencia de una variante de la tesis de la incommensurabilidad de los lenguajes (o vocabularios) que puede hallarse en diversas partes de la obra de Rorty y que hemos examinado en capítulos anteriores. No se trata de la conocida tesis kuhniana según la cual “científicos de paradigmas distintos trabajan en mundos distintos”, (pues Rorty reconoce que siempre podemos aprender un lenguaje extraño o dar una traducción de él en nuestro lenguaje²²), sino, de la concepción según la cual, ante la ausencia de un marco común y universal que pueda proveer de premisas para toda argumentación, no se podrá arribar a acuerdo alguno en la discusión²³. Puede haber, pues, comunicación, aunque no discusión o argumentación. De ahí que Rorty, en su discusión con los realistas y, en general, los representacionistas, insista una y otra vez en que no está esgrimiendo una versión más adecuada del conocimiento y del lenguaje, sino que está proponiendo un “cambio de tema”, ofreciendo un vocabulario más útil para ciertos propósitos²⁴. En capítulos anteriores ya he argumentado en contra de esta concepción del cambio conceptual. Aquí sólo quiero enfatizar, una vez más, que la apelación a la utilidad como forma

²² “La noción de un lenguaje intraducible al nuestro carece de sentido, si ‘intraducible’ significa ‘no aprendible’. Si puedo aprender un lenguaje nativo, entonces incluso si no puedo emparejar directamente las sentencias en ese lenguaje con las sentencias en inglés, puedo ciertamente ofrecer explicaciones plausibles en inglés de por qué los nativos dicen cada una de las cosas divertidas que dicen”, Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 215.

²³ Cfr. por ejemplo, Rorty, R., *CIS*, p. 50 y *¿Esperanza o conocimiento?*, trad. E. Rabossi, Bs As, FCE, 1997, p. 65 y 66. Aquí Rorty dice: “Uno puede estar comunicado y estar en desacuerdo sin involucrarse en una discusión (...) es lo que sucede cuando descubrimos que no podemos encontrar premisas comunes, cuando tenemos que concordar en que diferimos, cuando empezamos a hablar de ‘gustos diferentes’. La comunicación no requiere más que el acuerdo en usar los mismos instrumentos para satisfacer necesidades compartidas. La discusión exige el acuerdo acerca de cuáles son las necesidades que tienen prioridad”.

²⁴ Dice Rorty: “Nuestros esfuerzos de persuasión deben tomar la forma de una inculcación gradual de nuevas formas de hablar, más que de una argumentación directa en el estilo de las antiguas maneras de hablar”, Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999, p. xix. En *CP*, p. xliii, sobre la disputa entre pragmatistas y realistas, Rorty enfatiza, una vez más, el carácter indecidible racionalmente de la disputa: “No hay manera de zanjar el debate entre el pragmatista y su oponente apelando a criterios válidos para ambas partes. Este es uno de esos debates de todo o nada, en los que de nada vale tratar de hallar un consenso sobre ‘los datos’ o sobre lo que zanjaría la disputa. Pero que el debate sea intrincado no es razón para desestimarlos. No menos intrincado fue el debate entre religión y secularización, y si embargo fue importante llegar a resolverlo del modo que se hizo (...) Como su predecesora, no va a resolverse gracias a un nuevo y repentino descubrimiento de cómo verdaderamente son las cosas. Se decidirá, si es que la historia nos concede la suficiente calma, sólo gracias a una pausada y dolorosa elección ente imágenes alternativas de nosotros mismos”. Queda por averiguar aquí en función de qué se llevará a cabo esa “dolorosa elección”.

de camuflar el carácter irracional de dichos cambios resulta impropio, pues, si efectivamente no hay premisas comunes entre vocabularios o concepciones filosóficas que permitan determinar unívocamente qué es correcto, justificado o verdadero, no hay razón alguna para pensar que, cuando se trata de determinar qué es lo útil o conveniente, no nos encontramos con el mismo problema. Es claro que los contrincantes de Rorty juzgan más útil su propio vocabulario. En este punto, Rorty sigue la estrategia de Nietzsche y los nietzscheanos a la hora de juzgar el carácter racional y fundamentador de la argumentación. Como ellos, Rorty argumenta en contra de posiciones contrarias, señala contradicciones y fallos en la argumentación, pero, cuando se trata de su propio discurso, cuando se trata de brindar una concepción metafilosófica de su propia tarea, redscribe sus procedimientos señalando que, para sus argumentos y afirmaciones, no pretende verdad ni consistencia lógica, sino simplemente un carácter retórico, de sugerencia de una nueva forma de hablar. Sin embargo, parece obvio que la sugerencia de Rorty de un cambio de vocabulario supone una *evaluación* del vocabulario anterior. Rorty desestima el tradicional vocabulario epistemológico porque no cree que sea posible representar el mundo tal como éste es en sí mismo, porque no cree que la mente sea un teatro de ideas, porque no cree que la verdad sea correspondencia con la cosa. Y si no cree en los planteamientos de la epistemología moderna, debe ser por ciertas *razones*, pues el argumento de Rorty no es que debemos dejar atrás el cartesianismo porque a él personalmente no le resulta simpática esa filosofía. Pero, si su rechazo está motivado racionalmente, su metafilosofía es errónea y, por tanto, podemos examinar, desde un punto de vista lógico (y no sólo retórico) el valor de esas razones. Manifiestamente, como corolario de ellos se sigue que su comprensión del cambio conceptual también está equivocada.

Hay otra consecuencia indeseable que se sigue de la concepción rortyana de los vocabularios. Si es cierto que cada vocabulario o tradición instaura sus propios problemas, si es cierto que la historia de la filosofía está puntuada por rupturas siempre nuevas que cortan toda continuidad histórica, en fin, si es cierto que no hay problemas que se mantienen —con las transformaciones del caso— a través de la historia, entonces no sólo no es sencillo ver por qué aglutinamos textos tan disímiles como los de Platón, Aristóteles, Descartes, Santo Tomás, Kant, Locke, Frege, Moore, Austin, Russell, Husserl, Nietzsche, etc, sino que se torna casi inconcebible la idea de que los problemas del pasado son reformulados, abordados desde distintas concepciones y tratados por diferentes tradiciones. Se produciría una discontinuidad tal, que cada tradición sería incommensurable con las otras, aun cuando pareciera que están tratando los mismos problemas. Y es difícil ver cómo una disciplina podría sobrevivir a la ausencia de (al menos) una cada vez mejor reformulación de sus problemas. Parece más razonable, pues, pensar, como el mismo Rorty hace en otros contextos, que las rupturas en la historia de la filosofía sólo resultan inteligibles como tales sobre un trasfondo de importantes líneas de continuidad que les dan sentido y que nos permiten comprender por qué surgen las concepciones filosóficas que surgen, los problemas que se tratan y las

soluciones que se ofrecen. La idea de cambios abruptos, totales y radicales de vocabularios es sencillamente insostenible. La misma reacción de Rorty carecería de sentido si no apeláramos al trasfondo de la historia de la filosofía moderna. Si la filosofía de Rorty puede entenderse como un rechazo de los sistemas de Descartes, Kant y la filosofía analítica es precisamente porque comparte con éstos ciertos presupuestos transmitidos por la tradición filosófica. Ciertamente, muchos problemas filosóficos han desaparecido sencillamente con los cambios de vocabulario, pero también es cierto que muchos otros no²⁵; y son éstos los que nos permiten trazar importantes líneas de continuidad a través de la historia (que nos permiten entender al pragmatismo, por ejemplo, como un nuevo nombre para viejos modos de pensar, como dijo W. James). Si hoy en día es posible hablar de platónicos, aristotélicos, kantianos, humeanos, fregeanos etc., es porque los problemas que esos autores consideraron y las soluciones que aportaron tienen algo que decirnos a nosotros hoy en día. Así podemos concebir la dinámica histórica de crisis y revoluciones paradigmáticas como racionalmente motivadas y desarrollando aspectos de cuestiones no tratadas por nuestros antepasados.

Además, resulta sospechosa la radicalidad que la movida de Rorty comporta. Si bien *prima facie* Rorty apunta a la tradición Descartes-Locke-Kant, su crítica, como la de Nietzsche, Heidegger y Dewey, se extiende hasta Platón. La pretensión de sustituir un vocabulario que tuvo sus orígenes en Platón y que supuestamente llegaría hasta nuestros días por un lenguaje pragmático sugiere una recaída en lo que el mismo Rorty ha denominado "anhelo de sublimidad", el síndrome del último filósofo. Rorty ve el lenguaje de la metafísica arraigado en la misma praxis cotidiana²⁶. Incluso considera que el liberalismo de hoy en día haría bien en liberarse del vocabulario del racionalismo ilustrado para adoptar la filosofía pragmatista que él propugna²⁷. Pero si realmente ésta es su propuesta, Rorty no puede dejar de incurrir, después de todo, en aquello que le critica a Heidegger y Foucault: la idea de que el filósofo, desde sus alturas, intente cambiar de una vez por todas dos mil quinientos años de metafísica.

Otra cuestión básica es la del método y del papel que Rorty asigna a la argumentación en la filosofía. Como reconociera el propio Rorty ya en 1968, la historia de la filosofía está puntuada por

²⁵ Para presentar un ejemplo del mismo Rorty: en su artículo "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo" Rorty se plantea el problema de cómo extender paulatinamente la conciencia moral que subyace a la cultura de los derechos humanos. La respuesta de Rorty está construida sobre la base de su oposición a Platón y Kant. La idea de Rorty es que, si queremos extender ciertos valores morales, de poco nos servirán la mayéutica socrática o el imperativo categórico. En su lugar, Rorty recurre a Hume y propone una sensibilización ante el dolor de los otros fomentada por las novelas, el periodismo y la antropología cultural. Contrariamente a las concepciones platónica y kantiana, sostiene que no hay esencia humana donde asentar los derechos humanos. Pues bien, por qué se molesta Rorty en criticar el esencialismo de Platón y Kant si a) los vocabularios de estos filósofos son distintos del suyo y, por tanto, plantean sus propios problemas y b) los vocabularios son incommensurables. Y, por otra parte, cómo no ver aquí el mismo problema que Platón se planteara en el *Menón* y el *Protágoras* acerca de si la virtud es enseñable? Ciertamente, las respuestas no son las mismas, los valores que uno y otro propone propagar son diferentes, pero el problema, definido formalmente, es el mismo. ¿Y cómo explicar, desde la concepción de Rorty, el intento de Tarski por resolver las paradojas lógico-semánticas tradicionales? Los ejemplos pueden multiplicarse. Me parece que no considerar tales continuidades históricas es transportar la tesis de la incommensurabilidad al terreno de la historia de la filosofía una vez que ya, *de facto*, nos hemos aprovechado de sus continuidades.

²⁶ Rorty, R., *PSH*, p. xix.

revoluciones que pretenden hacer de la filosofía una ciencia. Todos esos intentos han ido en pos de un método distintivamente filosófico, un procedimiento que permitiera resolver los problemas planteados por los filósofos de manera consensuada. Pero nadie ha logrado dar con tal método. Y la razón fundamental, como señala Rorty, es que para postular un método hay que previamente haberse comprometido con ciertas tesis sustantivas. Desde Platón hasta nuestros días los filósofos han intentado definir el método propio de la filosofía, pero a la luz de lo acontecido, no hay ciertamente buenas razones para esperar que algún día un filósofo haga el ansiado descubrimiento²⁸. Pero la cuestión es distinta cuando se trata de la argumentación. Aquí pareceríamos tocar una condición ineludible del quehacer filosófico. Rorty enfatiza tanto la importancia de la redescrición y de la introducción de nuevas metáforas que la argumentación queda reducida a un mero artificio retórico, sin capacidad fundamentadora²⁹. Como hemos visto, lo verdaderamente importante es introducir nuevos vocabularios, recrear nuestra imagen de formas siempre nuevas y estimulantes. La filosofía cumple una labor fundamentalmente edificante. Esto se explica por la dependencia que toda forma de argumentación presenta respecto de un vocabulario dado. Las razones sólo cuentan dentro de un juego de lenguaje determinado, donde se comparten estándares de racionalidad, métodos y valores. Fuera de él, únicamente vale la retórica. Para decirlo en el vocabulario de Rorty: cuando del discurso normal se trata, la argumentación puede desempeñar su rol en la determinación de la creencia, pues ya hay premisas comunes y criterios previamente definidos que estipulan qué cuenta como una solución a un problema dado. Sin embargo, cuando pasamos al discurso anormal, la hermenéutica comienza su trabajo. Lo único que puede hacerse en estos casos es conversar y tratar de que el nuevo vocabulario sugerido luzca mejor que el antiguo; pero no hay, en sentido estricto, razones para aceptar o rechazar vocabularios. En ocasiones, incluso, cuando Rorty contrapone la tradición analítica a la versión ironista de la filosofía, pareciera estar sugiriendo que toda forma de argumentación es metafísica. De manera semejante al Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas*, Rorty insinúa que los grandes

²⁷ Esta es una de las tesis centrales de *CIS*. Cfr. cap. 3 y 4.

²⁸ En sus épocas de gloria los filósofos analíticos pudieron soñar con algo así como "el método filosófico". El atomismo lógico de Russell y Wittgenstein había introducido no sólo un conjunto de problemas específicos, sino un método característico para estudiarlos. Según Shapere, esta corriente estuvo apoyada en tres tesis que posteriormente, al ser puestas en cuestión, derribaron sus anhelos filosóficos: 1) que el lenguaje ordinario es vago e impreciso y que, por tanto, no permite una adecuada expresión de lo que queremos decir; 2) la idea de que una proposición expresa adecuadamente su contenido cuando representa o "copia" los hechos; 3) la función de la filosofía es la de remover las confusiones lingüísticas (Wittgenstein) o, además, descubrir la verdadera forma de los hechos (Russell). Según Shapere, los problemas en torno del concepto "hecho" y los inconvenientes originados por el intento de elucidar la verdadera forma lógica de las proposiciones habrían llevado a la crisis de las tesis expuestas. Shapere, D., "Philosophy and the Analysis of Language", en Rorty, R., (ed) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992. Cfr. también el artículo de Urmson, J., "The History of Philosophical Analysis", en esa misma colección. Según Urmson, el método del análisis lógico del lenguaje entró en crisis básicamente por tres razones: 1) por su esterilidad demostrada fuera del ámbito de la lógica y de la matemática; 2) porque se apoyaba en una errónea concepción del lenguaje y del pensamiento: la vaguedad del lenguaje ordinario no es algo que debe ser subsanado por medio de la construcción de un lenguaje ideal, pues éste no hace más que distorsionarlo, más que expresarlo en forma precisa; 3) porque no es cierto que el lenguaje ordinario sea inadecuado para expresar de forma precisa el pensamiento.

²⁹ Habermas critica esta concepción en "Coping with Contingencies", en Niznik, J., y Sanders, J., (ed), *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty, and Kolakowski*, Praeger, Westport, Connecticut, 1996. Para Habermas, la movida de Rorty comporta una errónea primacía del sentido sobre la validez.

cambios de creencia acontecen por “conversiones” causadas por la introducción de nuevas metáforas o nuevas formas de hablar. Sin embargo, incluso si Rorty tuviera razón en todo esto, quedaría por ver, primero, si en verdad no hay algún grupo de creencias o conceptos compartidos por todo vocabulario y, segundo, si es lícito supeditar la fuerza de la argumentación a la capacidad redescritiva de los vocabularios. No es para nada claro que las argumentaciones de los filósofos no sean más que un estilo retórico, esto es, un recurso que bien podría reemplazarse por otra forma de exposición de las ideas. Para expresar este punto de otro modo: ¿acaso contamos con otro procedimiento que no sea la argumentación para determinar si las teorías son de recibo o no? ¿De qué otra forma de justificación disponemos? ¿Es que disponemos de alguna facultad especial que nos permite juzgar la corrección de una teoría filosófica? Una vez que se concede que las razones sirven para dar apoyo a nuestras creencias, ya no pueden ser reducidas a un mero artificio retórico. En consecuencia, es en función del sustento argumentativo que evaluamos la validez de las teorías y que decidimos los cambios de vocabulario. Si actualmente nos parece que la explicación que ofreció Locke de cómo funciona el lenguaje es inadecuada, ello se debe a que tenemos razones para ello y, por ende, para dejar a un lado el “vocabulario de las ideas” del siglo XVII. Del mismo modo, si nos parece que la epistemología cartesiana es profundamente errónea, ello se debe a que actualmente consideramos que los problemas que suscita (la aparición del escepticismo, pongamos por caso) son un indicio de que ese vocabulario es insatisfactorio. Tenemos aquí, una vez más, razones para intentar plantear la cuestión desde otro punto de vista.

En síntesis, aunque Rorty no pretende anunciar explícitamente ningún final de la filosofía³⁰, creo que hay razones para sostener que, dada su crítica a la tradición filosófica, de sus afirmaciones se desprende exactamente ese anunciado final. En efecto, la filosofía, desde la perspectiva de Rorty, es una disciplina que carece de un método distintivo y de un conjunto de problemas propios. No parece haber allí pretensiones cognitivas ni fundamentación. Como vimos, la argumentación no es más que un artificio estilístico al servicio de la redescipción. La filosofía, como la literatura o la crítica literaria, se limita a introducir nuevas formas de hablar, a “ampliar nuestra imaginación”, pero no a resolver problemas filosóficos. Ciertamente, tiene su utilidad social, pero esta no requiere de un ámbito específico de trabajo. Hay problemas sociales, políticos, morales, científicos, pero no hay problemas filosóficos. Una vez que la filosofía es pensada en continuidad con la literatura, una vez que pierde su carácter irreductible, ¿en qué sentido podría aún sostenerse que la filosofía no ha muerto?

³⁰ En su artículo “Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein”, *CP*, p. 19-36, Rorty es consciente de las paradojas a las que da lugar la pretensión de un final de la filosofía a partir del descubrimiento filosófico de que la filosofía no es lo que los filósofos del pasado creyeron que era.

11.3 Entre la ciencia y la literatura: La filosofía como disciplina independiente.

Pueden extraerse de la discusión anterior algunos rasgos que parecen ser esenciales a la filosofía, si es que ella no ha llegado a su fin. Por largo tiempo la filosofía estuvo estrechamente vinculada a la religión. La Modernidad introdujo un cambio significativo en la redistribución de funciones de las diversas áreas culturales. La filosofía, la moral y el arte se desgajaron de sus contextos religiosos y, junto con la ciencia, se convirtieron en esferas autónomas. La especialización y la profesionalización ha sido el destino un tanto inexorable de todas las áreas culturales. A mi juicio correctamente, Rorty ha visto esto en el caso de la filosofía: la profesionalización ha ido de la mano de una delimitación de un objeto de estudio y de un método propio. Con ello también la filosofía ha pretendido apoderarse de un tipo de conocimiento especial, epistémicamente privilegiado, desde el cual juzgar al resto de las disciplinas. Según Rorty, una vez que este privilegio le es revocado al filósofo, la filosofía pierde su especificidad:

“Abandonar la idea del filósofo en cuanto persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce tan bien sería abandonar la idea de que su voz tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación. Sería también abandonar la idea de que existe una cosa llamada ‘método filosófico’ o ‘técnica filosófica’ o el ‘punto de vista filosófico’ que permite al filósofo profesional, *ex officio*, tener opiniones interesantes sobre la respetabilidad del psicoanálisis, la legitimidad de ciertas leyes dudosas, la resolución de dilemas morales, la ‘seriedad’ de las escuelas de historiografía o crítica literaria y otras cuestiones semejantes”³¹.

El supuesto que subyace a esta afirmación es que si la filosofía abandona el fundacionismo, debe abandonar también la idea de un campo de estudio propio. No es menester, sin embargo, extraer esta conclusión. Como argumentaré en breve, creo que es posible sostener la tesis de que la filosofía posee un conjunto de problemas que le son propios, sin comprometerse con el fundacionismo. Distinta es la situación de la noción de “método filosófico”. Por un lado, Rorty tiene razón al señalar los inconvenientes que tal noción comporta: es preciso comprometerse previamente con determinadas tesis sustantivas acerca de la naturaleza del conocimiento filosófico para, luego, delinear un método. Por otro, parece claro que, siempre que se ha propuesto un método específico –como el método fenomenológico, el análisis conceptual, el método trascendental, el método dialéctico, el método de las ideas claras y distintas, etc.,- los filósofos siempre se han quedado “cortos” en la caracterización de su propia actividad. En efecto, ni siquiera los promotores del método en cuestión se han limitado nunca a seguirlo puntillosamente. Su

³¹ Rorty, R., *PMV*, p. 392-393. Habermas critica las consecuencias que Rorty extrae de la renuncia al fundacionismo en “La filosofía como vigilante (Platzhalter) e intérprete”, en Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991. Para Habermas, la renuncia al fundacionismo no debería mezclarse con una tarea que sí le cabe a la filosofía aun hoy en día: la de ser guardiana de la racionalidad.

trabajo abarca un amplio abanico de actividades que en modo alguno se reduce a un proceso más o menos formal de describir, por ejemplo, los rasgos esenciales de las vivencias de la conciencia, o la estructura lógica de los enunciados, o las presuposiciones trascendentales de toda forma de conocimiento. Con todo, ello no debería ser una razón para negar la existencia de un punto de vista específicamente filosófico. También los epistemólogos contemporáneos han puesto en duda la idea de un “método científico”, y, sin embargo, nadie ha sugerido que la ciencia no es una disciplina o un área cultural específica. De modo que también en el caso de la filosofía tal vez podríamos pasárnoslas sin la noción de método y, aun, sostener cierta autonomía para ella.

Veamos, ahora, qué queda de la filosofía una vez que hemos renunciado al fundacionismo. Es obvio que el territorio de la filosofía ha variado constantemente con el tiempo. Hoy en día, obras tales como *La física*, *De motu animalium* y *De anima*, atribuidas a uno de los más importantes filósofos de todos los tiempos, no son consideradas, de acuerdo a nuestra segmentación de la cultura, obras “filosóficas”. Y viceversa, una obra como *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, que por su título parece anunciar un tratado de filosofía, ha sido escrita por lo que actualmente llamaríamos un físico o matemático. El ámbito de cada disciplina —y no sólo el de la filosofía— se define y redefine de acuerdo a las épocas. Esto sugiere una concepción de la cultura como un conjunto de saberes que, pese a las segmentaciones y especializaciones, guardan conexiones de diversa índole y que, en conjunto, sirven para resolver problemas diversos. Ciertamente, en ocasiones el aislamiento de un problema o un área de estudio puede resultar fructífero en un determinado momento de la investigación. Pero las vinculaciones con otras áreas es tarde o temprano imprescindible para que la investigación cobre todo su sentido. A veces, cuando surgen problemas nuevos, los tratamos a la luz de métodos y cuerpos de saber que, en casos más o menos semejantes, han dado resultado. Ello hace que, por ejemplo, el fenómeno del multiculturalismo sea abordado por la filosofía, la sociología, las ciencias políticas y la historia, y no por la física o la biología. Pero siempre hay conexiones entre las distintas áreas culturales. Y la filosofía no es una excepción. Darwin, Einstein y Freud han cambiado drásticamente nuestra imagen del mundo y del hombre y, así, han influido en epistemología, filosofía de la mente, filosofía de la cultura y en ética³². Y viceversa, las revoluciones en filosofía pueden motivar profundas transformaciones en otras áreas de la cultura como el arte, la literatura y la ciencia. Por lo demás, es evidente que teóricos como Durkheim, Mead, Weber, Piaget, Chomsky y Marx se han servido de la reflexión filosófica como una fuente esencial de motivación en cada una de sus respectivas áreas de investigación.

³² Sobre las implicancias de las revoluciones científicas para la filosofía, y especialmente, la importancia de Darwin para la epistemología, Cfr. Peirce, Ch., “The Scientific Attitude and Fallibilism”, en Buchler, J., *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955 y Dewey, J., “La influencia del darwinismo en la filosofía”, en Faerna, A., (ed), *Dewey. La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

¿Hay, pues, problemas filosóficos? En mi opinión, los hay en el mismo sentido en el que hay problemas científicos. Ciertamente, no hay aquí ninguna delimitación *a priori* de qué constituye, más allá de los avatares de la historia, un problema filosófico. La discusión de la posición de Rorty muestra, según creo, que muchos problemas desaparecen con los cambios de enfoque; pero también, que muchos otros perviven, son reformulados, abordados desde diferentes perspectivas y considerados en sus nuevas relaciones con otras cuestiones. La pregunta “¿Qué es la verdad?” ha tenido en vilo a los filósofos desde Platón hasta Putnam, y la cuestión de cómo se relaciona el lenguaje con el mundo continúa siendo una de las cuestiones más debatidas³³. Ciertamente, nadie discute hoy en día cómo hace el *Nous* para captar las esencias, ni cuál es la verdadera función del intelecto agente en el acto de conocimiento; pero tampoco los científicos contemporáneos discuten los problemas suscitados en torno al flogisto al explicar el fenómeno de la combustión, ni los astrónomos ocupan su tiempo debatiendo los problemas que suscitaba el paradigma ptolemaico. En una mirada histórica, pareciera que hay problemas sumamente generales, problemas que tienen que ver con el trato del hombre con su entorno y con sus pares, que suscitan un constante interés —ya sea que se trate de problemas que consideramos filosóficos, éticos, políticos, físicos, astronómicos o biológicos. No son estos, naturalmente, problemas “eternos”. Dependen de la situación histórica del hombre, de las transformaciones del mundo y de los intereses que guían a toda investigación; pero no por ello dejan de ser problemas específicos, abordados y abordables por filósofos, científicos o escritores de épocas diversas. Si se acepta esto para el caso de la ciencia y, a pesar de ello, no se pone en duda su estatuto, no veo por qué habría de cuestionarse la especificidad de la filosofía por esa misma razón.

Ahora bien, como se ha señalado en alguna oportunidad³⁴, en este siglo el péndulo de la filosofía ha oscilado entre dos extremos sin saber muy bien dónde ubicarse. Por un lado, la filosofía a tratado de convertirse en ciencia de la mano de los positivistas lógicos y de la fenomenología; por el otro, la filosofía ha sido asimilada a la literatura. En ambos casos, la jugada comporta una reducción de la filosofía a un ámbito distinto. La pregunta es, pues, ¿en qué podría consistir la especificidad de un punto de vista filosófico? Veamos, primero, las similitudes y diferencias con la literatura.

Es claro que las ideas filosóficas no tienen por qué aparecer exclusivamente en textos catalogados como “filosóficos”; no hay contextos privilegiados en donde deban aparecer cuestiones e ideas que tratan los filósofos. Podemos hallar cuestiones filosóficas, e incluso reflexiones sobre temas de ética, estética y metafísica en las obras de autores como Tolstoi, Kafka, Joyce, Shakespeare, Proust, Camus, Sartre y otros. Pero, si prestamos atención al tipo de textos que usualmente se clasifican como filosóficos, se observarán

³³ La primer oración del libro de Searle, *Actos de habla*, es precisamente “¿Cómo se relacionan las palabras con el mundo?”. Asimismo, considérese el problema planteado por Aristóteles en *Peri Hermeneias* sobre la relación entre pensamiento, lenguaje y realidad, una cuestión que llega hasta Frege.

³⁴ Por ejemplo, Putnam, en *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 267-271.

algunos rasgos particulares. En una primera aproximación, el grado de abstracción y generalidad. Los filósofos trabajan con conceptos sumamente generales, plantean usualmente cuestiones abstractas. Incluso ello ha sugerido a veces la idea de que el filósofo no se ocupa propiamente de la realidad "concreta", sino de puras abstracciones. No parece ser este el caso de géneros como la novela, el cuento o la poesía. Es cierto que un buen relato como *La metamorfosis* es algo más que la narración de hechos puntuales en la vida de Gregorio Samsa; pero la técnica empleada por un no filósofo es distinta: no está interesado en ofrecer su historia como apoyo de una tesis general sobre la situación del ser humano en el mundo. Este es, pues, en mi opinión, uno de los rasgos centrales que distinguen a la filosofía de la literatura: el carácter argumentativo. Como han señalado Derrida y Rorty, la filosofía es ciertamente escritura; pero es más que eso. Como la ciencia, no sólo pretende verdad para sus proposiciones, sino además, un apoyo argumentativo para sus tesis. El tema puede ser el mismo, pero el tratamiento que nos ofrecen de él el filósofo y el poeta o el escritor es diferente. Las exigencias a las que es sometido un texto filosófico no son las mismas a las cuales se ve confrontado un texto literario. De un texto filosófico esperamos —siempre hemos esperado— no sólo que nos muestre una cuestión, un problema o una idea; no esperamos sólo ciertas pretensiones de verdad, sino una justificación de aquello que se sostiene como verdadero. No tiene sentido esperar apoyo argumentativo de lo que el poeta, por ejemplo, sostiene en su poema. Arruinaríamos el poema si buscáramos en él razones para lo que se dice. Desde un punto de vista pragmático se podría decir: el poema no está hecho para el mismo fin para el que está hecho un artículo o tratado de filosofía. Se trata de herramientas distintas para objetivos distintos. Ni siquiera es preciso que un texto literario pretenda verdad para sus proposiciones. Los hechos narrados en una novela no precisan ser ciertos, pues no se los está esgrimiendo como ejemplos a favor o en contra de ninguna tesis. Un escritor tiene la entera libertad de narrar una historia falsa, jugar con posibilidades inverosímiles sin preocuparse por el problema de la verdad. Ciertamente, hay textos filosóficos que no son argumentativos (o eminentemente argumentativos). Pero en la medida en que nos acercamos a ellos con una mirada filosófica, los leemos en función de sus pretensiones de verdad, de resolución de algún problema y del sustento argumentativo que puede ofrecerse para sus tesis. El texto es una instancia de discusión, una oportunidad para preguntarnos y preguntarle al autor por qué dice lo que dice, qué razones tiene para lo que afirma. No disponemos de otro recurso que la argumentación para evaluar un texto filosófico; no poseemos una facultad especial, más allá de la discusión racional, que nos permita decidir justificadamente acerca de la corrección o incorrección de lo que se sostiene en un texto. Naturalmente, podemos admirar el estilo con que un texto filosófico está escrito. Eso nos pasa a menudo cuando leemos a Nietzsche, Russell, Hegel o Platón; pero, cuando hacemos eso, no estamos considerando sus afirmaciones en su valor de verdad ni esgrimiríamos sus cualidades estilísticas como una *razón* para creer en sus afirmaciones.

¿Y por qué no asimilar la filosofía a la ciencia? Esta cuestión depende de lo que entendamos por ciencia. Kant quiso poner a la filosofía en el seguro camino de la ciencia, y esa fue la intención también de Husserl a principios del siglo XX. Pero lo que tenían en mente ambos autores no era simplemente la idea de ciencia empírica, sino la de la filosofía como una ciencia rigurosa, "sin supuestos". Era la idea de la filosofía como ciencia estricta, según reza el conocido trabajo de Husserl de 1911. Y aquí, desde Hegel hasta Rorty, los filósofos han estado en lo correcto —según creo— en criticar los anhelos fundacionistas de la filosofía: el filósofo no tiene acceso a un ámbito epistémicamente privilegiado, no puede ofrecernos un conocimiento más seguro o fiable que el que nos brindan las ciencias fácticas³⁵. Con todo, de aquí no se sigue una consecuencia que Rorty pretende extraer: la de que deberíamos renunciar a la pretensión de reconstruir el entramado conceptual que subyace a nuestra comprensión del mundo. Puede sostenerse que Kant introdujo un modo nuevo de fundamentación en filosofía. Llamó "trascendental" a un tipo de investigación que se centra sobre las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia. Intentó analizar los conceptos de los objetos que ya siempre empleamos de manera intuitiva. Pero entendió que tal empresa era una reconstrucción no empírica de las realizaciones habituales del sujeto cognoscente. Con ello intentó ofrecer una fundamentación trascendental de la posibilidad de la física de su tiempo. Ahora bien, los programas que, en el siglo XX, se han desarrollado siguiendo esta línea, como los de Strawson o Habermas, han abandonado las pretensiones fundacionistas de ofrecer un reaseguro trascendental para el conocimiento, mientras que han conservado la idea de reconstruir los presupuestos del conocimiento y de la acción que intuitivamente manejamos de un modo u otro. En efecto, ni Strawson ni Habermas intentan deducir conceptos puros del entendimiento de la unidad de la autoconciencia, sino que se limitan a analizar los conceptos y reglas en los que se basa cualquier experiencia o acción. Esta reconstrucción es, como en ciencia, hipotética y, por tanto, sujeta a revisiones. Strawson, por ejemplo, define así la tarea del filósofo: "Así como el gramático, y especialmente el gramático moderno modélico, trabaja para elaborar una explicación sistemática del sistema de reglas que observamos sin ningún esfuerzo cuando hablamos gramaticalmente, el filósofo lo hace para conseguir una explicación sistemática de la *estructura conceptual* general de la que nuestra práctica diaria muestra que tenemos un dominio tácito e inconsciente"³⁶. Con ello, Strawson resignifica la palabra "análisis", que siempre fue central en la tradición analítica. En lugar de entenderla en un sentido reductivo —esto es, como la descomposición de ideas complejas hasta alcanzar elementos simples que, supuestamente, permitirían obtener una

³⁵ La renuncia a las pretensiones fundacionistas ha sido caracterizada por Rorty como una "des-trascendentalización de la filosofía". Como se señalara en el capítulo II, la filosofía trascendental se habría caracterizado, según Rorty, por los siguientes tres rasgos: 1) por el intento de hacer de la filosofía un tipo de saber apodíctico, no empírico; 2) por la noción de que hay algo llamado "naturaleza del conocimiento" que puede ser estudiada por métodos filosóficos no empíricos, y 3) que las afirmaciones de la filosofía pueden utilizarse para juzgar las pretensiones cognitivas del resto de las áreas culturales. Las críticas de Sellars, Quine y Wittgenstein habrían derribado estas aspiraciones de la filosofía de convertirse en superciencia. Cfr. Rorty, R., "Epistemological Behaviorism and the De-Trascendentalization of Analytic Philosophy", en Hollinger R., ed., *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985.

comprensión clara de los significados complejos- sugiere que pensemos en la palabra “análisis” en un sentido distinto: como la tarea de conectar diversos conceptos que forman parte de una misma red. La comprensión de cada concepto dependería de la comprensión de sus relaciones con el resto, pero no habría reducción a elementos últimos. No obstante, podrían distinguirse conceptos básicos de acuerdo a este tipo de análisis: un concepto sería básico si es uno de esos conceptos generales, omnipresentes que, junto con otros conceptos básicos, constituye la estructura de nuestro pensamiento y discurso ordinarios y que, al mismo tiempo, está en la base de las diversas disciplinas especializadas³⁷. Este entramado conceptual determinaría, según Strawson, los rasgos necesarios de cualquier concepción de la experiencia que resulte inteligible. Pero este entramado conceptual no tiene el mismo status que los juicios sintéticos *a priori* de Kant. En efecto, no hay aquí una deducción trascendental en sentido kantiano. Son rasgos que dependen, en última instancia, de la peculiar constitución del ser humano: “Todos somos animales de la misma especie con organizaciones nerviosas y cerebrales semejantes y no hay por qué suponer que las categorías más generales para la organización de la experiencia humana son ampliamente diferentes ni que, correlativamente, los tipos lógico-semánticos básicos de elementos detectables en los lenguajes humanos son, por tanto, muy ampliamente diferentes”³⁸. Un argumento un poco más fuerte (“conceptual”, podría decirse, o “trascendental”) es el que señala Strawson inmediatamente después: “La evidencia lingüística puede realmente *parecer* apuntar a algunas variaciones completamente básicas; y no puede decirse sencillamente, antes de un desarrollo mucho mayor de la teoría y la investigación, cuál será el mejor modo de encarar esos problemas aparentes de variación. Pero ningún lenguaje podría siquiera plantearnos un problema definido a no ser que sea *entendido* por algún teórico de gramática; así pues, difícilmente debe temerse (o esperarse) que cualquiera que plantee un problema definido pueda siempre evitar el verse atrapado por una teoría unificada”³⁹. Sin duda, Rorty rechaza este programa; pero, en mi opinión, lo hace porque pone juntas dos nociones: la de “universalidad” y la de “necesidad”. Sin embargo, podemos hablar de conceptos universales (es decir, de conceptos que aparecen en toda experiencia humana) sin comprometernos con la idea de necesidad. Como creo que se ha hecho patente en el análisis de la discusión entre Rorty y Habermas, Rorty no tiene ninguna razón para negar la posibilidad de universales contingentes. Y la misma noción de “necesidad” está sujeta a elucidación. En efecto, la necesidad implicada en el programa reconstructivo de Strawson no es la misma que puede hallarse en la filosofía trascendental de Kant. No se trata aquí de conceptos puros del entendimiento, que permanecen incontaminados por cualquier elemento empírico. Los conceptos básicos en cuestión son “necesarios” en el sentido que, cualquiera sea la experiencia que analicemos, los hallaremos en ella en última instancia. No

³⁶ Strawson, P., *Análisis y metafísica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 50.

³⁷ *Ibid.*, p. 69.

³⁸ Strawson, P., *Ensayos lógico-semánticos*, Madrid, Tecnos, 1983, p. 169.

³⁹ *Ibid.*, p. 169-170.

hay una alternativa fáctica plausible a la estructura conceptual reconstruida. Lo mismo vale para la pragmática universal de Habermas.

Ahora bien, aquí pareciera haber un trabajo específico para el filósofo; pero es difícil, una vez más, creer que éste es el único trabajo posible para él. Los filósofos no se ocupan nada más que de reconstruir el entramado conceptual que subyace a toda experiencia humana. Así que, si bien puede señalarse que éste es un genuino trabajo filosófico, no puede concluirse, no obstante, de aquí, que este es *el* trabajo de la filosofía por excelencia. No todos los desarrollos sobre el referir, la verdad, la moralidad, la estética, la filosofía política y la filosofía de la ciencia parecen encajar en esta tarea de análisis reconstructivo.

Por último, cabe considerar el intento de Quine de ubicar a la filosofía (o al menos, la epistemología) dentro de la ciencia. En "Epistemology Naturalized" Quine dice:

"La estimulación de sus receptores sensoriales es toda la evidencia que cualquiera ha tenido para arribar, en última instancia, a su imagen del mundo. ¿Por qué no ver simplemente cómo esta construcción realmente procede? ¿Por qué no apelar a la psicología? (...) Si el objetivo del epistemólogo es la validación de los fundamentos de la ciencia empírica, él fracasa en su propósito al usar a la psicología u otra ciencia empírica en la validación. Sin embargo, tales escrúpulos contra la circularidad tienen poca importancia una vez que hemos dejado de soñar en deducir la ciencia de las observaciones. Si debemos simplemente entender el nexo entre observación y ciencia, será aconsejable que usemos cualquier información disponible, incluyendo la que es dada por la ciencia misma cuyos nexos con la observación buscamos entender"⁴⁰.

Más abajo:

"La epistemología, o algo como ella, simplemente se ubica como un capítulo de la psicología y por tanto de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico. Este sujeto humano recibe un cierto input experimentalmente controlado (...) y al cabo de un tiempo devuelve como output una descripción del mundo externo tridimensional y de su historia. La relación entre el magro input y el torrencial output es una relación que nos apremia para que la estudiemos por las mismas razones que siempre apremiaron a la epistemología, a saber, en orden a saber cómo la evidencia se relaciona con la teoría y de qué forma la teoría de la naturaleza de uno trasciende cualquier evidencia disponible"⁴¹.

⁴⁰ Quine, W., "Epistemology Naturalized", Quine, W., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, 1969, p. 20.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25

Ciertamente, este proyecto comporta cierta circularidad, pues los resultados del estudio de cómo un sujeto empírico llega a formular las teorías que formula son aplicables reflexivamente a ese mismo sujeto que pretende explicar ese fenómeno. Husserl había advertido, a principios de siglo, esta circularidad y la había esgrimido para señalar el absurdo de una naturalización de la epistemología. Para Husserl, el sujeto de la ciencia no podía ser tematizado por la ciencia misma. En parte, ello era así porque el fundador de la fenomenología no sólo quería explicar cómo es que llegamos a conocer, sino que buscaba una manera de fundamentar el conocimiento empírico en su totalidad. Desde este punto de vista, parece claro que lo que se requería era una dimensión de la experiencia humana –la experiencia trascendental de la conciencia– de la cual extraer un conocimiento puro, más seguro, que pudiera fundamentar al conocimiento empírico. Pero Quine pretende deshacerse de esta objeción renunciando al fundacionismo. En efecto, una vez que nos desentendemos de la idea de que la epistemología debe fundamentar al conocimiento que nos provee la ciencia, la circularidad que implica explicar el proceso de conocimiento a través de la ciencia pierde su carácter insidioso. Ahora explicamos cómo, a partir de unos pocos inputs, el sujeto empírico llega a forjar sus teorías. Esta explicación es, a su vez, también una teoría obtenida a partir de ciertos inputs; de modo que la teoría que da cuenta de cómo llegamos a elaborar teorías acerca del mundo se aplica a sí misma. ¿Cuál es el éxito de este programa en lo que concierne a nuestra discusión? Dejando a un lado el problema de que esta idea no puede extenderse a toda la filosofía (pues, si bien puede sonar plausible reducir la epistemología a un capítulo de la psicología, sin duda ello no es viable para otras áreas como la ética, la estética, la filosofía de la historia y la filosofía política), cabe hacer algunas observaciones en torno a la pretensión científicista que involucra. Como ha señalado Susan Haack, la concepción de Quine adolece de dos ambigüedades fundamentales: una concierne al término “naturalismo”, la otra, a su noción de “ciencia”⁴². Según Haack, el naturalismo de Quine alude, por un lado, al rechazo de toda filosofía primera (lo cual no lo compromete necesariamente con el científicismo), y por otro, a la idea de que la epistemología no debe ser otra cosa que un capítulo de la ciencia natural. Esta última posición comporta, además, una fuerte restricción de los problemas tradicionales de la epistemología. Además, “ciencia” alude tanto a la totalidad de nuestro conocimiento empírico como a aquellas disciplinas que usualmente son llamadas “ciencias”. Parece que sólo manteniendo esta inadvertida ambigüedad puede Quine desarrollar, en diversos lugares, su programa de una epistemología naturalizada. No entraré, sin embargo, aquí, en un análisis exegético de la obra de Quine. Para mis propósitos, basta examinar la pretensión quineana de subsumir a la epistemología bajo la ciencia natural.

Como contraejemplos del programa de Quine, Haack presenta dos cuestiones que no son reducibles ni pueden resolverse por la ciencia, a saber: el problema de la inducción y el del status epistémico de la ciencia. Según Haack, con respecto al primer problema, Quine no explica por qué ciertas

⁴² Haack, S., *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997, cap. 6.

inducciones son conducentes a la verdad, sino por qué los seres humanos están dispuestos de forma innata a hacer, en general, aquellas inducciones que son correctas⁴³. Con respecto al segundo problema, Haack afirma: “Es implausible suponer que el hecho de que el éxito profético sea una indicación de la verdad, o de que las creencias apoyadas principalmente por los deseos o temores del sujeto tiendan a no ser verdaderas, o de que la percepción se refiera a cosas y sucesos que nos rodean más que a sentidos de los cuales inferimos o construimos cosas y sucesos... tiene que determinarse exclusivamente por la ciencia o exclusivamente dentro de ella”⁴⁴. En efecto, no es sencillo ver cómo la ciencia natural podría dar cuenta de las cuestiones que han ocupado tradicionalmente a los epistemólogos⁴⁵. Y una de las razones fundamentales de ello tiene que ver con la normatividad. El tono fuertemente descriptivo del artículo de Quine hace sospechar que lo normativo ha sido eliminado. Según Quine, para explicar cómo desarrollamos las teorías que tenemos no hace falta más que estudiar el vínculo entre las teorías y la evidencia esgrimida en favor de ellas. Pero ello conlleva algunos supuestos. Para empezar, se requiere de una valoración o estimación de qué es una teoría. ¿Puede hacer esto la ciencia? ¿Puede la psicología explicarnos, antes que nada, en qué consiste una teoría? Además, está la vinculación de la teoría con la evidencia. Ello supone, no sólo la posibilidad de discriminar cuál es la evidencia relevante para una teoría cualquiera, sino que también involucra la noción de “justificación”. Se supone que la evidencia es evidencia en favor de una teoría determinada; y se supone que una teoría adecuadamente justificada es verdadera. A menos que “evidencia” signifique meramente “estimulación sensorial que causa en el sujeto ciertas creencias”, deberá concederse que dicha noción implica un componente normativo ineliminable. Y una vez aceptado esto, vendrá el problema de cuáles son los criterios de valoración de la evidencia, el problema de cómo justificamos nuestras creencias y el de qué relación hay entre verdad y justificación. Una consideración objetivista de este asunto no puede dar cuenta de las mencionadas cuestiones. En síntesis, si la epistemología naturalizada implica una asimilación de la epistemología a la ciencia natural, entonces parece que ello conduce también a la eliminación de lo normativo. Pero entonces, como ha

⁴³ Ibid., p. 182 y ss.

⁴⁴ Ibid., p. 188. Dancy también cuestiona la plausibilidad de la epistemología naturalizada de Quine. Para Dancy, Quine supone, incorrectamente, que la brecha desproporcionada entre input y output es empírica y que puede explicarse por medio de un estudio naturalista de las relaciones causales entre input (concebido como un estímulo sensorial) y output (entendido como estados fisiológicos cerebrales que son los correlatos físicos de las creencias). Pero –argumenta Dancy– desde este punto de vista, no hay contraste alguno entre lo escaso y lo torrencial. Simplemente, el input es suficiente para causar los estados cerebrales. El contraste entre input escaso y output torrencial, como la brecha entre evidencia y teoría, no es un asunto causal, sino inferencial. La evidencia es insuficiente (si lo es) en el sentido de que no proporciona una razón suficiente para justificar la teoría. Quine quedaría, pues, frente al siguiente dilema: o bien prohíbe las cuestiones inferenciales como impropias de la epistemología naturalizada, o bien las acepta, pero no puede explicarlas. Dancy, J., *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 267 y ss.

⁴⁵ Podría alegarse, en defensa del punto de vista de Quine, que sería mejor desembarazarse de los problemas tradicionales de la epistemología. Pero no es claro que esta sea la pretensión de Quine. Por lo pronto, como argumenta Haack, Quine reconoce que tanto el problema de la inducción como el que concierne al status epistémico de la ciencia son problemas legítimos desde un punto de vista epistemológico.

argumentado Putnam, si todas las nociones normativas son eliminadas, ¿qué son nuestros enunciados sino ruidos? ¿Y qué sería el pensamiento?⁴⁶

Con todo, esto no quiere decir que la filosofía pueda distinguirse netamente de la ciencia. Para ello, habría que establecer dos tipos de conocimiento nítidamente diferenciables. Ciertamente, esa no fue sólo la pretensión de la filosofía trascendental kantiana y husserliana, sino también la del positivismo lógico⁴⁷. Pero si la filosofía renuncia al fundacionismo, entonces esa línea nítida no puede trazarse. Los enunciados filosóficos no son epistémicamente distintos de los de la ciencia. La filosofía permanece, pues, como un tipo de reflexión más abstracta, general y abarcativa, cuyo propósito es examinar, entre otras cosas, cuestiones diversas que están implicadas en el quehacer científico (como el llamado problema de la inducción, la elucidación de conceptos normativos tales como “verdad”, “justificación”, etc; y, como señala Strawson, los conceptos más generales de nuestro entramado conceptual), estético, ético, social y político. Es, para decirlo en una fórmula breve y trillada, la instancia reflexiva de la cultura. En esa pretensión de totalidad, que le hace preocuparse por las disciplinas especializadas tanto como por lo que Husserl llamaba “mundo de la vida”, radica su más genuino impulso. En palabras de Dewey: “La filosofía (...) no se siente en oposición con la ciencia. Es, más bien, un agente de enlace entre las conclusiones de la ciencia y los modos de la acción social y personal con los cuales se proyectan y se persiguen posibilidades accesibles”⁴⁸

11.4 La epistemología después del fundacionismo

Para terminar, en este apartado final quisiera explicar qué queda de la epistemología una vez que dejamos a un lado el fundacionismo. Es importante advertir que el ataque de Rorty comienza con la epistemología y termina con la filosofía. En efecto, su crítica al fundacionismo y al representacionismo no sólo derriba cualquier pretensión teórica metafísica, sino cualquier pretensión teórica⁴⁹. No sólo un enfoque filosófico acerca del conocimiento está mal concebido desde un principio, sino que lo mismo se aplica a la ética y la filosofía política. En este campo, están las actividades y discusiones de los propios agentes, por un lado, y las descripciones sociológicas e históricas, por el otro. Desde el punto de vista desarrollado por Rorty, no hay espacio aquí para la ética normativa ni, al parecer, para la metaética. Y ya vimos que en *CIS* Rorty desecha la utilización de la teoría política en el ámbito público. No puede haber

⁴⁶ Putnam H., “Why Reason can't be Naturalized”, en Putnam H., *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

⁴⁷ Por ejemplo, Ayer, a pesar de lo que termina diciendo en la última página de su libro *Lenguaje, verdad y lógica*, afirma: “Las proposiciones de la filosofía no son factuales, sino de carácter lingüístico, esto es, no describen el comportamiento de los objetos físicos, o incluso mentales, sino que expresan definiciones, o las consecuencias formales de las definiciones. Por lo tanto, podemos decir que la filosofía es un departamento de la lógica (...) De ello se sigue que la filosofía no compite en modo alguno con la ciencia. La diferencia de género entre las proposiciones filosóficas y las científicas es tal, que no es concebible que puedan contradecirse las unas a las otras” Ayer, A., *Lenguaje, verdad y lógica*, Hyspamérica, Bs As, 1984, p. 66

⁴⁸ Dewey, J., *La busca de la certeza*, México, FCE, 1952, 272.

fundamentación. La destrucción del fundacionismo es tan radical, que ya no queda ningún lugar para la teoría concebida como un desarrollo faliblemente concebido. La argumentación sólo puede ser un artificio retórico. Tendríamos, pues, los intercambios lingüísticos de los agentes involucrados y las descripciones que se pueden hacer de esas prácticas desde el punto de vista de la sociología, la historia, etc.; pero no hay ni puede haber fundamentación teórica de esas prácticas. Este punto de vista es inadecuado por varias razones, pero una de ellas es que no nos permite entender lo que hacemos en las prácticas mismas cuando argumentamos y defendemos nuestros puntos de vista sobre temas diversos ni cómo podríamos defender, sobre la base de razones, las descripciones que se hacen de esas prácticas. No hay que pensar, pues, que el destino de la epistemología está ligado a las desventuras del fundacionismo y de cierta forma de representacionismo.

Como hemos visto, Rorty sugiere simplemente un cambio de tema; pero, ¿por qué habríamos de cambiar de tema? ¿Por qué habríamos de abandonar las cuestiones que durante siglos nos han ocupado? No hay aquí una respuesta convincente. A veces, Rorty dice que, puesto que no podemos argumentar en contra del vocabulario vigente ni a favor del nuevo, sólo debemos tratar de que el vocabulario nuevo “luzca mejor”. Pero, ¿para quién? Si toda audiencia es, como sostiene Rorty, particular; si no hay principios universales que garanticen la posibilidad de un acuerdo *in the long run*, esta pregunta es vital. Sin duda, para un epistemólogo tradicional, el vocabulario de Rorty no lucirá mejor. ¿Cómo lo convencerá Rorty? Además, ¿qué quiere decir que “luzca mejor”? ¿Se trata de una apreciación estética? No parece. En otras ocasiones, señala que sería más pragmático abandonar los fútiles problemas de la tradición, y aceptar su concepción deflacionista del conocimiento. Una vez más: ¿útil para quién? ¿Es que ya no necesitamos preguntarnos más qué relación hay entre la verdad y la justificación, qué es la verdad, cómo es que justificamos, qué es una creencia, qué es una inferencia válida, cuáles son métodos correctos de validación, cómo es que podemos conocer, cuál es la relación entre el lenguaje, las creencias y el mundo? ¿No nos ha ofrecido el propio Rorty sus respuestas a todas estas preguntas? ¿No será que, simplemente, sólo para Rorty esas preguntas no tienen sentido? Rorty no quiere decir que su concepción pragmatista describe *mejor* ciertos problemas, relaciones y conceptos. No quiere comprometerse con la afirmación de que su versión del conocimiento *resuelve* viejos problemas que otras teorías no han podido resolver. El pragmatismo de Rorty no es un nuevo nombre para viejas formas de pensar⁴⁹. Rorty se concibe a sí mismo como ayudante del poeta antes que del científico. Por ello apela a estas maniobras retóricas. Pero, sin duda, él tiene *razones* para evaluar a la epistemología como lo hace. No es un mero capricho el que nos ofrezca un vocabulario nuevo. Detrás de esa propuesta hay un *juicio evaluativo* basado en ciertas razones, que después orientan la propia propuesta filosófica de Rorty, pues, como hemos visto, también Rorty tiene

⁴⁹ Malachowski, A. hace una observación parecida en “Deep Epistemology without Foundations (in Language), Malachowski, A., (ed), *Reading Rorty*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, p. 144.

⁵⁰ El subtítulo del libro de James, *Pragmatismo*, rezaba así: “Un nombre nuevo para viejas formas de pensar”.

sus ideas acerca del conocimiento, la verdad, la justificación y el realismo. Tal vez la verdad no deba entenderse como correspondencia, sino como lo conveniente en el orden de la creencia, o tal vez haya que pensar que “verdadero” no es más que un truco retórico vacío. Tal vez no haya justificación última y tal vez toda justificación sea contextual. Tal vez toda forma de realismo sea errónea. Tal vez; pero para llegar a estas conclusiones hay que reflexionar, discutir y argumentar sobre cuestiones que desde Platón han ocupado a la epistemología. También los clásicos del pragmatismo se abocaron a la deconstrucción de las dicotomías centrales de la tradición epistemológica moderna, también ellos quisieron distanciarse del fundacionismo y del representacionismo, pero no rechazaron en bloque la tarea que involucra un estudio filosófico del conocimiento. Antes bien, pensaron que su crítica debía ir acompañada de una reconstrucción de la epistemología a la luz de las enseñanzas que habían dejado las ciencias experimentales modernas. Lo desarrollado en los capítulos III a VIII son un ejemplo de en qué puede consistir la epistemología. Qué es el conocimiento, qué es la verdad, qué es la justificación, cuál es la relación entre las creencias y el mundo, cuáles son los criterios de justificación más adecuados, etc., son cuestiones que, a menos que se crea que no tienen ninguna importancia para el desarrollo de la ciencia y para el mundo de la vida, a menos que se crea que hay que dejarlas definitivamente de lado, vale la pena indagar. Nadie dice que estas preguntas puedan contestarse independientemente de la psicología, de la lingüística, las ciencias cognitivas y la historia de la ciencia. Todas estas disciplinas tienen algo que enseñarnos a la hora de encarar estas cuestiones; pero, ¿por qué rechazar estas preguntas? ¿Por qué negar que, dado que la filosofía ya no podrá darnos conocimiento *a priori* acerca de todas estas cuestiones, ya no debemos intentar responderlas?

En cierto modo, las reflexiones hechas aquí pueden conectarse con la visión que presenta Devitt de la epistemología en su libro *Realism and Truth*⁵¹. Allí, Devitt sostiene una variante naturalizada de la epistemología. Según Devitt, una vez que la epistemología renuncia al fundacionismo, todavía se queda con la tarea de explicar cómo es que llegamos a elaborar algo así como el conocimiento científico y el conocimiento del sentido común. Esta explicación tendría una parte descriptiva y otra normativa. La primera explica, como una cuestión de hecho, cómo formamos nuestras opiniones. La segunda, qué es lo que hace de esas opiniones conocimiento. Lo que se busca –sostiene Devitt– es un conocimiento científico del conocimiento científico. La relación epistémica entre nosotros y el mundo se convierte en un objeto de estudio científico. La epistemología es epistemología naturalizada. Toma a la ciencia como un hecho indiscutible; asume que la ciencia existe independientemente de la mente. La primera tarea de la epistemología es, pues, descubrir la naturaleza del proceso por el cual llegamos a formarnos creencias. ¿Qué métodos de inferencia empleamos? ¿Cuál es la naturaleza de tales métodos? ¿Cuándo los empleamos? ¿En qué circunstancias abandonamos una teoría? La primera tarea de la epistemología es

⁵¹ Devitt, M., *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

claramente psicológica. Describe cómo la gente hace inferencias y se forma creencias. Queda sin tocar la cuestión normativa de cómo la gente debe hacer sus inferencias y cómo debe formar sus creencias. Ahora bien, ciertamente, algunos procedimientos para formar creencias son buenos, otros no. Seguramente, no sólo hay procedimientos que son mejores que otros, sino que hay algunos que son mejores que los que actualmente usamos (y que por ahora desconocemos). Pues bien, la tarea de hallar adecuadas reglas de inferencia no es una tarea psicológica. En este aspecto, la epistemología naturalizada es normativa: detecta los procedimientos que debemos seguir. Un buen procedimiento conduce a creencias adecuadamente justificadas. La adecuación aquí se mide en función de la indicación de verdad. Esta tarea normativa, aunque está fuera de la psicología, no está —piensa Devitt— afuera de la ciencia. Es una cuestión empírica saber cuáles son los procedimientos correctos. Estos deben ser testeados en la historia de la ciencia. Esta concepción de Devitt encaja bastante bien con el espíritu que ha animado la presente evaluación del programa rortyano. Tal vez resulte útil trazar una comparación con la ética. En efecto, en ética se suelen distinguir lo que se denomina “ética descriptiva” (la descripción de los valores y normas que rigen, como una cuestión *de facto*, en una sociedad); la “ética normativa” (abocada a la fundamentación de las normas); y la “metaética” (destinada a aclarar lo mejor posible el sentido y el uso de los términos propios del lenguaje moral). Pues bien, se podría concebir entonces la epistemología como aquella disciplina que, no sólo estudia desde un punto de vista psicológico, sociológico e histórico cómo es que conocemos, argumentamos, vinculamos la evidencia con las teorías, etc., sino, además, como una disciplina que pretende elucidar el significado y uso de nociones como “verdad”, “justificación”, “evidencia”, “creencia”, “procedimientos de justificación”, etc. Por último, como la ética normativa, y en tanto meta-discurso que tematiza reflexivamente las prácticas dirigidas a la obtención del conocimiento, la epistemología posee un carácter normativo. Un punto de vista meramente descriptivo, objetivante, (“sociológico”, lo llama Rorty⁵²) no nos permitiría explicar qué es lo que hacemos (ya sea en el mundo de la vida o cuando hacemos ciencia) cuando argumentamos, aceptamos ciertas teorías y rechazamos otras, relacionamos cierta evidencia con una teoría, adoptamos un método de investigación, aceptamos o rechazamos determinados procedimientos para justificar creencias, etc. Es necesario, en todos esos casos, adoptar el punto de vista del participante, pues es desde ese punto de vista que se tematizan reflexivamente esas cuestiones. La descripción de los procedimientos de justificación que una comunidad detenta, por ejemplo, supone ya que los propios agentes han resuelto la cuestión normativa acerca de cuáles son los procedimientos que han de usarse para justificar sus aserciones. Y esa es —creo yo— una de las tareas esenciales de la epistemología. En tanto disciplina normativa, pues, la epistemología puede efectivamente desempeñar un papel fundamentador de las prácticas cognitivas científicas y del mundo de la vida. Pero, como queda dicho, esta fundamentación no es *a priori*, ni asegura un fundamento absoluto e

⁵² Cfr. lo dicho en el capítulo IV, en el debate Rorty vs Putnam.

infalible, aunque ciertamente aporta razones para preferir, por ejemplo, una determinada forma de encarar la investigación o justificar nuestras creencias, antes que otras. Ello no convierte a la epistemología en un área de la filosofía más central que la ética, la filosofía del lenguaje, la filosofía política, la lógica o la estética, pues, en tanto que todas esas disciplinas se ocupan de cuestiones normativas o evaluativas, seguramente poseen un carácter normativo propio. En cualquier caso, debería ahora ser manifiesto que decretar la muerte de la epistemología sería equivalente a decretar, no sólo la muerte de la tematización reflexiva de nuestras prácticas destinadas a producir conocimiento, sino, en última instancia, a decretar la muerte de esas mismas prácticas.

BIBLIOGRAFIA

- Apel, K-O., "¿Vuelta a la normalidad?", Apel, Cortina y Michelini (comps), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Apel, K-O., *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997.
- Apel, K-O., "De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental", Apel, K-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985 (dos tomos).
- Aristóteles, *Metafísica*, Bs As, Sudamericana, 1986.
- Ayer, A., *Lenguaje, verdad y lógica*, Hyspamérica, Bs As, 1984.
- Barrió, E., *La verdad desestructurada*, Bs As, Eudeba, 1998.
- Bernstein, R., "Philosophy in the Conversation of Mankind", Hollinger, R., (comp), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1985.
- Bernstein, R., *The New Constellation*, Massachusetts, Cambridge, The MIT Press, 1992.
- Bernstein, R., "American Pragmatism: The Conflict of Narratives", Saatkamp, G, Jr, *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.
- Brandom, R., (ed), *Rorty and his Critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.
- Dancy, J., *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Davidson, D., "The Very Idea of a Conceptual Scheme", Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", Malachowski, A., *Reading Rorty*, Massachusetts, Blackwell, 1990.
- Davidson, D., "A Nice Derangement of Epitaphs", Le Pore, E., (ed), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986.
- Davidson, D., "The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* 87, June 1990.
- Davidson, D., "Truth Rehabilitated", Brandom, R., (ed), *Rorty and his critics*, Massachusetts, Basil Blackwell, 2000.
- Davidson, D., "Afterthoughts", Malachowski, A., *Reading Rorty*, Massachusetts, Blackwell, 1990.
- Davidson, D., "The Folly of Trying to Define Truth", Blackburn, S., Simmons, K., (ed), *Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Davidson, D., "Empirical Content", Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Davidson, D., "Reply to McDowell", Hahn, L., (ed), *The Philosophy of Donald Davidson. The Library of Living Philosophers*, Vol. XXVII, Chicago, Southern Illinois University at Carbondale, 1999.

- Davidson, D., "Las condiciones del pensamiento", Davidson, D., *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Davidson, D., "What is Present to the Mind?", Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001.
- Davidson, D., "Reply to Dagfinn Føllesdal", Hahn, L., (ed), *The Philosophy of Donald Davidson*. The Library of Living Philosophers, Vol. XXVII, Chicago, Southern Illinois University at Carbondale, 1999.
- Davidson, D., "Epistemology Externalized", *Dialéctica*, vol. 45, no 2-3, 1991.
- Davidson, D., "Seeing through Language", Preston, J., (ed), *Thought and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Deladalle, G., *Leer a Peirce hoy*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Dennet, D., "The Case for Rorts", Brandom, R., *Rorty and His Critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.
- Depew, D., "Introducción" a Hollinger, R., y Depew, D., (ed), *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism*, Westport, Praeger, 1995.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Hyspamerica, 1981.
- Devitt, M., *Realism and Truth*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Dewey, J., *La busca de la certeza*, México, FCE, 1952.
- Dewey, J., "El carácter práctico de la realidad", Faerna, A., (ed), *Dewey. La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Dewey, J., "La evolución del pragmatismo norteamericano", Faerna, A., (ed), *Dewey. La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Dewey, J., "La influencia del darwinismo en la filosofía", Faerna, A., (ed), *Dewey. La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000. Versión inglesa, Dewey, J., "The Influence of Darwinism on Philosophy", McDermott, J., (ed), *The Philosophy of John Dewey*, Chicago, The University of Chicago, 1973.
- Del Aguila, R., "El caballero pragmático: Richard Rorty y el liberalismo con rostro humano", *Isegoría*, 8, 1993.
- Dewey, J., *La reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Planeta-Agostino, 1986.
- Dewey, J., *La busca de la certeza. Un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*, Bs As, FCE, 1952.
- Diaz Legaspe, J., "¿Tenemos conocimiento cuando justificamos? Michael Williams versus Susan Haack", Ponencia presentada en las XIII Jornadas de epistemología e historia de la ciencia, La Falda, Córdoba, Argentina, 28-30 de noviembre de 2002.
- Donovan, R., "Rorty's Pragmatism and the Linguistic Turn", Hollinger, R., y Depew, D., (ed), *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism*, Westport, Praeger, 1995.

- Dummett, M., "Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to be?", *Truth and other enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- Faerna, A., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Farrell, F., "Rorty and Antirealism", Saatkamp, H., (ed), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.
- Foelberg, R., "Can an Historicist Sustain a Diehard Commitment to Liberal Democracy? The Case of Rorty's Liberal Ironist", *The Southern Journal of Philosophy*, vol XXXII, 1994.
- Follesdal, D., "Triangulation", Hahn, L., (ed), *The Philosophy of Donald Davidson*. The Library of Living Philosophers, Vol. XXVII, Chicago, Southern Illinois University at Carbondale, 1999.
- Fraser, N., "Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy", Malachowski, A., *Reading Rorty*, Massachusetts, Blackwell, 1990
- Furth, H., "Los aspectos operativos y figurativos del conocimiento en la teoría de Piaget", Geber, B., (comp), *Piaget y el conocimiento. Estudios de epistemología genética*, Bs As, Paidós, 1980.
- Gettier, "Is justified true belief knowledge?", *Analysis*, 23/6, 1963.
- Haack, S., *Filosofía de las lógicas*, Madrid, Cátedra, 1991.
- Haack, S., "The Pragmatist Theory of Truth", *Brit. J. Phil. Sci.* 27, 1976.
- Haack, S., *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Haack, S., *Manifiesto of a Pasionate Moderate*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- Haber, H.F., *Beyond Postmodern Politics. Lyotard, Rorty, Foucault*, New York, Routledge, 1994.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.
- Habermas, J., "Modernidad, un proyecto incompleto", Casullo, N., (comp), *El debate Modernidad-Postmodernidad*, Bs As, Pontosur, 1989.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Bs As, Taurus, 1989.
- Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- Habermas, J., *Facticidad y validez*, Valladolid, Trotta, 1998.
- Habermas, J., "Richard Rorty's Pragmatic Turn", Brandom, R., (ed), *Rorty and his critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.
- Habermas, J., "Coping with contingencies", Niznik, J., Sanders, J., (ed), *Debating the State of Philosophy. Habermas, Rorty and Kolakowski*, Connecticut, Praeger, 1996.
- Habermas, J., "Teorías de la verdad", Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1994.
- Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991.
- Habermas, J., *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.

- Haliburton, R., "Richard Rorty and the Problem of Cruelty", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, no 1.
- Hall, D., *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, Albany State, University of New York Press, 1994.
- Harman, G., *La naturaleza de la moralidad. Una introducción a la ética*, México, UNAM, 1996.
- Harnack, J., *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1972.
- Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1990.
- James, W., *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- Lafont, C., "Universalismo y pluralismo en la ética del discurso", *Isegoría*, 17, 1997.
- Letson, B., *Davidson's Theory of Truth and Its Implications for Rorty's Pragmatism*, New York, Peter Lang, 1997.
- Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999.
- MacIntyre, A., "Moral arguments and social contexts", Hollinger, R., (ed), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985.
- MacIntyre, A., *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Malachowski, A., "Deep Epistemology without Foundations (in Language)", Malachowski, A, (ed) *Reading Rorty*, Cambridge, Blackwell, 1990.
- McCarthy, T., *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992.
- McDowell, J., *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- Mill, J.S., *Sobre la libertad*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Moretti, A., "Lo razonable, lo caritativo y el relativismo", Nudler, O., y Klimovsky, G., *La racionalidad en debate I: Racionalidad y conocimiento; la racionalidad en la ciencia*, Bs As, Centro Editor de América Latina, 1993.
- Mouffe, Ch., "Introducción" a *Deconstrucción y pragmatismo*, Bs As, Paidós, 1998.
- Mounce, H., *The Two Pragmatisms. From Peirce to Rorty*, London, Poutledge, 1997.
- Murphy, J., *Pragmatism. From Peirce to Davidson*, San Francisco, Westview Press, 1990.
- Nevo, I., "James, Quine and Analytic Pragmatism", Hollinger, R., y Depew, D., (ed), *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism*, Westport, Praeger, 1995.
- Nevo, I., "Richard Rorty's Romantic Pragmatism", Hollinger, R., y Depew, D., (ed), *Pragmatism. From Progressivism to Postmodernism*, Westport, Praeger, 1995.
- Peirce, Ch.S., "How to make our ideas clear", Buchler, J., *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.
- Peirce, Ch.S., "The essentials of Pragmatism", Buchler, J., (ed), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.

- Peirce, Ch.S., "The Fixation of Belief", Buchler, J., (ed), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.
- Peirce, Ch.S., "The Scientific Attitude and Fallibilism", Buchler, J., (ed), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.
- Peirce, Ch.S., "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", Buchler, J., (ed), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.
- Peirce, Ch.S., "Some Consequences of four Incapacities", Buchler, J., (ed), *Philosophical Writings of Peirce*, New York, Dover Publications, 1955.
- Peirce, Ch.S., "Algunas categorías de la razón sintética", Peirce, Ch.S., *El hombre, un signo*, Barcelona, Critica, 1988.
- Peirce, Ch.S., *La ciencia de la semiótica*, Bs As, Nueva Visión, 1986.
- Popper, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Bs As, Hyspamerica, 1985.
- Popper, K., *El mito del marco. En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Putnam, H., *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Putnam, H., *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Putnam, H., *El significado y las ciencias morales*, México, UNAM, 1991.
- Putnam, H., *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- Putnam, H., *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Putnam, H., *Realism with a Human Face*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- Putnam, H., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Putnam, H., "Richard Rorty on Reality and Justification", Brandom, R., (ed), *Rorty and his critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.
- Putnam, H., *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Quine, W.V.O., "Two Dogmas of Empiricism", Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.
- Quine, W.V.O., *Word and Object*, The MIT Press, 1960.
- Quine, W.V.O., "Epistemology Naturalized", Quine, W.V.O., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, 1969.
- Rorty, R., "Incorrigibility as the mark of the mental", *The Journal of Philosophy*, vol. LXVII, no. 12, June 25, 1970.
- Rorty, R., *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Rorty, R., (ed), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

- Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, R., "Epistemological Behaviorism and the De-transcendentalization of Analytic Philosophy", Hollinger, R., (ed), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame, 1985.
- Rorty, R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, R., "Putnam and the relativist menace", *The Journal of Philosophy*, vol. XC, no 9, set 1993.
- Rorty, R., "Taylor on Truth", Trully, J., (ed), *Philosophy in an Age of pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Bs As, FCE, 1997.
- Rorty, R., "Introducción" a Sellars, W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, R., *Achieving our Country, Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Rorty, R., *Philosophy and the Social Hope*, London, Penguin, 1999.
- Rorty, R., "Response to McDowell", Brandom, R., (ed) *Rorty and his critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.
- Rorty, R., "Respuesta a Ernesto Laclau", Mouffe, Ch., *Deconstrucción y pragmatismo*, Bs As, Paidós, 1998.
- Rorty, R., "Respuesta a Simon Critchley", Mouffe, Ch., *Deconstrucción y pragmatismo*, Bs As, Paidós, 1998.
- Rorty, R., "Notas sobre deconstrucción y pragmatismo", Mouffe, Ch., *Deconstrucción y pragmatismo*, Bs As, Paidós, 1998.
- Rorty, R., "Response to Haack", Saatkamp, H., (ed), *Rorty and Pragmatism*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.
- Rorty, R., "Response to Habermas", Brandom, R., (ed), *Rorty and his critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.
- Rorty, R., "Universality and Truth", Brandom, R., (ed), *Rorty and his critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.
- Rosenberg, J., "Raiders of the Lost Distinction: Richard Rorty and the Search for the Last Dichotomy", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIII, no 1, March 1993.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949.

- Saatkamp, H., (ed), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to his Critics*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1995.
- Shapere, D., "Philosophy and the Analysis of Language", Rorty, R., (ed), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Shklar, J., "El liberalismo del miedo", Roseblum, N., (dir), *El liberalismo y la vida moral*, Nueva Visión, Bs As, 1993.
- Searle, J., *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Sorell, T., "The World from its Own Point of View", Malachowski, A., (ed) *Reading Rorty*, Cambridge, Blackwell, 1990.
- Sosa, E., *Conocimiento y virtud intelectual*, México, FCE, 1992.
- Steinhof, U., "Justificación, liberalismo y crítica radical", Maliandi, R., Damiani, A., (comp), *¿Es peligroso argumentar? Estudios sobre política y argumentación*, Suarez, Bs As, 2002.
- Strawson, P., *Ensayos lógico-lingüísticos*, Tecnos, Madrid, 1983.
- Strawson, P., *Análisis y metafísica*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Taylor, Ch., "Rorty in the Epistemological Tradition", Malachowski, A., (ed) *Reading Rorty*, Cambridge, Blackwell, 1990.
- Taylor, Ch., "La superación de la epistemología", Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Taylor, Ch., "Reply and re-articulation", Trully, J., (ed), *Philosophy in an Age of pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Urmson, J., "The History of Philosophical Analysis", Rorty, R., (ed), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Vaden House, D., *Without God or His Doubles. Realism, Relativism and Rorty*, E.J.Brill, The Netherlands, 1994.
- Vision, G., "Veritable Reflections", Malachowski, A., (ed) *Reading Rorty*, Cambridge, Blackwell, 1990.
- Wellmer, A., *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Wellmer, A., *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Frónesis, Madrid, 1996.
- Wertsch, J., *Vygotsky y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988.
- Williams, M., "Coherence, Justification and Truth", *Review of Metaphysics*, XXXIV, 1980.
- Williams, M., "Epistemology and the Mirror of Nature", Brandom, R., (ed), *Rorty and His Critics*, Massachusetts, Blackwell, 2000.
- Williams, B., *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericana, 1997.

Williams, B., "Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism", Malachowski, A, (ed) *Reading Rorty*, Cambridge, Blackwell, 1990.

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-Philosophicus*, Barcelona, Altaya, 1994.

Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Yolton, J., "Mirrors and Veils, Thoughts and Things: The Epistemological Problematic", Malachowski, A., (ed), *Reading Rorty*, Cambridge, Blackwell, 1990.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas